

U

N

I

V

*deconstrucción*  
E

R

S

*feminismo*

A

L

*traducción*

E

Étienne Balibar

POSFACIOS

Jacques Lezra, Iván Trujillo  
& Francisca Gómez



PÓLVORA  
EDITORIAL

S

# **UNIVERSALES**



**PÓLVORA  
EDITORIAL**

---

Av. Luis Thayer Ojeda 95, of. 510, Providencia,  
Santiago de Chile.

[www.polvoraeditorial.cl](http://www.polvoraeditorial.cl)

[contacto@polvoraeditorial.cl](mailto:contacto@polvoraeditorial.cl)

---



**ÉTIENNE BALIBAR**

UNIVERSALES

*Feminismo, deconstrucción, traducción.*

1ª Edición, Santiago: Pólvara ed., 2021. 270 p.;  
14 × 21,5 cm.

**ISBN: 978-956-9441-40-0**

**ISBN DIGITAL: 978-956-9441-46-2**

**DISEÑO EDITORIAL Y PORTADA**

Camila González S.

**CORRECCIÓN DE ESTILO**

Gonzalo Geraldo

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme Gabriela Mistral d'aide à la publication, a bénéficié du soutien de l'Institut Français du Chili.  
Esta obra, publicada en el marco del Programa Gabriela Mistral de ayuda a la publicación, contó con el apoyo del Institut Français du Chili.



© 2021, Pólvora Editorial

Diagramación digital: ebooks Patagonia  
[www.ebookspatagonia.com](http://www.ebookspatagonia.com)  
[info@ebookspatagonia.com](mailto:info@ebookspatagonia.com)

**Étienne Balibar**

**UNIVERSALES**

*Feminismo, deconstrucción, traducción*

\*

Traducción y posfacios de  
Jacques Lezra, Iván Trujillo & Francisca Gómez



**PÓLVORA**  
EDITORIAL

# Índice

## **ADVERTENCIA PRELIMINAR**

## **EQUIVOCIDAD DEL UNIVERSAL**

## **RACISMO, SEXISMO, UNIVERSALISMO.**

## **RESPUESTA A JOAN SCOTT Y JUDITH BUTLER**

Racismo y sexismo: ¿una sola “comunidad”?

La institución y la función discriminatoria de lo universal

“Esencia humana”, “normalidad” y “diferencias antropológicas”

## **CONSTRUCCIONES Y DECONSTRUCCIONES DEL UNIVERSAL**

Primera conferencia

Segunda conferencia

## ***SUB SPECIE UNIVERSITATIS:***

## **DECIR EL UNIVERSAL EN FILOSOFÍA**

Estrategias de disyunción

Estrategias de subsunción

Estrategias de traducción

## **DISCUSIÓN CON ALAIN BADIOU SOBRE EL UNIVERSALISMO**

## **UNA NUEVA QUERELLA**

Diferencias antropológicas y subjetividad “humana”

El deseo de saber

Tres aporías de la universalidad

“Las lenguas se hablan”

## **POSFACIOS**

Jacques Lezra. Malêtre: del axioma de la traducción

Iván Trujillo. Universalidad, violencia, ficción.

Entre dialéctica y deconstrucción

Francisca Gómez. Forzar la igualibertad.

La fragilidad de la ciudadanía como institución política

## Advertencia preliminar

*Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*, es el título que hemos escogido para este libro de Étienne Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, cuya traducción amigablemente nos ha confiado y que ahora presentamos a los lectores de habla castellana. Los tres últimos términos de este título sin duda no agotan la variedad de temas, tópicos y autores que aborda este texto, pero sí constituyen puntos de intensidad dentro de su decurso. Sobre todo, porque son términos que este libro trata a plena conciencia como designando en principio instancias que deberían resultar problemáticas para todo intento de enunciación del universal. En este sentido, y para ralentizar toda maniobra de salida rápida de problemas con cuya complejidad Balibar nos confronta sin evasivas, hemos querido contribuir con tres comentarios al final del libro y que ponen de relieve algunos de los alcances relativos al modo en que Balibar trata estos temas.

