



## EXCLUSIONES DE GÉNERO: CRÍTICA DE LA VITA ACTIVA EN HANNAH ARENDT <sup>1</sup>

Donovan Adrián Hernández Castellanos <sup>2</sup>

Quien no es agente de la historia padece sus efectos.  
*Nicole Loraux, Las experiencias de Tiresias.*

Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos.  
*Hannah Arendt, La condición humana.*

Las relaciones entre el pensamiento de Hannah Arendt y los diversos feminismos contemporáneos han estado caracterizadas por la tensión y la ambivalencia entre dos “proyectos” políticos aparentemente heterogéneos y contrapuestos entre sí, razón por la cual las *diferencias* que trabajan ambos “proyectos” han dejado su marca en las estrategias de lectura y formas de apropiación que buscan articular las experiencias de la lucha feminista con algunos conceptos políticos que nos ha legado la pensadora de origen judeoalemán<sup>3</sup>. La herencia que el nombre de Arendt convoca pone ante nosotros una fenomenología de lo político que conforma un horizonte de *problematizaciones* todavía latente, sobre todo porque hay buenas razones para sospechar que éste horizonte hace invisible el lugar y el cuerpo de las mujeres en la experiencia fundante que aparece en textos como *La condición humana* y *¿Qué es la política?*, ambos de 1951. Pero de ser así, ¿cómo se explica entonces que el feminismo siga haciendo un uso productivo de este pensamiento? O si se prefiere, ¿por qué regresamos *en nombre del feminismo* a la ontología política de Hannah Arendt, si las categorías que la constituyen son excluyentes desde el comienzo? ¿Será que el estatuto de las

---

<sup>1</sup> Este texto es parte de un proyecto más general sobre la revisión del vocabulario político en Occidente desde una perspectiva genealógica, realizado por el proyecto “Alteridades y exclusiones” PAPIIT IN400309.

<sup>2</sup> UNAM, PAPIIT IN400309. crudez2000@yahoo.com.mx

<sup>3</sup> Hablamos de “proyectos” en la medida que es posible identificar una “común identidad” de objetivos entre las diversas etapas que caracterizan el pensamiento vivo de Hannah Arendt, por una parte, y, por la otra, siempre que sea posible agrupar las diversas estrategias feministas, plurales y diferenciales en su genealogía. Probablemente, como ha sostenido Elisabeth Roudinesco, habría que distinguir diversas etapas de *formación* del feminismo a partir del siglo XVIII; distinguiendo entre el feminismo jurídico-político de Condorcet, Olympe de Gouges, Etta Palm y Madame Roland; el feminismo bélico-político de Théroigne de Méricourt y Claire Lacombe; y el feminismo *sans-culotte* de las jacobinas durante la Revolución francesa. Ninguno de ellos comparte una matriz generativa necesariamente idéntica, pero forma parte de las diversas estrategias que ha adoptado el “feminismo” a partir de la Ilustración. Por estas razones ponemos el acento sobre la *diferencia* en el origen del feminismo, entendiendo el término *diferencia* en su sentido derrideano. Abordo la genealogía del feminismo ilustrado en mi ensayo “Amazona en tiempos de revolución, Théroigne de Méricourt” que será publicado en el libro colectivo Platas Benítez, Viridiana y Leonel Toledo (coords.), *Filósofas de la Modernidad y la Ilustración*, actualmente en prensa. Remito al lector a ese ensayo para una argumentación pormenorizada en torno al tópico anterior. Para una caracterización adecuada de las tensiones entre la ontología fenomenológico-política de Arendt y el feminismo, es recomendable el siguiente ensayo: BENHABIB, SEYLA. **La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt**, en FINA BIRULÉS (comp.). **Hannah Arendt. El orgullo de pensar**. Barcelona: Gedisa. 2000. Sobre la fenomenología en Arendt: ESPOSITO, ROBERTO. **¿Polis o comunitas?** En la misma compilación.



mujeres, tal y como es teorizado en aquellos libros, consiste en ser sujetos denegados o en ser el “exterior” que determina y constituye la esencia de lo político? Si esto fuera así, ¿la exclusión arendtiana reproduciría una *represión* sistémica más fundamental, como por ejemplo la exclusión de que es objeto el “operador femenino” en el régimen falocentrista de la metafísica? Finalmente ¿A qué o a quiénes deja fuera de nuestra comprensión ésta ontología política? ¿Cuáles son las razones de este olvido?

