

Judith Butler en disputa

Lecturas sobre la performatividad

Judith Butler en disputa

Lecturas sobre la performatividad

Patrícia Soley-Beltran y Leticia Sabsay
(editoras)



BARCELONA - MADRID

© Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay (eds.), 2012

© Traducción de la entrevista: Patricia Soley-Beltran

© Editorial EGALES, S.L. 2012

Cervantes, 2. 08002 Barcelona. Tel.: 93 412 52 61

Hortaleza, 62. 28004 Madrid. Tel.: 91 522 55 99

www.editorialesgales.com

ISBN: 978-84-92813-60-5

Depósito legal: M-10403-2012

© Fotografía de portada: “Cuerpos de Luz IV” de Mayte Vieta, VEGAP,
Madrid, 2012

Modelo: Cristina Carrasco Chaler

Maquetación: Cristihan González

Diseño de cubierta: Nieves Guerra

Imprime: Safekat. Laguna del Marquesado, 32 - Naves K y L.

Complejo Neural. 28021 - Madrid

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro español de derechos reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

INTRODUCCIÓN: Patrícia Soley-Beltran y Leticia Sabsay	9
PARODIAS DE LA PARODIA EN MARTHA NUSSBAUM Y CELIA AMORÓS Pablo Pérez Navarro.....	27
«NOBODY IS PERFECT» TRANSEXUALIDAD Y PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO Patrícia Soley-Beltran.....	59
DECONSTRUCCIÓN Y SUBVERSIÓN Elvira Burgos Díaz.....	101
DE SUJETOS PERFORMATIVOS, PSICOANÁLISIS Y VISIONES CONSTRUCTIVISTAS Leticia Sabsay.....	135
RETÓRICA Y FENOMENOLOGÍA. EXTERIORIDAD Y VULNERABILIDAD DEL CAMPO DEL LENGUAJE Jesús González Fisac	169
REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA FEMINISTA Y LAS TRANSFOR- MACIONES SOCIALES (2001-2010) Lidia Puigvert.....	195
JUGÁRSELA CON EL CUERPO Entrevista con Judith Butler, por Patrícia Soley-Beltran y Leticia Sabsay.....	223
Nota sobre los autores	235

INTRODUCCIÓN

Más allá de la Butlerofobia y la Butlerofilia

Desde la publicación en 1990 de *El género en disputa*, la obra de Judith Butler se ha convertido en un punto de referencia para el pensamiento feminista y queer, así como para la teoría social crítica en el escenario internacional. Claro está que su teoría de la performatividad de género ha tenido quizás un impacto más bien controvertido en el feminismo y los estudios de género. Su intención de cuestionar lo que se da por hecho, recogida en las nociones clave de «subversión crítica» y de «resignificación radical» entre otras, la han convertido en una pensadora incómoda para quienes no quieren mudarse de sus certezas. No obstante, Butler ha abierto nuevas posibilidades dentro de muy diversas disciplinas, hasta el punto de que su obra ha ejercido una destacadísima influencia no solo en el activismo y la teoría feminista y queer así como en los estudios de género, sino también en muchos otros ámbitos, como la teoría poscolonial, la sociología, los estudios culturales y visuales, la sociología de la ciencia, el análisis literario, el derecho, el psicoanálisis, la filosofía, la teoría política e, incluso, la teología. Judith Butler trabaja para la transformación social desde la filosofía. Pero también es una activista comprometida con múltiples causas, desde la lucha por el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales y étnicas, hasta la batalla contra las

guerras de Afganistán e Irak y la denuncia de la política israelí en relación con la ocupación de Palestina.

En cuanto al campo del género, dada su importancia clave en el debate feminista y luego trans-feminista de los últimos veinte años, Butler se ha convertido en una autora crucial en contextos internacionales y españoles, tanto en el ámbito intelectual como entre los movimientos sexuales progresistas, en los cuales se posiciona como referente indiscutible. En efecto, tal fue el impacto que la obra de Butler produjo en el campo del feminismo como en el de los movimientos LGBT y queer, que la misma fue la ocasión que dio lugar a un sinnúmero de debates que han sido cruciales para el desarrollo de los nuevos feminismos al menos durante toda la última década.

Sintomáticamente, y más centradas en lo que el significante «Butler» pone sobre el tapete que en su escritura misma, las respuestas que ha suscitado su teoría de la performatividad de género también abarcan desde lo que podríamos denominar como la Butlerofobia a la Butlerofilia. Por parte del feminismo hegemónico se han dado reacciones que la han desmerecido con malintencionadas interpretaciones y banalizaciones injustificadas. Dicho antagonismo contrasta con su repercusión popular que la ha erigido en una suerte de heroína pop, particularmente entre algunos círculos de activistas.

