

# Deconstrucción e identidad: abordajes feministas de la posmodernidad

Magda Guadalupe dos Santos / *Doctorado por la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasi, Profesora de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais*

---

## > Resumen

En este trabajo se analiza la relación entre identidad y deconstrucción, como términos que son mutuamente excluyentes y complementarios. Se toma como marco teórico la teoría de la *Deconstrucción* de Jacques Derrida para discutir, entre otros: a) el modelo crítico-cognitivo de la posmodernidad en relación con los modos discursivos y con el sentido de identidad del ser humano; b) los paradigmas metafísicos que determinan identidades igualmente discursivas, sobre todo en relación con el concepto imaginario de “la mujer”. Se pretende también investigar las características de los feminismos contemporáneos a través de un diálogo entre las tesis de J. Derrida y J. Butler, como una manera de entender la complejidad de la cultura filosófica en que se apoya la contemporaneidad.

» *Deconstrucción, Identidad, Lenguaje, Falocentrismo, Feminismos.*

## > Abstract

This paper analyses the relationship between identity and deconstruction, as terms that are mutually exclusive and complementary. It takes as theoretical framework the *Deconstruction* theory of Jacques Derrida to discuss, among others: a) the critical-cognitive model of post-modernity in relation to discursive modes and the sense of identity of human beings; b) the metaphysical paradigms that hold equally discursive identities, especially in relation to the imaginary concept of “women.” The aim is also to investigate traces of contemporary feminisms through a dialogue between the theses of J. Derrida and J. Butler as a way to understand the complexity of philosophical culture that supports the contemporary.

» *Deconstruction, Identity, Language, Phallocentrism, Feminisms.*

Recibido el 20 de abril de 2015. Aceptado 15 junio de 2015.

## > Introducción

Pensar la relación entre *deconstrucción e identidad* evidencia, como punto de partida, la dimensión paradójica que une los tópicos de análisis. De un lado, la *deconstrucción* se insurrecciona como una severa crítica a los trazos convencionales y sistémicos de la filosofía y de sus interpretaciones

---

enrigidecidas sobre el ser en el mundo. De otro, la *identidad* ha sido analizada —desde la perspectiva lógica y metafísica— como la base unitaria y fija del ser y de todo el existir. A primera vista, la articulación de los dos términos parece contradictoria, pues se sitúan en niveles conceptuales desemejantes. En efecto, *deconstrucción* se presenta como gesto de pensamiento objetivando demostrar la violencia autoritaria de sistemas cognitivos cerrados —tal como observa Jacques Derrida en *De la Grammatologie* (1967) mientras que *identidad* es un concepto que admite una unidad interna y una distinción en relación al *otro*.

Desde la Antigüedad griega, el principio de *identidad* tiene como objetivo garantizar la coherencia del lenguaje y la comunicación. Sin embargo, la dimensión del lenguaje como expresión mayor de la *identidad* del sujeto no siempre es puramente lógica. La lengua busca los recursos de identificación como el metalenguaje, el metadiscurso, las variantes del emisor en relación al propio código, la mirada del lenguaje sobre sí propio, escapando de los referentes normativos centralizados y fijos, evidenciando el descentramiento, como se percibe en las lecturas de Derrida sobre la estructura y significación en Rousset y en Levi-Strauss (Derrida [1967] 2014), bien como sobre el viraje lingüístico de Ferdinand de Saussure (Derrida, [1967] 1974).

Derrida apunta las arbitrariedades de estructuras asumidas por el discurso metafísico que se presentan en las díadas compuestas de un contraste entre universal y particular, presencia y ausencia, naturaleza y cultura, masculino y femenino. Al aproximar la estructura binaria *significante y significado* —en términos de Saussure— a los pares metafísicos clásicos, Derrida flexiona los axiomas saussurianos. Si en Saussure la presencia del significante convoca el significado, en Derrida —tal como destaca en *De la Grammatologie*— la relación entre habla y escritura (“*des rapports entre parole et écriture*”) aún hoy es capaz de producir su propio “desplazamiento y denunciar sus propios límites” (“*produire sa dislocation et dénoncer lui-même ses limites*”) (Derrida, [1967] 1974: 14). Justamente esa relación entre significante y significado se “desvanece en su propia producción” (“*s’emporte et s’efface elle-même des sa propre production*”), puesto que el significado trabaja como un significante (“*Le signifié y fonctionne toujours déjà come signifiant*”) ([1967] 1974: 16).

La gran contribución crítica de Derrida fue comprender —desde la perspectiva de las teorías de la *deconstrucción*— que no se puede fijar una *identidad* final, como tampoco se puede designar el significado de una forma conclusiva de un hablante individual, incluyendo en él también el significado de su *identidad*. El significado es, de esta manera, de forma inherente bastante inestable; busca el cierre —que equivale a la *identidad*— pero solo se depara con una constante perturbación, equivalente a la diferencia. De esta forma, el significado está todo el tiempo huyendo de su interlocutor, quien siempre se depara con significados suplementarios —que surgirán y subvertirán las tentativas de crear mundos fijos y estables— sobre los que no tiene ningún control ([1967] 1974: 18-21). Entre varios otros, ese parece ser uno de los grandes desafíos de la posmodernidad, la subversión de un orden inmutable.