Creo que algunas de estas preguntas pueden poner en marcha una investigación genealógica sobre el concepto de lo político que ha gobernado el pensamiento occidental, con la finalidad de mostrar cuáles son los procedimientos excluyentes que permiten que la violencia de género se reproduzca en las instituciones democráticas, en las políticas públicas y en la denegación reiterada de la autonomía de las mujeres sobre su propio cuerpo. Probablemente es así como Jacques Derrida entendió el uso y el ejercicio de la estrategia *deconstructiva*. “Deconstruir” el discurso de lo político sería, en este sentido, pensar la genealogía estructurada de los conceptos que lo conforman siguiendo sus trazas textuales, pero al mismo tiempo implicaría un ejercicio de lectura desde un exterior incalificable por el discurso político para determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte.<sup>4</sup>

Quisiera proponer el siguiente argumento como una hipótesis de lectura: en los textos de Hannah Arendt, las “mujeres” designan uno de los posibles exteriores impensados por su complejo

---

<sup>4</sup> DERRIDA, JAQUES. **Posiciones**. España: Pre-textos, 1977, 12 p. Cabe preguntarse quiénes o qué estarían interesados en que la exclusión de lo femenino se siga reproduciendo de manera reiterada y continúe caracterizando el estatuto de algunas instituciones que forman parte de la vida política cotidiana. En México la represión de la autonomía de las mujeres y de los derechos reproductivos –por ejemplo, a suspender el embarazo–, fue trazada oficialmente en algunos estados de la República y en instituciones del gobierno federal, de las cuales el caso del estado de Veracruz, con un importante historial negativo en cuanto a la igualdad de género, fue el más sonado en la política mexicana; por desgracia no es el único. Considero que el sujeto patriarcal que reproduce la exclusión doméstica en el ámbito público es un sujeto reproducido, a su vez, de manera institucional, por medio de diversos dispositivos políticos y sociales, tales como la escuela, los medios de comunicación, e incluso los usos coloquiales de la lengua que tienden a *naturalizar* la diferencia de sexo y género como un hecho y no como una *producción performativa de su maquinaria enunciativa*, según han mostrado Michel Foucault y Judith Butler por su parte. Como veremos más adelante, aunque Hannah Arendt nunca haya puesto en duda la división sexual del trabajo, su categoría de acción, leída más allá de Arendt e incluso contra Arendt, nos permite reposicionar los “cuerpos generizados” de hombres y mujeres, y poner en cuestión la división sexual del trabajo que está a la base de su concepción de lo “público” como lugar de lo político, y lo “privado” como espacio de la violencia, el mandato y la reproducción del género humano. Para regresar a la pregunta que encabeza esta nota, sobre qué o quiénes están interesados en la reproducción de este esquema segmentario y jerárquico una respuesta no sorpresiva radica en afirmar que el propio *dispositivo* político heterosexual es *quien* o *lo que* está interesado en la exclusión del operador femenino. Ello no implica convertir un conjunto de relaciones en un sujeto, sino mostrar que son los *propios procedimientos políticos, jerárquicos y verticales los que producen al sujeto del que se pretenden derivar en términos lógicos, históricos y referenciales*. Esta perspectiva nos permite ver que la exclusión es sistémica, pero que es posible armar resistencias conjuntas apoyadas sobre la agencia colectiva que pongan en cuestión el propio *dispositivo de género* y no sólo los episodios epifenomenales, como hasta ahora han hecho en su mayoría las políticas públicas que se autoproclaman con perspectiva de género. En realidad estas políticas públicas institucionalizan la subordinación que dicen combatir, y perpetúan el estado de vulnerabilidad sistémica que deberían atacar a través de estrategias de invención de lo político.



sistema de enunciados, que permite, a la vez que imposibilita, el establecimiento y la clausura identitaria de sus propias categorías políticas; pero esta exclusión, aunque es sistémica, muestra que lo femenino se produce a través de actos y agenciamientos colectivos que permiten la eventual ruptura de las categorías que remiten el lugar de las mujeres al espacio de lo pre-político, es decir, al espacio privado de la *labor*.