Esta traducción, a tres voces, se urde entre Los Ángeles y Valparaíso, llevándonos cosa de dos años; dos últimos años que han estado atravesados por acontecimientos que vuelven extremadamente urgente las reflexiones propuestas en este libro. A las rebeliones sociales contra el racismo del nacionalismo blanco en los Estados Unidos y contra treinta años de consenso neoliberal en Chile, se sumó la pandemia del coronavirus, la que, si su gestión política contribuyó a impedir la reelección del ahora expresidente Trump, no ha impedido en Chile que un



proceso constituyente se abra camino en medio del gobierno del presidente Piñera. Para Balibar, el universal de la comunidad no es nunca igual a sí mismo. Por eso no se puede rechazar sin apelación al universalismo por sus compromisos con una historia, con una geografía y una cultura determinada. Este libro vincula los discursos universalistas con la equivocidad de lo universal. Con el hecho de que, si bien toda enunciación de lo universal está situada en un marco geográfico e histórico que lo afecta en su forma y en su contenido, esta enunciación es menos un factor de unificación que de conflictos entre seres humanos y consigo mismos. Porque lo universal es contradictorio, porque da lugar a una dialéctica sin fin preestablecido, somos universales siendo singulares, es decir siempre manteniendo una relación de malestar con las formas, instituciones, discursos y prácticas que nos inscriben en los límites de una comunidad.

Algunas palabras sobre la traducción. Porque se trata de un conjunto de ensayos y conferencias concebidas originalmente en inglés, no hemos dejado de consultar la versión del libro en inglés *On Universals. Constructing and deconstructing community* (Fordham 2020). Cuando Balibar cita un texto en alemán, por ejemplo de Marx, hemos optado por traducir la cita tal y como él mismo la consigna para preservar sus opciones de traducción. No obstante hemos incorporado las traducciones al castellano respectivas. En la medida en que ha sido posible, hemos incorporando en las notas las referencias en castellano.

Finalmente, agradecemos a Étienne Balibar por brindarnos su apoyo para esta traducción y a Editorial Pólvora por la edición de este libro. También a Javier Pavez por hacer una revisión pormenorizada de sus notas.

Los traductores  
Valparaíso, Chile; Los Ángeles, California  
Febrero 2021

# Equivocidad del universal

Esta obra recopila una serie de ensayos y conferencias que abarcan un período de un poco más de diez años, que cada vez concebí como la búsqueda de una misma investigación. Llegó el momento, me parece, no para darle una “conclusión”, sino para probar su continuidad y complementariedad. Para hacer esto, los he adaptado al francés (ya que habían sido redactados en inglés, en diversas circunstancias que indicaré más adelante), los he uniformado y a veces completado (particularmente, con algunas referencias indispensables).

Su objetivo es plantear como problema nuestra concepción del *universal*, para contribuir a la clarificación de los debates sobre el sentido y el valor del *universalismo*. Esta noción, discutida calurosamente hoy en día (podríamos hablar de una “querrela del universalismo” como antes, a propósito del humanismo) no podría ser unívoca, debe ser *pluralizada*, o más bien *diferenciada*, por dos razones cuyo conjunto produce una dialéctica sin fin establecido: por una parte, toda *enunciación del universal* (por ejemplo, los “derechos del hombre”) está situada en un marco geográfico e histórico (que podemos llamar: una civilización) que la afecta en su forma y contenido; por otra parte, la enunciación del universal no es tanto un factor de unificación de los seres humanos, como de *conflicto entre ellos y con ellos mismos*. Digamos que ésta sólo une dividiendo. Todavía hace falta intentar poner un poco de orden en esta equivocidad del universal, que a la vez

engendra el extravío de los discursos universalistas y ayuda a formular la exigencia que los atraviesa.