Desde una perspectiva de género, según Roberta Pace (2010: 1), el complejo tema de la revolución femenina transforma al siglo XX en una era de posibilidades para que las mujeres occidentales asciendan a la modernidad, reformulen modelos conservadores de conducta, de ser, de deber ser y

---

del propio significado y comprensión de todo el cuestionamiento acerca del sentido de identidad del ser humano. Al mismo tiempo, las varias corrientes feministas —por momentos amparadas en las teorías de la *deconstrucción* y también en las teorías de la crítica social, por momentos enfrentando sus dificultades y aporías— se elevan como un conjunto no uniforme de voces a problematizar la acepción no unitaria de la noción de *identidad*. Conforme Anna Yeatman (1992: 62), “el feminismo, con preocupaciones democráticas del posmodernismo, en nada alimenta el relativismo anónimo” que se supone que se encuentra en la actualidad. Los varios movimientos que forman los feminismos se presentan como punto real y necesario para que teorías tradicionales y posmodernas se deparen con sus cuestiones paradójales y con posibilidades concretas en términos de realidades y de praxis. Delante de tales cuestiones, la dimensión dialógica entre *deconstrucción* e *identidad* merece ser investigada por medio de niveles de interpretación y lectura.

Un *primer* nivel supone la *lectura crítico-conceptual* de los textos que hoy no se prenden más a la fijación de un *eîdos* conceptual y universal —en estilo aristotélico (Aristóteles. *Met.* 1036a, 1084b) — o a una lógica de pensamiento, juicios y raciocinio inclinados a la representación intelectual abstracta de un objeto.

Un *segundo* nivel se constituye por la *lectura histórica*, que considera el enraizamiento de los textos en las experiencias de vida de aquellos que los escribieron. Siendo así, no se toman los textos como una simple abstracción, sino como el cruzamiento de experiencias y situaciones sociales e individuales en la vida y en la cultura del tiempo histórico que a las variantes feministas les toca vivir.

En el *tercer* nivel de lectura encontramos el problema de la *interpretación*, que imposibilita que la lectura de un texto que presupone las tramas de lo real pueda realizarse con total objetividad, en base a técnicas experimentales o presumida naturalidad. La lectura de un texto filosófico-feminista es también un acto continuo de interpretación por los presupuestos culturales y por las exigencias de situación histórica.

#### > I. Lectura crítica conceptual

Mi objetivo es enfrentar algunos textos filosóficos en su materialidad y que remitan a las cuestiones de género y a los feminismos como formas de lenguaje. En ese primer nivel, tomo la *deconstrucción* para cuestionar lo imposible y lo aporético, buscando también entender qué es dicha corriente filosófica como modelo crítico-cognitivo de la posmodernidad.

En una entrevista del 30 de junio de 1992 —publicada en el periódico *Le Monde* en 2004— Jacques Derrida discute el término *deconstrucción* y admite que debe entenderse no “en el sentido de disolver o destruir” sino en el de “analizar las estructuras estratificadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica en cual nosotros pensamos. Se trata de la lengua, de la cultura occidental, de todo lo que define nuestra adhesión a esta historia de la filosofía” (“*notre appartenance à cette histoire de la philosophie*”) (Derrida, 2004: III).

---

A partir de la *deconstrucción*, también pueden releerse los aspectos culturales del feminismo. No solamente porque Judith Butler retoma los trazos de la *deconstrucción* para problematizar el género dentro de las corrientes feministas posteriores a los años 1980, sino también porque el propio Derrida, en varios momentos, se inclina a la comprensión del sentido de los feminismos de los años 70, permitiendo ciertas correlaciones.

Inicialmente, cabe tejer consideraciones puntuales sobre las teorías de la *deconstrucción*, ya que deben considerarse los abordajes derridianos sobre la mujer, feminismos y género, para lo cual es preciso investigar textos e itinerarios cognitivos que nos permitan entender la complejidad de la cultura filosófica en la que se apoya la contemporaneidad.

### 1.1 Los casi-conceptos en Derrida: del falogocentrismo a la indecidibilidad

Comencemos por los casi-conceptos utilizados por Derrida de *falogocentrismo* y *falocentrismo* —cuyo núcleo es el *logocentrismo*— que encuentran correspondencia en la crítica a la cultura occidental, asentada en bases ontológicas y de presentificación de lo esencial y particular en la consciencia del sujeto. El *logocentrismo* desarrolla la lógica binaria que se caracteriza por la existencia de un término dominante, identificado con lo masculino. Desde una perspectiva feminista, de quien leyó la *deconstrucción* bajo el bias de teorías feministas, el *falocentrismo* se comprende como la producción de la experiencia inteligible desde categorías que privilegian siempre la posición masculina. Se sabe bien cómo, históricamente, lo femenino se presenta como lo secundario en una relación dual, pues es identificado como simple característica o predicado situado en línea de la ausencia y falta, como observa Raúl Madrid Ramírez (2001: 405). Se toma —indistinta y habitualmente— “lo femenino” y “la mujer” como “un ser en falta de”, un individuo que se revela como falto de falo, alguien que no tiene nada que pueda ser visto o exhibido. De ese transitar usual de lo femenino a la mujer se presenta la centralidad de la castración, algo simbólico y real frente al órgano presente y absoluto que porta lo masculino, este siempre tomado como hombre en su lugar de dominación social.

La crítica de Derrida es en el sentido de afirmar, paralelamente al psicoanálisis lacaniano, la deconstrucción del *falocentrismo*. A su modo de entender, la creencia masculina en el poder del falo en oposición a la castración femenina no pasa de una disimulación masculina (Derrida, 2013: 40). En realidad, ningún hombre tiene la capacidad de plena adecuación a la ley fálica, ya que no puede desvincularse del significado que por sí mismo sea condición de posibilidades concretas o de sus simbologías culturales (Lacan, 1966: 708-709). Por eso, ya en la concepción psicoanalítica francesa, la masculinidad es una presencia que se fundamenta en una carencia de ser. Dicha lógica de casi-conceptos introduce la *indecidibilidad* en medio de las categorías de masculino y femenino, por radicar en ambas una dimensión de la ausencia y por no poder ninguna de ellas identificarse con los términos que remiten a la certeza de la presencia.

Es importante mencionar que lo *indecible* en Derrida busca salvaguardar el derecho a la alteridad y, según el propio filósofo:

---

Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo -es de un deber de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla (Derrida, 2007: 46).