En este sentido, a la pregunta general sobre si lo político se constituye a partir de la exclusión de lo femenino, podemos contestar desde Hannah Arendt de forma negativa puesto que la *acción* permite redistribuir el lugar de lo sensible y el campo de las apariencias, o si se prefiere de las relaciones *entre los diversos* que caracterizan a lo político, donde nos reconocemos y nos distinguimos unos a/de otros<sup>5</sup>. En este sentido las experiencias del feminismo y el pensamiento político de Arendt comparten un suelo común, siempre que, en palabras de Joan Scott, “nuestra última versión durante el siglo XX insiste en que todos los feminismos del pasado demandaron igualdad o diferencia y que uno de estos elementos fue (y sigue siendo) parte de una estrategia más exitosa que otras.”<sup>6</sup> Toda la cuestión está en saber en qué consiste una estrategia fallida y en qué consiste una estrategia exitosa, pero ¿cómo saberlo? ¿Cómo podemos medir la mejoría al interior de las diversas estrategias feministas?

Creo que esta pregunta presupone un problema de traducción, no sólo entre un idioma y otro, sino también entre una experiencia de lo político como la de Hannah Arendt y una experiencia que delimita el campo de acción del feminismo hoy día. Preguntemos por ejemplo, ¿los derechos reproductivos pueden clasificarse dentro del concepto de *labor*, tematizado por Arendt? Dicho de otra manera, ¿la *labor* puede abrir un campo problemático, en sentido positivo, para la *acción*? ¿Puede esta inscripción abrupta entre dos nociones antagónicas permitir la redistribución de los lugares de lo *público* y lo *privado*?

Esta inscripción de la *labor* en el campo político fue pensado por Hannah Arendt en términos del “auge de lo social”, y de la paulatina imposición de los asuntos y problemas que competen al ámbito económico que, en su compleja topología de la *vita activa*, corresponden a lo privado. De manera importante lo que aquí llamamos inscripcionalidad de la *labor* en el campo de la *acción*, es la marca del biopoder moderno que teorizó Michel Foucault en los años setenta. Para el francés, el biopoder traza el umbral mediante el cual la vida, las tecnologías destinadas a desarrollarla y a incrementar o disminuir el volumen de las poblaciones europeas, entra en el campo

<sup>5</sup> ARENDT, HANNAH. *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós. 1997. 45 p.

<sup>6</sup> SCOTT, JOAN W. *Only paradoxes to offer*. French feminists and the rights of man. Estados Unidos: Harvard University Press. 1996. 1 p.



de las estrategias políticas de las sociedades modernas, sustituyendo el viejo derecho soberano de *hacer morir y dejar vivir* por el de *hacer vivir y dejar morir*. El biopoder entonces se realiza como gestión del cuerpo colectivo constituido performativamente como “población”. Este dispositivo se encuentra a la base de los racismos de Estado, sobre los que también reflexionó Hannah Arendt<sup>7</sup>.

Sin embargo Arendt no concibió esta nueva forma de inscripcionalidad de la *zoé* en medio de la *polis* como un problema que pone en cuestión las categorías clásicas y normativas de la política moderna. Por el contrario, en sus términos, “el auge de la sociedad acarreó la simultánea decadencia de la esfera pública y de la privada”<sup>8</sup>. Entiéndase bien, la inscripción de la *vida* en este pasaje y su caracterización como *labor privada reproductora de la humanidad*, no son cuestionadas, es decir, que *la división sexual del trabajo* y su visibilidad no sólo son corruptoras de la esfera pública sino que traen consigo la decadencia de la política como tal, y diluyen la posibilidad de distinguir nítidamente entre lo público y lo privado; distinción que se encuentra a la base de cualquier forma de pensar lo político en su sentido propio, más acá de la metáfora y de la hipérbole a la que se someten estas conceptualizaciones arendtianas cuando debemos describir el ejercicio del poder como tecnologías y estrategias biopolíticas; de las que, por cierto, forman parte la lucha por los derechos reproductivos y la aspiración a la autonomía por parte del feminismo.