El corazón de este trabajo está constituido por dos largos ensayos que intentan una problematización original de las contradicciones del universal, y por consiguiente, de su dialéctica. En uno, resultado de conferencias dictadas en 2005 en los Estados Unidos, “Construcciones y deconstrucciones del universal”, me apoyo esencialmente en Hegel y en su posteridad (hasta Derrida) para desplegar la noción de una universalidad conflictual, pasando de la enunciación a la dominación, y de ésta a la subjetivación de los portadores del universal que miden el ser de la comunidad con el ideal de universalidad. En el otro, resultado de mi contribución a una investigación internacional de la revista *Topoi* sobre las tareas de la filosofía contemporánea (2006), examino la articulación del problema de la *universalidad* con aquel de la *universidad*, y describo las tres grandes estrategias desarrolladas por los filósofos modernos (de Spinoza y Hegel a Wittgenstein, Quine y Benjamin) para pensar *sub specie universitatis*: disyunción, totalización, traducción. La figura del conflicto hegemónico, discutida en los primeros ensayos, se encuentra así proyectada en el interior del discurso filosófico por medio de su institución característica (que habrá circunscrito la práctica de los filósofos durante más de tres siglos), pero también confrontada con sus alternativas y relativizada en su alcance especulativo. Totalizar lo pensable no es la única manera de universalizarlo.

Estos ensayos están enmarcados en dos “discusiones”, en las que me enfrenté a las posiciones y a las objeciones de autores contemporáneos que defendieron —entre otras— una posición diferente a la mía, a la cual, no obstante, pido prestadas preguntas y nociones para mí importantes: en particular a Alain Badiou, Judith Butler y Joan Scott (pero también evoco ahí formulaciones de Barbara Cassin,

Dipesh Chakrabarty, Françoise Duroux, Jean-François Lyotard, Giacomo Marramao, Jean-Claude Milner, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Gayatri Spivak y Michael Walzer).

Finalmente, en un *après-coup* redactado especialmente para este volumen, intento precisar nuevamente, lo que a mi parecer forma el carácter esencialmente paradójico de la idea de universalidad, tanto en su construcción teórica como en sus aplicaciones prácticas, enumerando (sobre la base de las discusiones precedentes) *tres aporías*, relativas al “mundo”, al sujeto colectivo (el “nosotros” y sus “otros”), a la comunidad política (la “ciudad” o “ciudadanía”), cuyo conjunto confiere a la *nueva querrela de los universales*, de los cuales somos sus participantes, su carácter indisociablemente filosófico y político. Y trato de articularlos con otros temas que han llegado al primer plano de mi trabajo filosófico en estos últimos años, en particular el de las diferencias antropológicas y el de la traducción desigual de las lenguas que “se hablan” entre sí. A la noción de un *multiversum* que se situaría, no más acá sino *más allá de la unidad*, se puede hacer corresponder al nivel de los individuos la figura de un sujeto *cuasi-transcendental*, para quién la cuestión ontológica que lo constituye, al mismo tiempo que lo condena a errar, es precisamente la de la multiplicidad de las diferencias de lo humano. De esta noción creo, junto con otros, que el complejo de las prácticas de traducción entre idiomas provee el modelo más verosímil.

De allí este título, como una interrogante más que como una tesis: *Universales (Les universels)*. Porque necesariamente hay muchos que se entienden entre ellos en muchos sentidos; es decir, se dividen (*pollakhôs legomena*), y cuya serie no se ha acabado (*infinita infinitis modis*). Y porque nosotros mismos *somos “universales”*, singulares cada vez, en la relación incómoda [*malaisée*] por definición que mantenemos con las formas, las instituciones, los discursos y las prácticas que nos

inscriben en las fronteras de las comunidades de donde recibimos nuestras palabras y nuestros lugares.