Se trata, pues, de una sintaxis contorcida que favorece la performance del pensamiento de la *deconstrucción*, sin dejar de anular la expectativa de su expresión, de una inversión aporética, de una experiencia de sentido que se mantiene en tensión, tanto en la imposibilidad de decidir por el sentido, cuanto de dejar de hablar a respecto de la aporía, convocando, así, una conversación infinita. El tema de la *indecidibilidad* se conecta también a la cuestión de la mujer, de lo femenino y del feminismo.

## 1.2 De la diferencia no ontológica y de la mujer en su diferencia

En varios momentos de sus escritos Derrida cuestiona el lugar que la mujer (la mujer en Nietzsche, la mujer en la historia, la mujer como género y la mujer de su tiempo) ocupa en el orden del discurso, en los rastros de la filosofía, en los trazos de la cultura. En textos como como *Glas* (1974), *Eperons* (1978) y *La loi du genre* (1986), entre otros, además de en diversas entrevistas, Derrida problematiza el término *mujer* en contraste con las cosas, los seres, el ser masculino, no en su esencia sino en sus límites corpóreos, psicológicos, de la simbología y de la castración. De sus indagaciones resulta la crítica a la violencia conceptual de la clasificación ordenadora, de la verdad conceptual impuesta por la tradición metafísica.

Específicamente en *Eperons*, cuya traducción en portugués aparece como *Esporas – Os estilos de Nietzsche* ([1978] 2013), y en español como *Espolones- Los estilos de Nietzsche* (1981), surge el complejo análisis sobre la verdad, el escepticismo, la mujer, lo femenino y el feminismo. El texto puede leerse como una crítica a las teorías metafísicas de la presencia y la verdad, así como un punto de analogías que se realizan en función de cierta crítica al sentido y las aspiraciones de los feminismos de los años 70. Derrida investiga la mujer en Nietzsche, pero trata de la mujer tal como se le aparece en los rechazos de la filosofía y también en los movimientos feministas. Si el filósofo está siguiendo los vestigios de las oposiciones a la metafísica, criticando la presumida misoginia nietzscheana o aun indicando los rastros de su lectura crítica de los feminismos, es algo que merecía un profundo análisis histórico-conceptual.

Vamos, no obstante, a restringirnos a la lectura textual. Derrida describe lo que en Nietzsche se presenta como seducción y poder, distancia y verdad. Para él, “no hay verdad de la mujer, pero es porque este alejamiento abisal de la verdad, esta no-verdad, es la “verdad”. Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad” (Derrida, 2013: 32). Pero mujer es también lo que se reviste de escepticismo y su disimulación (2013: 38). Tanto la mujer como la verdad no se dejan conquistar y lo que no se deja conquistar es justamente lo femenino, que no equivale a femineidad o sexualidad “y otros fetiches esencializantes”. Tales fetiches son objeto de deseo tanto del filósofo dogmático cuanto del seductor sin experiencia, y ambos creen poder conquistar algo imaginario o permanecer apenas en sus tonterías de “imponentes conquistadores” (2013: 37).

Derrida está retomando especialmente *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*) de 1886. Es en Nietzsche que Derrida busca el entendimiento de que los filósofos dogmáticos nada entendieron sobre las mujeres, a pesar de martillar en el arte de la seducción, en la torpe insistencia de la verdad y en la inhabilidad de sus conquistas (Derrida, 2013: 35). El juego de términos en que se asienta la descripción de la imposibilidad de la verdad y de la mujer como condición verdadera de la no-verdad —siempre en las márgenes de lo *indecible*— remite a *Espolones*. En Derrida, hay aquí una paradoja:

Pues si la mujer es verdad, ella sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad, y por tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es (Derrida, 2013: 34).

De hecho, no se trata de algo que apenas se opone a la dicción de lo masculino o de “una diferencia sexual opositivamente determinada” (Continentino, 2004: 77). Se trata más bien de una crítica a las lecturas tradicionales de la mujer en relación a la mentira y a la seducción, presa a la no-verdad y, en fin, al sintagma de la castración. Pero en Derrida esa mujer que recorre los textos de Nietzsche suspende la oposición “decidible” de lo verdadero y de lo no-verdadero (2004: 78). Delante de una lógica que no es la de la diferencia sexual y que se abre a un nuevo tratamiento de la diferencia, de la *différance*, más allá de la simple dualidad, la mujer se revela uno de los nombres de aquello que escapa a la cuestión metafísica “¿qué es?”. Eso porque para Derrida la mujer no es pasible de ser encontrada según un modelo conocido “por el concepto o por el saber, aun cuando no se pueda impedir de buscarla” (Derrida, 2013: 50).

Rompiendo con las dualidades, también surge en el análisis de los textos de Nietzsche la figura de la mujer de época, que no se prende a la creencia de la castración y tampoco a la anticastración ya que la verdad-castración es un problema de categoría masculina que se confina en el “desdoblamiento metafórico del velo”, de aquello que se piensa que debe ser arrancado y revelado, en los términos de cierto objetivismo del *falocentrismo* (2013: 40). Para el filósofo, lo que se aprehende es que la mujer está en el registro del simulacro —donde el lugar de la castración no se determina— por tratarse de una marca de lo *indecible*, o sea, de una no-marca, de una *huella*.

A pesar de todo, tal época marcada por la mujer es también marcada por su propio escepticismo ya que “se interesa tan poco por la verdad, cree tan poco en ella que su propia verdad ni siquiera le concierne” (2013: 43). Es a partir de los paradigmas de hombre que se construye la creencia en un discurso sobre la mujer; ese mismo hombre que tiene confianza en su discurso sobre la mujer es quien cree en la verdad de la mujer, en la mujer-verdad. Es contra tal marca que el feminismo también se opone. Sin embargo, para el filósofo, justamente en esa doblez de la historia los feminismos avientan una inversión de la jerarquía de los opuestos, hecho que coincide con “la inversión de la condición masculina por la femenina”. Dicha inversión le parece más un gesto logocéntrico, ya que “el feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad”, es decir, con toda “la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan”. En su entendimiento “el feminismo quiere la castración - también de la mujer”. Y, justamente por eso, “pierde el estilo” (2013: 44).