En su densa arquitectónica conceptual, *La condición humana* parece sugerir que la pre-condición para decidir qué es lo político y lo que lo constituye no es otra que la exclusión *ontológicamente anterior* de lo que no es político y lo que es pre-político; o entre aquello que *debe* mostrarse en público, en el reino fenomenológico de las apariencias puestas a los ojos de todos los diversos, y lo que debe permanecer oculto a la vista de los demás (exclusión que no resulta inocente si pensamos que, de acuerdo con la ontología política de Arendt, sólo lo que posee apariencia a los ojos de la pluralidad es realmente existente). En el siguiente pasaje la autora insiste de nueva cuenta en que la Época Moderna ha destruido la posibilidad de esta pre-condición de lo político:

La distinción entre las esferas pública y privada, considerada desde el punto de vista de lo privado más bien que del cuerpo político, es igual a la diferencia entre cosas que deben mostrarse y cosas que deben permanecer ocultas. Sólo la Época Moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto bajo las condiciones de la intimidad; pero resulta sorprendente que desde el comienzo de la historia hasta nuestros días siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana lo que ha necesitado mantenerse oculto en privado, cosas todas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> FOUCAULT, MICHEL. *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI. 2005. 167 p.

<sup>8</sup> ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 2005. 284 p.

<sup>9</sup> ARENDT, HANNAH. *Ídem*, 87 p. Por otra parte, este pasaje sobreentiende la diferenciación entre Edad Moderna – que, científicamente, comienza desde el siglo XVII y finaliza en el siglo XX- y el Mundo Moderno que, políticamente,



Pero el feminismo ¿no ha mostrado que es justo esta política del cuerpo la que *produce la diferencia sexual* como una justificación para reiterar la exclusión de las mujeres de la política ciudadana y de la toma de decisiones colectivas? Aunque Hannah Arendt no lo diga expresamente, parece que todas las “cosas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida” incluyen algo más que el mero metabolismo, implican, sin lugar a duda, la naturalización de la división sexual del trabajo que se mantiene como la pre-condición para distinguir entre lo que es público y lo que es privado en nuestra ontología política, y esta distinción vuelve a naturalizar dos *topoi* que sólo se mantienen discursivamente, presentándolos como diferencias que se encuentran en las *propias cosas*, inscritas en ellas y manifiestas para todos.

Ésta función referencial del lenguaje es la que engaña a nuestra pensadora cuando trata de justificar la exclusión de todos aquellos que no importan dentro del espacio político. Pero ¿será entonces que *La condición humana*, texto donde se piensa la política sobre el modelo de la ciudad-estado griega, reproduce la exclusión de los esclavos, las mujeres, los niños y los privados de derechos que se ocupan de la reproducción de la vida material en el campo de lo privado? Sea como fuera, la descripción de Arendt deja sin analizar esta economía tan particular en la que lo público (y la propia esfera de lo político) dependen estrictamente de lo no-político o, más bien, de lo que explícitamente es despolitizado, mientras sugiere que solo recurriendo a otro marco de poder tendríamos la posibilidad de describir la injusticia económica y el desamparo político de los que

---

se caracteriza por el “auge de lo social” y por haber inventado formas de destrucción masiva como la bomba atómica. Como se lee en la página 34 de éste mismo texto, “el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y se presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad.” Estas líneas debieron ser leídas por Giorgio Agamben como la declaración de la nueva era del biopoder, tal como él lo entiende. Por lo tanto la hipérbole que implicaría pensar desde Arendt el poder sobre la *zoé* designa ese nuevo campo de problemas que delimitan la experiencia contemporánea. Hablamos de hipérbole toda vez que en el pensamiento de Arendt es imposible extraer una reflexión sobre la biopolítica, ya que, como hemos visto, la irrupción del cuerpo, de la sexualidad, de la *labor* y de los derechos reproductivos ponen en jaque sus propias categorías de la *vita activa*, divididas en tres: labor, trabajo y acción. El hecho de que algo como la biopolítica pueda ser pensado hoy día significa que esta topología de lo político debe ser cuestionada a partir de las diversas tecnologías del cuerpo y de la teoría de la performatividad del género, como una serie de actos reiterados, según ha sostenido exitosamente Judith Butler recientemente. Si el género es un acto *estilizado* y circunscrito a un campo de expectativas sociales, con una *temporalidad socialmente definida*, entonces el género y la sexualidad como formas de la *acción* pueden poner en crisis el modelo hegemónico patriarcal y heterosexual del dispositivo de género, mediante performances transgresoras y una nueva micropolítica del cuerpo. La *labor* entonces no debe ser naturalizada como algo pre-político, sino activamente reinscrita en el campo de la *acción* entre los diversos, para visibilizar los procedimientos que históricamente han coadyuvado a producirla como una forma disminuida de la agencia, o a inscribirla en sistemas de exclusión activamente desarrollados en nuestras formaciones sociales capitalistas. El género como acción, como performatividad, es un argumento arendtiano convertido en hipérbole por Judith Butler para describir el mecanismo que incorpora en los individuos la supuesta “identidad natural” del sexo y del género masculino y femenino; de esta forma tanto el género heterosexual como el queer, y las formas de travestismo serían una forma de actuar el género que permite la inteligibilidad social, bajo condiciones opresivas.