# Racismo, sexismo, universalismo

## Respuesta a Joan Scott y Judith Butler<sup>1</sup>

Hace algunos años publiqué dos textos en los cuales enunciaba proposiciones relativas a las paradojas y ambigüedades del concepto de universalismo. No, es importante precisarlo de inmediato, para recomendar su abandono, descalificarlo moral y políticamente, sino para plantear la pregunta por su construcción, su transformación, su permanente refundación.

En el primero,<sup>2</sup> intenté mostrar que es imposible trazar una línea de demarcación neta entre las dos nociones aparentemente antitéticas de racismo y de universalismo (o declarados como tales por la mayor parte de los discursos “antirracistas”, cuyo fondo común y casi oficial es el *humanismo* ético). Exponía que “universalismo y racismo son *contrarios determinados*, lo que hace precisamente que cada uno afecte al otro desde el interior”.<sup>3</sup> De manera que un elemento de universalidad y de universalismo antropológico (cierta concepción de la *esencia humana* o del *modelo humano*) sigue trabajando en la constitución de los discursos racistas modernos (que jerarquizan los tipos o los grupos humanos en función de su relación diferencial con esta esencia y ese modelo), lo mismo que un elemento de discriminación, incluso de exclusión genérica, siempre está asociado a la constitución de una idea general del hombre que *identifica* sus características o los valores fundamentales y les confiere así una función normativa.

En el segundo de estos textos,<sup>4</sup> intenté aplicar un esquema de análisis inspirado en Lacan (la tripartición de lo real, lo imaginario y lo simbólico) a lo que me parecía como la *equivocidad intrínseca* de la noción del universal o de la universalidad. Estudié en su oposición y su interdependencia lo que llamé una “universalidad real” (la interacción de individualidades y comunidades en un mismo “mundo”, o en una misma “mundialización”, pero también su distribución en lugares desiguales, en relaciones de dominación, de “mayoría” y de “minoría”), y luego una “universalidad ficticia” (la constitución de normas éticas por medio de las cuales, en toda comunidad institucional, la identidad de los sujetos es reconocida socialmente e interiorizada por ellos mismos), finalmente una universalidad “ideal” o “simbólica” (en la cual, las pertenencias comunitarias son puestas en tela de juicio, no por una idea de la humanidad, sino debido a una reivindicación de igual libertad, o de emancipación de las clases en lucha contra las diversas formas de la dominación). Fue entonces cuando tomé el ejemplo del feminismo y de lo que, con una terminología que tomé prestada de Jean-Claude Milner, llamé, siguiendo a Françoise Duroux, la “clase paradójica” de las mujeres, para mostrar cómo una reivindicación de este tipo puede ser llevada a la vez por un grupo determinado, o más exactamente por una diferencia determinada, y, sin embargo, concernirle a toda la sociedad, ya que esta diferencia tiende a subvertir, reconstituir sobre otras bases, la relación política misma (que en las sociedades modernas, lleva en particular el nombre de *ciudadanía*).<sup>5</sup>

Ahora bien, sucede que estas dos series de proposiciones, desfasadas entre sí, pero que tendían siempre a problematizar las relaciones del universal y de la comunidad (*Allgemeinheit* y *Gemeinwesen*, se dice en alemán, lo que inmediatamente hace resaltar lo cercano de

las dos nociones), o incluso de la identidad y la diferencia, han dado lugar a dos tipos de utilización que de alguna manera las han enfrentado unas contra otras. Desfasadas entre sí, especialmente en la medida en que unas tendían más bien, a propósito del racismo, a describir el lado negativo del universalismo considerado como una positividad histórica; mientras que las otras, a propósito de los movimientos de emancipación y principalmente del feminismo, tendían a conceptualizar la negatividad infinita que confiere al universalismo su capacidad de subversión política. Porque enfrentadas, al menos han sido privilegiadas alternativamente por lecturas que no sacaban de ellas las mismas consecuencias teóricas.