Entender la lógica de la *deconstrucción* como un discurso filosófico en la posmodernidad no es simple. Pero probemos lo imposible en las márgenes de las varias interpretaciones que el propio filósofo sugiere para los textos de la filosofía. El feminismo —así nombrado en sus vertientes revolucionarias— sería para él igualmente *logocéntrico*, puesto que no consigue caracterizar los trazos de la dimensión femenina. A Derrida dichos trazos le parecen refractarios a la verdad impuesta culturalmente, un *indecidible*, una *différance*. En sus propios términos,

[L]a mujer es contradictoriamente dos veces el modelo... Modelo de la verdad, goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa lo que la hace interesante, se convierte en el modelo, buen modelo esta vez, o mejor aún mal modelo en tanto que buen modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista (2013: 47).

En esa lógica derridiana —que se evade de la forma tradicional de interpretar y leer los textos que, a su vez, reinterpretan la realidad— esa supuesta mujer no puede ser categorizada, justamente por situarse en un plano anterior, el plano de lo *indecidible*.

No obstante, ¿cómo repensar la crítica derridiana a los feminismos de los años 1970 delante de los cuales se coloca y sobre los cuales teje análisis en *Espolones*? En entrevista a Christie McDonald ([1981]1997), Derrida observa que hay un “feminismo reactivo” (*a ‘reactive’ feminism*) histórico, y es sobre dicho feminismo que el texto del propio Nietzsche trata y no sobre la mujer o las mujeres. En las variantes interpretativas y paradójales del texto surgen las críticas a un solo modelo feminista que priorice luchas por demandas ([1981] 1997: 28-29). ¿Estaría el filósofo tomado el feminismo justamente por el signo y sus significados por él aprehendidos como fijos y no sujetos a la *danza* de los tiempos? Pasemos también a las nuevas posibilidades de lectura.

## > II. Lectura histórica

Las teorías de la *deconstrucción* se iniciaron a mediados de la década de 1960, justamente cuando se lanzan las primeras corrientes feministas de la segunda Ola. Pese, sin embargo, que sus métodos de cuestionamiento son diferentes y solamente a lo largo de los años —específicamente en los años 80— se fueron aproximando. Veamos las posibilidades interlocutoras entre *deconstrucción* y teorías feministas.

Bien se sabe que si el historicismo no responde más las cuestiones actuales, por lo menos habría apuntado dos problemas relevantes: la cuestión de la analogía entre historia y verdad, y la cuestión de la situación de las mujeres en el mundo histórico-cultural. Si la verdad histórica parecía poder medirse por el contorno de observación de los acontecimientos históricos, cierta relativización de la historia de la verdad entonces se pronunciaba. De la misma manera, si para algunos filósofos, de Platón a Hegel, el enigma de la verdad del propio existir histórico era algo a ser enfrentado, lo que apuntan tanto las variantes feministas cuanto la *deconstrucción* es que la contingencia de la historia equivale a una verdad que no es más que el propio fluir histórico.

---

Las mujeres, entonces representantes de su propia historia en la contemporaneidad, se convierten —en su pluralidad racial, social, política y de género— en fuente de cuestionamiento de su significado en la cultura y, aun cuando en su fugacidad axiológica en el mundo de hombres sus hechos y logros puedan parecer inexpresivos, es en su actuar y hacer que cierta verdad histórica se presenta, conforme ya fue analizado en otros textos, específicamente en M. G. Santos (2014: 131). Existe también el enfrentamiento posmoderno de las críticas a la categoría de mujer delante de la discontinuidad de los significados y con la imposibilidad de la unicidad del signo. Kristeva, Gayatri Spivak, entre otras, remiten a tales cuestiones (Butler, 1992: 76).

Muchos modelos culturales y políticos y sus correlatos simbólicos se convierten en blanco de discusiones y críticas por parte de asociaciones y movimientos constituidos exclusivamente por mujeres, justamente en las décadas de 1960 y 1970. Tomar para sí la palabra y el control de la propia identidad —aun cuando se encuentre en continua revisión— se convierte en un factor de representación en cuanto fracción real de los estereotipos propuestos por la tradición. En ese momento, no se puede desconsiderar el valor político-cultural de las variantes de la *Segunda Ola Feminista*, que reinventan modos discursivos de lenguaje y provocan su visibilidad política mediante manifestaciones públicas.

En el siglo XX, bases interpretativas feministas problematizan las relaciones establecidas entre *identidad* y alteridad, como tópicos mutables y no estancados, como formas racionales constitutivas de la existencia subjetiva. Con el gradual abandono en la contemporaneidad de la visión esencialista sobre sujetos y subjetividades, se supera la idea de un sujeto tomado apenas como agente racional, unitario y transparente y, sobre todo, dotado de estabilidad. Pero el transitar de los feminismos de luchas, esfuerzos y conquistas, no es proeza simple de ser problematizada y sintetizada como pauta de enfrentamiento de teorías filosóficas posmodernas.

En los años 60 y 70, las varias corrientes feministas asumen la acción y, por medio de actitudes colectivistas y revolucionarias, llaman a las mujeres para una participación real en la reconstrucción de la sociedad, como se percibe en los textos de Germaine Greer, Shulamith Firestone, Betty Friedan, Kate Millett, entre otras. En un primer momento, Firestone, por ejemplo, invocó las diferencias biológicas entre mujeres y hombres para explicar el sexismo y traer a las pautas de discusiones marxistas cuestiones centrales de opresión, considerando que el conflicto entre los sexos era la forma más básica del conflicto humano y fuente de las demás formas, incluyendo la lucha de clases. Firestone focaliza en la biología las raíces de las diferencias entre los sexos (Fraser, Nicholson, 1992, p. 17-19), concepción contra la que —en la posmodernidad— surgen críticas, pues no se puede explicar el sexismo cultural y la opresión femenina mediante una única causa.