depende la política oficial, reproduciéndolos una y otra vez como parte de los esfuerzos de autodefinición nacional.<sup>10</sup> Por eso puede escribir acerca de estas víctimas invisibilizadas por la *polis*:

Apartados estaban los trabajadores, quienes “con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida”, y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era “laboriosa”, dedicada las funciones corporales.<sup>11</sup>

Para Arendt, el hecho de que las mujeres y los trabajadores hayan activado movimientos emancipatorios “casi” en el mismo momento histórico, debe ser leído como un signo de que la Edad Moderna ya no considera necesario que las funciones “corporales” de una vida dedicada a la *labor* deban ser escondidas. Pero ello, ¿no es un signo más bien de que las “funciones corporales” están irreversiblemente inscritas en las relaciones de poder que saturan la vida de sus víctimas? ¿Puede lo público constituirse como tal sin que alguna población quede relegada a lo privado y, por consiguiente, a lo pre-político? ¿No resulta esto completamente inaceptable para cualquier visión política radical y democrática?

Pero es la propia Arendt quien nos da la solución, en la medida que son “los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, (quienes) experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos”<sup>12</sup>. De tal forma que la política pone de manifiesto una suerte de *aisthesis*, de sensibilidad ante lo común, que realiza el reparto *isonómico* de los agentes; pero también donde los agentes pueden redistribuir el espacio de lo sensible y las categorías que brindan inteligibilidad a los propios actores a los ojos de los demás. Creo que los diversos feminismos son agenciamientos de este tipo, que producen “efectos intranquilizadores” capaces de poner en jaque la división sexual del trabajo, y, con ello, de

<sup>10</sup> BUTLER, JUDITH y Gayatri Spivak. **¿Quién le canta al Estado-nación?** Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós. 2009. 54 p.

<sup>11</sup> ARENDT, HANNAH. **La condición ....** 87 p. Pero, ¿qué queda cuando se ha dejado de lado el aspecto de la alteridad y el del *krátos*? Las mujeres en la historia de las ciudades griegas son reducidas a un *adúnaton*, esposas de ciudadanos, pero no-ciudadanas al igual que los esclavos. Nicole Loraux ha demostrado que entre los viejos relatos de la *stásis*, es decir, de la guerra civil o de las guerras de sedición internas a la propia *polis* se establece un vínculo estructural con las mujeres: éstas figuran como guerreras siempre que el orden político es fracturado por la presencia amenazadora de un enemigo interior (facciones radicalizadas) o por el enemigo que, desde fuera de la *polis*, planea destruir un modo de vida “autóctono” como el de la democracia ateniense. Por ello las figuras de la alteridad griega, al ser despojadas del *krátos* o al ser desempoderadas, son no-ciudadanas que padecen la guerra en sus propias carnes. La historia civil conserva registro de sus acciones, pero un registro denegado e incidental que introduce nuevos juegos textuales en sus discursos políticos capaces de suspender momentáneamente la tiranía gramática del Mismo, es decir, los relatos de guerra victoriosos del *aner*. Para una revisión de las relaciones entre el *operador femenino* y la *stásis* véase: LORAUX, NICOLE. **Las experiencias del Tiresias**. Lo femenino y el hombre griego. Buenos Aires: Biblos. 2003. 259-284 pp.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 32 p.