Estos efectos contrastados me parecieron tanto más interesantes por cuanto procedían en particular de teorías feministas comprometidas en la reflexión y en la acción para una transformación de la ciudadanía, y a través de ella, de la institución misma de lo político en las democracias contemporáneas. Me encontré así, obligado a comprometerme con mayor seriedad en el problema de la construcción del universal. Específicamente, debí reexaminar el problema de la articulación entre una crítica del particularismo, del comunitarismo y de las discriminaciones, y el reconocimiento del valor de las diferencias, así como sus implicaciones antropológicas. Parecía que no nos podíamos contentar con yuxtaponer un cuadro negativo y un cuadro positivo. Estos son algunos de los primeros elementos de este nuevo examen que quisiera proponer hoy, comenzando por dar breves indicaciones sobre las discusiones a las que me acabo de referir.

En uno de los ensayos reunidos bajo el título *Excitable Speech. A Politics of the Performative*,<sup>6</sup> "Sovereign Performatives", fechado en 1995, Judith Butler se refirió a mi ensayo "Le racisme: encore un universalisme", preguntándose si la tesis que ahí se desarrolla, aquella de



una presencia del racismo en el centro de las “nociones corrientes” (o dominantes) de la universalidad, podía conciliarse con un uso político, normativo, de lo universal para legitimar la represión por parte del Estado de los “discursos de odio” (*hate speech*), racistas y sexistas, que reclaman ciertos teóricos y teóricas “radicales”, frecuentemente juristas de formación, utilizando, en particular, una categoría de performatividad que les permita borrar la distinción entre los *discursos* seguidos de efectos (por ejemplo, los insultos racistas y sexistas) y los *actos* (principalmente los actos de violencia y de discriminación). Judith Butler sostiene que si bien las formas dominantes, institucionales del universalismo están vinculadas con representaciones racistas y sexistas, como yo lo había propuesto, no se puede presumir un *consenso* sobre los valores universalistas (como la igualdad) para encargar al Estado la eliminación de las violencias verbales que estigmatizan las minorías. Pero debemos reconocer al mismo tiempo, una “vulnerabilidad” que afecta irreduciblemente a la relación de los individuos con el lenguaje común del que no son los amos, y poner en obra estrategias para revertir el discurso de agresión racista y sexista, preparando la extensión de la universalidad a los grupos o comportamientos descalificados, y cuestionando su función de naturalización normativa de las diferencias.

Por su lado, en la introducción de su obra histórica y política *Only Paradoxes to Offer*,<sup>7</sup> Joan W. Scott acercó su propia defensa a favor de un “universalismo pluriversalista”, fundado en la historia del feminismo moderno y de las contradicciones de la ciudadanía a la francesa, al uso que yo había hecho de la idea de “clase paradójica” y de una universalidad ideal que tiende más bien a *transformar* la comunidad como tal, más que a integrar tal o cual “minoría” en la comunidad *dada* de los

ciudadanos —especialmente cuando la minoría en cuestión está conformada por la mitad de la humanidad—:

La paradoja que estudia este libro es la que nace de la coexistencia, en el interior del discurso republicano, de dos universalismos contradictorios: el individualismo abstracto y la diferencia sexual. Cualesquiera que hayan sido las especificidades de sus reivindicaciones [...] las feministas debían luchar contra la exclusión y por el universalismo apelando a la diferencia de las mujeres —la misma que, en primer lugar, había conducido a su exclusión.<sup>8</sup>

Pero esto sólo es posible si las mujeres, disociando la idea de diferencia de sexo (en inglés: *gender*) de aquella de particularidad o de esencia “genérica” de las mujeres, aparecen en su reivindicación de paridad con los hombres como verdaderas representantes de un ideal de libertad y de igualdad fundador de la ciudadanía, ideal a la cual ésta, históricamente, ha sido incapaz de mantenerse fiel.