Sin embargo, no se debe desconsiderar el impacto y la intensidad dialógica de la *Segunda Ola* para las críticas feministas. También en términos histórico-conceptuales las feministas anteriormente citadas tienen en común el hecho de ser lectoras de Simone de Beauvoir, especialmente de *El Segundo sexo* (1949), pronunciándose sobre algunos de sus aspectos teóricos, a partir de los cuales reivindican la “descolonización” de la mujer (*la ‘décolonisation’ de la femme*), tal como propone Beauvoir en *Tout compte fait* (1972). Conforme escribe Beauvoir en sus memorias, si



---

hay un punto que ninguna feminista coloca en duda es que “la mujer sea fabricada por la civilización, y no biológicamente determinada” (*Que la femme soit fabriquée par la civilisation et non biologiquement déterminée*). Al fin y al cabo —como entiende Pamela Abellon (2014)—, en Beauvoir ya se concibe que “la humanidad es una idea histórica y los existentes se definen por su situación” (2014: 115).

De hecho, la década de 1970 se revela como un momento histórico en que la lucha por el derecho a que las mujeres sean oídas políticamente posibilita a los movimientos feministas una amplitud de cuño universal. Según Robin Morgan (1993: 63), aquella es la época de reformulación del papel desempeñado por la mujer, que antes debía mostrarse siempre bella, pasiva y apolítica, como una “cosa delicada” (*a delicate thing*). Esa nueva consciencia alcanza las instituciones-clave de la sociedad, como el casamiento, la educación de los hijos, las prácticas sexuales y los modelos de comportamiento. De la misma manera, en los años 70 surgen las manifestaciones de las mujeres negras, desilusionadas con el carácter sexista de esos años 60. Sus reivindicaciones vinculan imperialismo y racismo, como en los discursos activistas de Angela Davis, lo que las aleja de los movimientos de las mujeres de clase media (Davis, 2006: 134). También se proyecta el grupo *Radicalesbians* criticando la vigilancia sexual de todas las mujeres y, conforme Anne Koedt, se define en términos de una real liberación de la mujer, como la solución de problemas causados especialmente por las imposiciones sexuales de los hombres (Koedt, 1973: 23).

Los diversos perfiles de identidad promovidos por las diferentes corrientes feministas traen a escena la profundidad paradójica de sus propuestas, como entiende Roberta Pace (2010). No pudiendo restringirse a una teoría pero modelándose como un horizonte de pensamiento referente a varias corrientes y distintas aproximaciones conectadas por las experiencias concretas (sobre todo políticas), se proyectan como un movimiento auto reflexivo que llega hasta el siglo XX (Pace, 2010:4). Sin embargo, si las bases teóricas dan sentido epistemológico a los hechos, son los movimientos sociales y políticos —específicamente revestidos de preocupaciones por la situación diversificada y siempre conflictiva de las mujeres en la cultura— que posibilitan su entrada en la historia y en las acciones políticas colectivas. Si las teorías de la *deconstrucción* interpretan dichos cambios histórico-culturales, es bajo el impacto de análisis y de conocimiento de mudanzas de orden político, social y comportamental que se proyectan nuevas prácticas intelectuales.

En medio a tales cuestiones históricas, ¿cómo interpretar las dificultades de la filosofía en tratar los feminismos? Y específicamente en los márgenes de la *deconstrucción*, ¿cómo repensar el lugar que la mujer, el feminismo, los feminismos ocupan en las críticas a la metafísica de la presencia? Retomemos, pues, las sendas de Derrida en *Espolones*, para buscar una relación también con la filosofía de Judith Butler.

#### Lectura interpretativa

Las posibilidades interpretativas de la filosofía de la *deconstrucción* llevan a pensar la posmodernidad en el campo filosófico y político-cultural. En ese sentido, tomo los primeros textos de Judith Butler, abordando su pensamiento especialmente bajo la óptica de una relectura de la

*deconstrucción* que reconduce el filosofar a nuevos caminos y concepciones. El objetivo es tanto relacionar la filosofía de Butler y la de Derrida, cuanto verificar en qué medida su relectura ayuda a entender la respuesta de éste a los movimientos feministas de los años 70. Al fin y al cabo, fue él quien nombró el feminismo como “pérdida de estilo” y como una “operación por la cual la mujer se quiere parecer al hombre” (Derrida, 2013: 44). Resta preguntarnos si habría alguna coherencia en esa afirmativa, de qué manera puede valorarse y si el filósofo no estaría siendo simplemente irónico en relación a los textos de Nietzsche. O sea, ¿se está delante de un metalenguaje que retoma sus alternativas discursivas para problematizar, por medio de un texto, el alcance de sus posibilidades textuales?

Como un diferencial del discurso feminista de finales de la década de 1980, Butler retoma tópicos de la concepción de identidad de una supuesta “La Mujer”, aprisionada en formulaciones discursivas dualistas con sección entre sexo y género. Se sabe que la distinción entre esos dos términos tiene como punto de partida la idea de que el sexo es natural y el género es una construcción social que reproduce un modelo dual, que en mucho se asemeja a la díada criticada por Derrida: la de *significante* y *significado*. Butler disloca de la concepción de género el juicio de que el mismo derivaría del sexo, y discute el alcance de dicha distinción entre los términos para comprenderla, así, como descabellada y tendenciosa.

La afirmación de que el género es para la cultura como el sexo para la naturaleza —adoptada inclusive por el feminismo en los años 70, tal como en los textos de antropología de Sherry B. Ortner (1979: 95-120)— no se compatibiliza con las tesis de Judith Butler. Según ella, en *El género en disputa*,

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, (1990) 2007: 55).