incrementar las semánticas de la acción y de la performatividad de los cuerpos sociales. De esta forma, como decíamos, lo “femenino” o, mejor, el “operador femenino”<sup>13</sup> con la retoricidad que pone de manifiesto, muestran que el proceso identitario de clausura de lo político y de sus categorías sobre sí mismo es, en sentido estricto, imposible, puesto que se encuentra a cada instante trabajado por la *diferencia de sí* desde el interior de su compleja arquitectónica. El “operador femenino” constituye la *diferencia* y el exterior del propio texto arendtiano, que al trabajarlo desde el interior de sus dispersas estrategias y juegos textuales, impide que su lectura sea unívoca y que la designación de los sentidos, los significados y las referencias prolifere y se disemine indefinidamente. El texto de Arendt así como nuestro propio presente biopolítico se encuentran, pues, por-venir<sup>14</sup>; lo cual obliga a ampliar el significado de sus categorías, como la de *acción*, a través de estrategias de apropiación, reapropiación y exapropiación, ellas mismas plurales y transidas por la *diferencia*. Si se quiere ello podría obligarnos a replantear algunas preguntas con total rigor, como por ejemplo, ¿Qué hacemos cuando leemos textos de “filosofía” desde un interés “político”? ¿Qué es leer? ¿Es una tarea “pura” sin contexto, o es una forma de apropiarse, incluso violentamente, de la palabra del otro para obligarla a decir lo que oculta? ¿Cómo se logra eso? ¿Qué significa que un texto -el de Arendt aquí- tenga y pueda contar con un por-venir?

De entrada significa que debemos poner en cuestión el presupuesto según el cual la política excluye el campo de los que se encuentran privados de derechos, del trabajo impago y de la

---

<sup>13</sup> ¿Lo político se constituye a partir de la exclusión de lo femenino?, se preguntaba una escéptica Nicole Loraux en el siglo XX. Junto a ella los diversos feminismos estratégicos reconocen el etnocentrismo consignado en esta interrogante. Habrá entonces que leer la historia de lo político a partir de la *exclusión estructural* de lo femenino. Pero, conviene preguntarnos, ¿ello nos obliga a asumir la existencia de una feminidad específica o un conjunto de valores que hayan sido escritos a partir de diversas historias o descripciones que puedan ser asociadas con las mujeres como grupo? ¿La categoría de lo femenino mantiene un significado independiente de las condiciones histórico-políticas de opresión frente a las cuales ha sido formulada? La historiadora y antropóloga de la Grecia clásica había desplazado esta pregunta lejos del terreno de la metafísica, al mostrar que *lo femenino* no responde a una teorización naturalista sino a su estatuto de operador discursivo, de carácter necesariamente retórico. Lo femenino, en este sentido, menos que a una esencia sedimentada en los cuerpos individuales, justificadora de jerarquías falocéntricas, obedece a *efectos performativos* que se instrumentalizan a partir del uso colectivo de la lengua; uso cargado, como sabemos, de una fuerza política capaz de administrar el cuerpo poblacional y de repartirlo en dos grandes campos instaurados elípticamente; en ellos las figuras de lo masculino y lo femenino funcionan como máquinas enunciativas, reguladoras de lo común, e incluso productoras del *dispositivo* que llamamos género. La *apariencia de sustancia* sería un efecto *performativo* del discurso y la norma de género, su realidad estaría creada por *performances* sociales; por lo tanto las ideas mismas de un sexo esencial, de una verdadera o constante masculinidad o feminidad, están también constituidas como parte de una estrategia por la cual el aspecto performativo del género queda encubierto.

<sup>14</sup> Entendemos el concepto o la noción de por-venir, como resulta evidente, en su significación derrideana. Para el pensador franco-argelino el por-venir posee una estructura performativa que se pone en marcha desde su mero acto enunciativo. Como promesa, el por-venir se instala en el presente bajo las modalidades de la acción que, hoy, aquí y ahora, anuncian un futuro sin relaciones de violencia falocéntricas, por ejemplo, y en donde lo político y las semánticas de la acción pongan en entredicho la naturalidad de lo femenino y lo masculino. Las estrategias feministas son, en este sentido, un ejemplo de políticas del por-venir; pues pertenecen al registro del *acontecimiento* y del anuncio de que lo mejor está todavía por ser inventado por las próximas generaciones.