Estas dos lecturas me honran, pero a la vez me desconciertan. Sin duda no conviene forzar su oposición, ya que convergen ampliamente para denunciar la colusión de la discriminación con el universalismo abstracto o, si se quiere, “burgués”. Pero es innegable que éstas apuntan filosóficamente en dirección opuesta. Y si éstas pueden hacerlo, es porque los textos a los que hacen referencia comportan ellos mismos una innegable ambivalencia. La cuestión es saber si esta ambivalencia no está más que en la expresión, lo que señalaría su insuficiencia, o si reside en la cosa misma, lo que marcaría su complejidad. Butler me hace decir que *la universalidad no puede instituirse sin excluir*, entonces se contradice necesariamente a sí misma. Scott me hace decir que *toda exclusión está expuesta a la impugnación* de aquellos (o aquellas) que vuelven contra sí mismos sus propios principios. Mientras que el punto de

vista de Butler es el del *sujeto* y las estrategias de sujeción o de resistencia que se cruzan en él, el punto de vista de Scott es el del *ciudadano* (o más bien de la ciudadana) y de la manera en que su institución opera la transcripción, o quizás, incluso la formulación de los “derechos del hombre”. Como mínimo, esta ambivalencia requiere una clarificación. Ésta confirma la idea que el universalismo no podría estar ordenado de manera simple, ya sea por parte de las instancias de dominación (como tienden a hacerlo las teóricas de la diferencia y del derecho a la diferencia), ya sea por parte de las instancias de liberación (como tienden a hacerlo las teóricas de la igualdad y del progreso de la igualdad), sino que constituye más bien, como yo lo había propuesto, el “lugar de la lucha” contra la dominación estructural y la violencia que ésta provoca. Pero ésta plantea el problema de saber cómo aplicar en la práctica un principio de *decisión* que diferencia al universalismo o permite elegir circunstancialmente entre sus usos. Y a la vez, plantea la cuestión filosófica de saber si la deconstrucción de la evidencia o de la simplicidad aparente de los discursos universalistas no remite a oposiciones que serían *más originarias*, o *más determinantes*, que las del universalismo y el particularismo, o del universalismo y la discriminación. Particularmente, pienso en una oposición de la universalidad como “inclusión” o “integración” (que designé en otro momento como universalidad *extensiva*) y de la universalidad como “no-discriminación” (que designé como universalidad *intensiva*), e incluso en la de la *insurrección* emancipadora (no necesariamente violenta, o puntual, desde luego) y de la *constitución* jurídica de los derechos, o finalmente, en aquella de la *norma* objetiva igualitaria y de la *singularidad* o de la *excepción* subjetiva.<sup>9</sup> Todas estas interrogantes llevan a una reflexión de conjunto sobre las relaciones entre la institución, la comunidad, la identidad individual y colectiva, que

plantean, en mi opinión, la antropología filosófica y a las cuales —por razones que indicaré brevemente en la conclusión— creo que hay que atribuir una importancia fundamental para la filosofía, y en particular, la filosofía política (pero, como ustedes sin duda ya lo saben, no distingo esencialmente la filosofía política de la filosofía propiamente tal).

Bosquejaré, no la solución sino la simple posición de estas interrogantes, en el orden que sigue. Primero, volveré al significado de una hipótesis que yo había adelantado hace algunos años y que me parecía especialmente amenazada por las incertidumbres en la interpretación de la idea de universalidad que acabo de mencionar. A continuación, intentaré mostrar por qué es importante otorgar un significado central al hecho de la *institución* en el examen de las relaciones paradójicas entre discriminaciones racistas o sexistas y el discurso de lo universal. Este análisis me conducirá entonces, en el plano propiamente filosófico, a proponer un concepto de “diferencia antropológica” susceptible de ayudar a discriminar entre varios usos de las nociones, indisociablemente metafísicas y políticas, de identidad, de esencia o de naturaleza humana, de norma y de normatividad. Finalmente, para introducir a mis hipótesis de conclusión, recordaré lo que constituye la paradoja —infranqueable, de cierta manera— de las relaciones entre política de emancipación (o como igualmente se puede decir, con ciertas precauciones, “política de los derechos del hombre”) y comunidad política. Vasto programa, dirán ustedes, pero no pretendo más que dibujarlo esquemáticamente.