En el original en inglés, los términos parecen más radicalmente exhaustivos, “*perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all*” (Butler, (1990): 9-10).

Esta lectura crítica de Butler sobre las teorías de género —considerando la vivencia en el interior de los movimientos feministas (2007: viii) — remite a la afirmación de Derrida al indicar que la diferencia entre el significado y el significante “se desvanece en su propia producción” en la medida en que el significado funciona como un significante (*s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production. Le signifié y fonctionne toujours déjà comme un signifiant*) (Derrida, [1967] 1974: 16).

Butler entiende que la distinción entre sexo y género no condice con las propias tesis de ciertas variantes feministas de los años 70. Si para las teorías feministas el género es la interpretación cultural del sexo, no queda claro cuál es el mecanismo de dicha construcción (*what is the manner or mechanism of this construction?*) (Butler, 2007: 10). Y si hay una construcción, ¿estaría bajo el impacto de “cierto determinismo de significados de género inscriptos en cuerpos

---

anatómicamente diferenciados” (“*on anatomically differentiated bodies*”), o será que puede darse de maneras distintas permitiendo, incluso, transformaciones a lo largo del tiempo, sin caer en la creencia de que el género sea preciso y fijo, tal como lo concebían las teorías de que la biología era el destino? Si fuera así, la cultura sería el destino final del género y no la biología (*nor biology, but culture, becomes destiny*) (2007: 11).

Butler afirma que es posible que el sexo haya sido siempre el género (“*Indeed sex, by definition, will be shown to have been gender all along*”), (2007: 11). Dicha afirmación nos lleva a entender que la diferencia entre sexo y género no existe realmente como tal, ya que no se dispone más de una esencia del sujeto de cuyo sexo natural adviene un género específico. Tal como Derrida cuestionó el signo como conductor de la unidad natural entre significante y significado (Derrida, 1967: 26), Butler replica el vínculo entre sexo y género como supuestamente natural (Butler, 2007: 12), lo que nos posibilita también releer las críticas derridianas a los feminismos de los años 70.

Según Carla Rodrigues (2012) las teorías que defienden la *identidad* propiciada por el género —asumido como un constructo cultural— y no por el sexo —tomado como algo natural, crean una aproximación entre *género, esencia y sustancia*. Para esta autora habría en esa relación una “unidad metafísica” semejante a la concepción de la lingüística que aprisiona el par significante y significado dentro de la distinción sensible e inteligible en la que la tradición filosófica siempre se firmó (2012: 159). Así, cuando Derrida reconoce el valor de lo *indecidable* —desmontando la unidad del signo— también concibe una posibilidad crítica a la metafísica y a las filosofías del sujeto. Según Rodrigues, lo que Derrida denota sobre el signo es que no hay significado que sustente el significante, y que el sentido es un efecto constituido por una cadena de significantes (2012: 150). En ese sentido, en el análisis del feminismo por medio del texto de Nietzsche, Derrida estaría proponiendo una relectura también del feminismo de su tiempo y de su representación de lo femenino en la cultura, más allá de los márgenes estancados, con un significado único de proyectos e intenciones. Igualarse al hombre —en el caso de que esta hubiera realmente sido la propuesta feminista— no sería algo válido para el discurso feminista, pues implicaría revestirse de características específicas que son objeto de réplica. No pudiéndose decidir entre ser aquello que se repele o ser algo tradicionalmente criticable, al feminismo solo le restaría lo *indecidable*, lugar de intensidad y profundidad. Esta parece ser la propuesta derridiana, el encuentro de otro lugar y no el *esto o aquello* definidos *a priori* por la tradición. Un lugar de la *differánce* en que aporías y paradojas no serían evitadas.

De forma correlativa, Butler busca deshacer la estructura binaria entre sexo y género y realizar un gesto de deconstrucción, incluso de los proyectos de los movimientos feministas hasta el comienzo de los años 90. Como Derrida, ella critica tanto la cultura en sus deformaciones morales e históricas, cuanto las corrientes feministas que, por más que contesten las verdades escritas y normalizadas, aún se fijan en estándares dualistas de sexo y género, significante y significado. Butler reconoce que no existe una *identidad* de género sustentando las expresiones de género, y entiende que la identidad es “performativamente” constituida. El género es una identidad fugaz que se sustenta en el tiempo por medio de una repetición estilizada de actos, siendo también la ilusión de un “yo” marcado por actitudes que se vinculan a los estigmas de un género que siendo así se proyecta.

---

Como pondera Rodrigues, con la proposición de género como performance, Butler rechaza el peso metafísico de la identidad (de género). Si no hay identidades que precedan el ejercicio de las normas de género, solamente su actividad constante y forzada creará las normas. Es la reiteración de tales normas que promueve lo que, en el pensamiento de la deconstrucción, es llamado de “doble gesto”. La repetición de las normas como performance ocurre siempre al mismo tiempo en que sobreviene la posibilidad de soltarlas, de tornarlas ni verdaderas ni falsas (2012: 150-151). Si la verdad interna del género es una fabricación y si el verdadero género es una fantasía instituida e inscrita sobre la superficie de los cuerpos, parecería entonces que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino solamente reproducidos como efectos de verdad de un discurso sobre la identidad primaria y estable (*but are only produced as the truth effects of a discourse of primary and stable identity*) (Butler, 2007: 186).

Dicha formulación *indecidible* —tal como se vislumbra en la expresión “ni verdaderos ni falsos”— está presente en la fórmula discursiva “ni eso ni aquello”, frecuente en el pensamiento de Derrida. En su aceptación de signos de doble valor, el autor busca contradecir la lógica tradicional que se fija en los principios de *identidad* y, sobre todo, en el principio del *tercer excluido*, lo que nos remite a la expresión de la lógica “o esto o aquello”. En la comparación con el pensamiento de Butler, lo *indecidible* nos lleva a reconocer nuevas identidades que no se conforman a las normas de estabilidad cultural en términos de cierta política sexual.