humanidad apenas legible o ilegible. “Esta humanidad espectral, privada de peso ontológico, que no pasa las pruebas de inteligibilidad social requeridas para ser mínimamente reconocida, incluye a todos aquellos cuya edad, género, raza, nacionalidad y estatus laboral no solo los descalifica para la ciudadanía, sino que los *califica activamente* para convertirse en sin-estado.”<sup>15</sup> Si, como dice uno de los epígrafes de Nicole Loraux que encabeza nuestro texto, quien no es agente de la historia padece sus efectos en la medida que no cuenta y es convertido en una “vida saturada” por las relaciones de poder que lo excluyen e invisibilizan, por razones de raza, de género y de etnia, entonces una buena forma de encarar estas políticas segregacionistas de la alteridad podría ser pensar de nueva cuenta *lo que hacemos*.

Conviene pensar el género como una forma de acción, de performatividad, que regularmente oculta su génesis. Así, como sostuvo Judith Butler, cuando el feminismo declara que “lo personal es político” sugiere, al menos en parte, que la experiencia subjetiva no sólo es estructurada por la existencia de configuraciones políticas, sino que repercute en las mismas y a su vez las estructura<sup>16</sup>. De tal forma que es falso sostener que el ámbito de la *labor* no pueda ser re-politizado e inscrito en el campo de lo político gracias a estrategias de expropiación del vocabulario público, para mostrar cómo se han producido estos segmentos de tal forma que las mujeres, o el conjunto de prácticas que delimitan para nosotros “qué es ser mujer” históricamente, resultan activamente producidas como los objetos de una exclusión reiterada por el dispositivo de género heterosexual; e implica, al mismo tiempo, poner en cuestión los mecanismos de normalización de esta hegemonía de género.

En este sentido la frase de Agamben sirve como testimonio de las dificultades por las que actualmente atraviesan el feminismo y la teoría del biopoder contemporáneo, que, creo, se dirigen a un enemigo común, por cuanto el ejercicio de los derechos reproductivos es una idea que pone coto a las categorías tradicionales de la teoría política, al mostrar que parte de la noción de autonomía en nuestros días debe pasar por la admisión de libertades que atañen a los cuerpos generizados socialmente. Por lo anterior, “el hecho de que la investigación de Arendt no haya tenido prácticamente continuidad y el de que Foucault pudiera emprender sus trabajos sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, constituye todo un testimonio de las dificultades y de las resistencias con que el pensamiento iba a tener que enfrentarse en este ámbito.”<sup>17</sup> Aunque no he podido desglosar todas las consecuencias de este camino, al menos espero haber contribuido a la discusión

---

<sup>15</sup> BUTLER, JUDITH y Gayatri Spivak. Op. cit. 53 p.

<sup>16</sup> BUTLER, JUDITH. **Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista**. 301 p.

<sup>17</sup> AGAMBEN, GIORGIO. **Homo sacer**. El poder soberano y la nuda vida. Madrid: Pre-textos. 1998. 12 p.



en este respecto. Creo que esta es una veta fundamental que los estudios feministas deben explotar de manera mucho más ardua que hasta el día de hoy.

*Bibliografía:*

AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.

ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, HANNAH. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.

BENHABIB, SEYLA. *La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt*. Termo in: BIRULÉS, FINA. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000. 97-115.

BIRULÉS, FINA. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.

BUTLER, JUDITH Y GAYATRI SPIVAK. *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Barcelona: Paidós, 2009.

BUTLER, JUDITH. *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. Termo In: DEBATE FEMINISTA. Año 9, vol. 18, octubre 1998. 296- 314 pp.

DERRIDA, JACQUES. *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. 1977.

ESPOSITO, ROBERTO. *¿Polis o comunistas?* Termo In: BIRULÉS, FINA. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000. 117-129 pp.

FOUCAULT, MICHEL. *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2005.

HERNÁNDEZ CASTELLANOS, DONOVAN ADRIÁN. *Amazona en tiempos de revolución: Théroigne de Méricourt*. Termo In: BENÍTEZ PLATAS, VIRIDIANA y LEONEL TOLEDO (coords.) *Filósofas de la Modernidad y la Ilustración*. México: en prensa.

LORAU, NICOLE. *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

SCOTT, JOAN W. *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Estados Unidos: Harvard University Press, 1996.