**Racismo y sexismo: ¿una sola “comunidad”?**

La tesis que yo había creído poder adelantar, concernían a la relación paradójica del racismo y del universalismo en la época moderna. Efectivamente, muchos historiadores y analistas concuerdan en considerar que, en sus diversas variantes —racismo biológico basado en el mito de una desigualdad de razas humanas y, en primer lugar, de una distribución de la especie humana en “razas” distintas, racismo cultural basado en la transformación de las tradiciones lingüísticas o religiosas en antagonismos hereditarios, como en el caso del antisemitismo—, el racismo es un fenómeno esencialmente moderno. Sin embargo, esencialmente me importaba distinguir de una determinación *intrínseca* del universalismo por el racismo, y recíprocamente, una simple *utilización* social y política del universalismo por un sistema de dominación que se lo apropia, en cierto modo, en forma “privada” (como se ha podido ver especialmente en la historia de la colonización europea y, en general, del eurocentrismo o del occidentalocentrismo provocado por la colonización).

A este respecto, mostré que las representaciones de una jerarquía de razas o de culturas humanas constituyen un aspecto privilegiado del proceso por el cual las *naciones* se representan su propia “elección”, es decir, la misión de la cual se sienten investidas para salvar, gobernar, o liberar al mundo del mal que lo abrumba. Y mostré, en sentido inverso, después de Michèle Duchet y también de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, que la representación de un progreso de la especie humana hacia el conocimiento y la democracia es inseparable de la identificación de “valores” (por ejemplo, los valores individualistas, o aquel de la racionalidad) según los cuales, a su vez, los grupos humanos están jerarquizados y virtualmente discriminados de acuerdo con la mayor o menor capacidad que demuestran para adoptarlos por cuenta propia<sup>10</sup>. En otros términos, me preguntaba sobre la posibilidad de identificar

lo que haría la *esencia del hombre*, o el *telos* (el “fin”) de la especie humana, sin plantear *tipos* de perfección y de imperfección (el “sobrehumano”, el “infracumano”, el civilizado y el bárbaro), sin instituir “fronteras de lo humano”, externas y sobre todo interiores. Pero, ante todo, sin ignorar las condiciones objetivas, históricas, en las cuales se cristaliza tal formación ideológica (y que, con Wallerstein, se podría relacionar con la constitución de la economía-mundo capitalista y de su propia “concepción del mundo”), traté de identificar las raíces subjetivas. Y creí que podía relacionarlas con lo que yo llamaba un *deseo de saber* inseparable del “ser en el mundo” de los individuos y de las colectividades, que los conduce a imaginar su propia identidad, o su propio “lugar” en la multiplicidad de la especie humana, de manera fija, *unívoca*; es decir, mediante una clasificación y una naturalización de las diferencias. Y la función de este deseo de saber me llevó a formular la hipótesis que la “comunidad racista”, en la que los grupos dominantes (pero quizás dominados también) proyectan su propia identidad o esencia común y de los que excluyen imaginariamente a los otros, no es sin duda fundamentalmente diferente a la “comunidad sexista” (antes que nada, la comunidad de “machos”, o con mayor exactitud, aquella que se basa sobre los valores viriles misóginos y homofóbicos), por no decir que prácticamente coincide con ella.<sup>11</sup> Me basaba, al respecto, en la observación de las constantes connotaciones sexuales del imaginario racista, y de las connotaciones raciales del imaginario sexista, sobre la complementariedad de las funciones que desempeñan el racismo y el sexismo en el desarrollo del nacionalismo y, especialmente, de sus formas agresivas, militaristas, así como, *a contrario*, sobre el modelo *positivo* que representa el feminismo para una práctica efectiva del antirracismo. No una *destrucción del enemigo*, basada en el modelo que la “lucha de clases”