El hecho de que la realidad del género se cree mediante performances sociales continuas significa que las propias nociones de sexo esencial y de masculinidad o femineidad, verdaderas o permanentes, también son constituidas como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género y las posibilidades performativas de proliferación de las configuraciones de género fuera de las estructuras restrictivas de la dominación masculina y de la hegemonía heterosexual (*heterosexual hegemony*) (Butler, 2007: xiii). Los conceptos de “performativo” y “actos de habla” —tal como se presentan en John Austin— realzan las correlaciones temáticas, según el entendimiento de María Luisa Femenías (2003). Así Butler “intenta fugarse de la trampa de la *metafísica de la sustancia*” (2003: 80). No obstante, Butler no está releendo a Derrida o Austin para copiarlos; su lectura, además de crítica, objetiva la subversión de un orden productor de identidades paradigmáticas, heterosexuales y poco abiertas a las diferencias y alteridades. En ese sentido, tanto Derrida como Butler releen la tradición no para destruirla sino para que pueda deconstruirse y reverse de múltiples y amplias perspectivas; ese es el tono variado de la posmodernidad. Ambos critican las teorías feministas de los años 60 y 70, ciertamente no para destruir su sentido y valor, sino para suscitar nuevas posibilidades de lectura de su alcance de *subversión* a las normas que deben ser transgredidas en respeto a la alteridad que preside a todos (Butler, 2007: 189).

A partir de sus análisis críticos de los feminismos del final del siglo XX pueden repensarse las críticas derridianas en *Espolones*. Si la mujer escapa de aquello que merece ser rechazado —la verdad absoluta y estancada en sí misma— ella misma abre las puertas a lo *indecidible* de la cultura. De esta manera, ninguna teoría feminista podría abolir esa no-verdad que la mujer o varias figuras de mujer y de feminismo traen en sí.

---

La gran cuestión es saber cuánto los feminismos apuntan para los impases reales de la cultura. Sin duda, el feminismo da la tónica de cambios paradigmáticos pos años 60. La filosofía y las varias ciencias que pasan a leer sus abordajes teóricos sufren la influencia de su impacto, inaugurada la posmodernidad. Lo que Butler propone es investigar —en el centro de la filosofía feminista— los efectos de producción de sentido en la temporalidad de prácticas de jerarquías, exclusiones, homofobias y discursos de verdad (Butler, 2007: viii). En las páginas finales de *Gender Trouble*, ella aborda el problema de la política feminista en esos términos. Como consecuencia de la división de los sexos y de la configuración cultural de los géneros, le parece relevante problematizar la política feminista y sus exclusiones (Butler, 2007: 192). Es preciso ir más allá de la simple constatación de la falacia de las distinciones de sexo y género, operando con la deconstrucción de identidades taxativas y fijas y reconociendo la alteridad como la intención de no damnificar las diferencias.

Además de eso, las varias corrientes feministas no pueden desconsiderar el necesario confronto con la normatividad y con el surgimiento de nuevos sujetos con los cuales tropiezan en la práctica democrática política, ampliando los propósitos del feminismo que pasa a ser leído y nombrado en plural, en la configuración de nuevos espacios políticos. La propuesta innovadora de Butler no se propone solo deconstruir el género, sino que representa un esfuerzo continuo para incluir en ese nuevo espacio político democrático a las diversas minorías sociales, raciales y, claro, todas aquellas aún sometidas a los dictámenes de género y sexo, a fin de que la identidad de género se revele como “una ficción reguladora” (*“as a regulatory fiction”*) (2007: 192).

Butler también trae al escenario filosófico-político los cambios en torno al concepto de vulnerabilidad después del 11 de setiembre de 2001. Toda la presumida seguridad del Occidente se fragiliza delante de la propia insensatez, tornando necesaria la búsqueda de las raíces de la violencia y la comprensión de la vulnerabilidad de la condición humana en su dimensión corpórea. La preocupación con la complejidad corpórea recorre toda su obra ya que entiende que los cuerpos tienen una dimensión pública y política, tal como se puede leer tanto en *Bodies that Matter* cuanto en su discurso en Washington Square Park, en 23 de octubre de 2011, delante de los estudiantes y simpatizantes del movimiento *Occupy Wall Street*.

Pero no podemos olvidarnos que su punto de partida está en sus estudios sobre las mujeres, los distintos feminismos y las teorías sobre la cuestión de género. Butler apenas expande sus formas discursivas para problematizar formas de protección necesarias para los inúmeros modelos de vida humana, tal como se puede leer en *Precarious Life* (2004). Si la gran cuestión de la posmodernidad va al encuentro de los problemas de la vulnerabilidad, los recorridos de los feminismos propician llaves de lectura para la actualidad, leyendo también el *ethos* de las mujeres orientales y musulmanas y la propia fragilidad de cuerpos que se desagregan en el campo de exportaciones democráticas. La gran cuestión actual de Butler es exactamente el alcance —dentro de la filosofía feminista— del tema de la vulnerabilidad del ser humano, siempre sometido a las presiones normativas, aun viviendo en los márgenes de la ley.

Su herencia derridiana la lleva a rever pautas filosóficas de lenguaje, de ética y de comunicación, tal como lo anuncia en el artículo dedicado a Derrida, escrito en ocasión de su muerte, el 9 de

octubre de 2004. El contraste con la *différance*, con la diferencia sexual y con los modos mediante los cuales los posestructuralistas se confrontaron con las variantes feministas, influyen la relectura que Butler realiza de Derrida y con nuevas miradas ella percibe el terreno corrosivo de la diferencia como punto de revisión teórica y de distintos enfrentamientos con la realidad. Otros espacios de indefinición, de reconocimiento de las exclusiones, de críticas a las bases heteronormativas y heterosexuales de la cultura hacen posible que tanto Butler como Derrida reconozcan los límites discursivos y busquen un no-lugar, un lugar de la no-verdad y del género imposible en las telas de la *deconstrucción* que impele a nuevas demandas tanto en campo filosófico cuanto en la vida más allá de la textualidad.