democrática misma no ha repudiado completamente, o una simple *autonomización de los dominados*, sino una *descomposición* y una *recomposición* de la comunidad, que implica la transformación de sus “costumbres” y de su inconsciente colectivo, a la vez que la del modo de pensar.

Tal presentación, a mi modo de ver, siempre tiene la ventaja de demostrar que el racismo y el sexismo se arraigan en procesos de identificación (esencialmente inconscientes) constitutivos de la personalidad, que son a la vez indisociables de la pertenencia de los individuos a una comunidad (y de su “formación” con miras a la comunidad), como lo había señalado Freud en 1921 en *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (“Psicología colectiva y análisis del Yo”),<sup>12</sup> y por lo tanto, son representativos de un mismo “malestar de la cultura”. Sin embargo, esta presentación tropieza con dificultades que los análisis de Judith Butler señalan. Es así que los procesos de dominación (y el “paso al hecho” violento) racistas o sexistas son naturalmente susceptibles de instrumentalizar, no sólo sus respectivos prejuicios (y por tanto, reforzarse mutuamente), sino también *las resistencias que éstos suscitan*. Hay un uso “racista” del feminismo, como existe un uso “sexista” del antirracismo, cuyas relaciones actuales entre el Occidente euro-americano y el mundo islámico dan una ilustración cotidiana. Por lo tanto, no es posible imaginar —salvo en una especie de comunismo utópico de las luchas de emancipación, regularmente desmentido en la práctica— una convergencia o una fusión de los movimientos de resistencia al racismo y al sexismo, aunque cabe suponer (y muchos lo hacen) que tienen, de cierta manera, un “mismo” adversario.

Pero este adversario, ¿es realmente “el mismo”? Podemos dudar que así sea... En realidad, la sobredeterminación de uno por el otro (que ha sido puesta en evidencia por grandes obras históricas y antropológicas,

como la de George Mosse a partir del ejemplo nazi)<sup>13</sup> no impide que la relación de las dos formaciones ideológicas y “culturales” con la *institución* sea profundamente diferente, aunque sólo sea por el hecho que el sexismo es un modo de dominación que tiende a la *inclusión* (incluso al encierro doméstico) de sus víctimas, mientras que el racismo *resiste a esta inclusión* y tiende a la *exclusión*, a la *segregación*, a la *eliminación* al menos en el plano social y político. Y en esto que sus respectivas historias remiten a una temporalidad totalmente diferente.

## **La institución y la función discriminatoria de lo universal**

Por eso mismo, debemos decir algunas palabras sobre la función central que desempeña la institución en la asociación paradójica del discurso universalista y de las prácticas discriminatorias. Lo que también significa que la noción de institución no puede revestir aquí un significado unívoco. Quisiera insistir, muy rápidamente, en tres puntos que de hecho están estrechamente ligados entre sí.

El primero consiste en recordar que, en su dimensión histórica e incluso transhistórica (o si se quiere, de “larga duración”) tanto como en su dimensión cotidiana y vivida, las estructuras de comportamiento racistas y sexistas son absolutamente indisociables de la existencia de instituciones tales como la familia y el Estado (estrechamente asociadas entre sí, por otra parte, y cada vez más, desde el momento en que la familia fue “nacionalizada” e integrada en la “política social” de los Estados). Tomar en cuenta las instituciones permite en primer lugar escapar de los peligros simétricos del psicologismo (que ve en las discriminaciones, el reflejo de una fobia del otro y de la alteridad inherente a la relación intersubjetiva o interpersonal, y por ende, curable o