---

## > Bibliografía

- » Abellón, Pamela (2014). “La filosofía de Aristóteles en la dimensión regresiva analítica del método progresivo-regresivo de *El Segundo Sexo*”, *Sapere Aude*, n° 9, Belo Horizonte, PUC Minas, pp. 89-120. Disponible en <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7515/6647> [Última consulta: 23/02/15]
- » Aristóteles (1973). *Metafísica*, trad. de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril cultural (Os Pensadores).
- » Beauvoir, Simone de (1972) *Tout compte fait*, Paris, Gallimard.
- » Butler, Judith (2011). “Speaks at Washington Square Park 23. Oct. 2011”. Disponible en <http://www.occupywashingtonsquare.org/archives/107; 23> [Última consulta: 13/02/15].
- » Butler, Judith (2009). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London- New York: Verso.
- » Butler, Judith (2008). “Vulnerabilità, sopravvivenza”, *Kainos rivista di critica filosofica on line Nudità*, n° 8. Disponible en <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html> [Última consulta: 23/02/15].
- » Butler, Judith (2007). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London: Routledge.
- » Butler, Judith (2004). “Jacques Derrida”, *London Review of Books*, n° 6, p. 32. Disponible en <http://www.lrb.co.uk/v26/n21/judith-butler/jacques-derrida> [Última consulta: 23/02/15].
- » Butler, Judith (1992). “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, en Nicholson, Linda J. (Org.) *Feminismo/ pós-modernismo*, traducción de Márgara Averbach, 1992, pp.75-95.
- » Continentino, Ana Maria Amado (2004). “Derrida e a diferença sexual para além do masculino e feminino”, en Duque-Estrada, Paulo César (Org.) *As margens. A propósito de Derrida*, São Paulo: Loyola, pp. 73- 85.
- » Derrida, Jacques (2007). *Força de Lei. O Fundamento místico da autoridade*, trad. de Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Martins Fontes.
- » Derrida, Jacques (2004). “Qu’est-ce que la déconstruction?”, *Le monde*. Le monde, mardi 12 octobre 2004, III.
- » Derrida, Jacques, McDonald, Christie V. ([1981]1997). “Choreographies. Interview”, en Holland, Nancy J. (Edit.) *Feminist interpretations of Jacques Derrida*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, pp. 23-41.
- » Derrida, Jacques ([1978] 2013). *Esporas. Os estilos de Nietzsche*, trad. Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo, Rio de Janeiro: Nau.
- » Derrida, Jacques ([1978]1997). *Espolones, Los Estilos de Nietzsche*, traducción de M. Arranz Lázaro, Valencia: Letra e.
- » Derrida, Jacques ([1967]1974). *De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit (Critique)
- » Derrida, Jacques ([1967] 2014). *A Escritura e a diferença*, trad. M.B.Marques Nizza da Silva et. al., São Paulo: Perspectiva.
- » Derrida, Jacques (1974) *Glas: que reste-t-il du savoir absolu?* Paris: Galilée.
- » Derrida, Jacques (1986) “La loi du genre”, en Derrida, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, pp. 249-387.
- » Davis, Angela (2006). “Politics and prisons: an interview with Angela Davis”, *Impulso*, Piracicaba, n° 43, Vol. 17, pp. 127-138.

- » Femenías, María Luisa (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- » Fraser, Nancy; Nicholson, Linda J. (1992). "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo", en Nicholson, Linda J. *Feminismo/posmodernismo*, trad. Mária Averbach, Buenos Aires: Feminaria, pp.7-29.
- » Koedt, Anne (1973). *Radical Feminism*. New York: Times Books.
- » Lacan, Jacques ([1966] 1999). *Écrits*, Paris: Seuil.
- » Madrid Ramírez, Raúl (2001). "Derrida y el nombre de la mujer. raíces deconstructivas del feminismo, los estudios de género y el Feminist Law", *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, n.º 5. pp. 403-430. Disponible en <http://ruc.udc.es/xmlui/bitstream/handle/2183/2139/AD-5-17.pdf?sequence=1>
- » [Última consulta: 18/02/15].
- » Morgan, Robin (1993). *The word of a woman*, London: Virago Press.
- » Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial.
- » Ortner, Sherry B. (1979). "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?", en Rosaldo, M. Zimbalist e Lamphere, Louise, *A mulher, a cultura e a sociedade*, trad. de Cila Anker e Rachel Gorenstein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp .95-120
- » Pace, Roberta (2010). "L'eredità dei femminismi: la pluralità dei soggetti", en Pace, Roberta, *Identità e diritti delle donne. Per una cittadinanza di genere nella formazione*, Firenze: Firenze University Press (Premio FUP. Tesi di dottorato, 13).
- » Rodrigues, Carla (2012). "Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida", *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, n.º10, pp.140-164. Disponible en <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/viewFile/2328/2031/> [Última consulta: 13/02/15].
- » Santos, Magda Guadalupe dos (2014). "O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos", en Borges, Maria de Lourdes; Tiburi, Márcia (Org.) *Filosofia: machismos e feminismos*, Florianópolis: Editora UFSC, pp. 129-162
- » Todorov, Tzvetan (1982). *La Conquête de L'Amérique, la question de l'autre*, Essai, Paris: Éditions du Seuil.
- » Yeatman, Anna (1992). "Una teoría feminista de la diferenciación social", en Nicholson, Linda J. (comp.) *Feminismo/posmodernismo*, trad. de Mária Averbach. Buenos Aires: Feminaria, pp. 53-74.