Este corrimiento, desde la escritura de Butler a la figura de Butler, para bien y para mal, ha supuesto en cierta medida una obstinada banalización de su obra. Si, por un lado, la popularización de la teoría performativa del género dio paso a usos creativos, apropiaciones críticas y productivas, y sirvió de incentivo e inspiración a los movimientos sexuales progresistas, esta misma popularización fue utilizada en su contra dentro de la academia feminista clásica para desvirtuar y descalificar la obra teórico-política de la autora. Y así

se la ha interpretado muchas veces maliciosamente, y algunas de sus críticas incluso se han jactado más de una vez de no haberla leído o de no haber entendido nada de lo que escribía, como si los propios prejuicios o el dogma bastasen para fundamentar una crítica a algo que ni siquiera se comprende o se conoce.

Las derivas del impacto del pensamiento de Judith Butler en la teoría de género y el feminismo en el Estado español probablemente se relacionen con el hecho de que se la empieza a traducir relativamente tarde. La versión castellana de su primera obra dedicada al género, *El género en disputa*, no se publicó hasta el año 2001. Este hecho nos indica de algún modo el contexto de los derroteros de su aportación en el ámbito de habla castellana. Dado el extraordinario impacto de su intervención, así como el lugar que asumió su producción intelectual como referente de los entonces nacientes movimientos queer, es raro que su obra haya tardado tanto en cruzar esta frontera lingüística, sobre todo cuando en ámbitos *under*, y dentro del activismo LGTB y queer de entonces ya se la venía leyendo y traduciendo de forma no oficial desde hacía bastante tiempo.

Para entender este desplazamiento temporal, además de centrarnos en las lenguas, en realidad quizás haga falta llamar la atención sobre las distintas geografías académicas y políticas. En Alemania, por ejemplo, Suhrkamp Verlag —una de las principales editoriales de Alemania, si no la más relevante, la cual ha editado, entre tantos otros, las obras de la Escuela de Frankfurt— edita *El género en disputa* ya en 1991. Pero en Francia, este libro no se traduce hasta el año 2005 por una joven editorial, La Découverte. En cuanto a la traducción en castellano, es importante prestar atención al hecho de que siendo Paidós la editorial responsable de su publicación en 2001, fue

en coordinación con PUEG-UNAM en México, donde en realidad se produce esta iniciativa.

El contexto latinoamericano, y en especial México, siempre ha sido más receptivo (o, si se quiere, más vulnerable) a la producción intelectual de Estados Unidos que el continente europeo. En el campo del feminismo, y en cierta medida siguiendo la misma línea de las humanidades, son hartamente conocidas, en cambio, las tensiones históricas entre la tradición continental y la anglo-norteamericana, las cuales incluso se tradujeron en encendidas polémicas por la hegemonía intelectual, y que Rosi Braidotti calificó en su momento como la «desconexión transatlántica». Sintomático a este respecto es el hecho de que en la edición francesa fuera Éric Fassin, un autor que se ha dedicado expresamente a estudiar comparativamente las tendencias continentales y estadounidenses en materia de derechos y luchas sexuales, quien la editara como director de la editorial y escribiera su prólogo. Claro está que la crítica que Butler formula a la noción psicoanalítica de la diferencia sexual, tan íntima de la tradición intelectual francesa hegemónica, no podía ser bien recibida en ese contexto. En el caso del Estado español, será más bien la tradición ilustrada la que no podrá digerir la intervención butleriana que, de alguna forma, problematiza y exige respuestas más complejas (y menos universalmente normativas) para abordar la relación entre género e igualdad.

En este sentido, y en vistas del panorama que describíamos líneas arriba, plantear una lectura a conciencia de la obra de Butler implica ya un primer movimiento en su defensa. Antes que alinearse con la Butlerofilia —ineficaz para contestar las críticas—, el libro pretende entonces recuperar la densidad de su pensamiento. Es a partir de esta densidad y del análisis cuidadoso de su propuesta que los ensayos intentan dar cuenta

de las implicaciones políticas del giro performativo que Butler plantea. Es a la luz de estas minuciosas lecturas que también se ponen de manifiesto las inversiones y las implicaciones políticas de su ningunoo.

Si bien los ensayos focalizan en la obra de Butler centrada en la cuestión de la performatividad, sus desarrollos posteriores sobre la vulnerabilidad, el duelo y la precariedad también están presentes. De hecho, en cierto modo, algunos de los ensayos insinúan posibles conexiones entre estas dos áreas de problematización. Esta matización, sin embargo, no nos exime de la necesidad de reconocer que, hasta el momento, el interés por el trabajo de Butler en el Estado español se ha dirigido casi exclusivamente a su pensamiento sobre el género. Por esta razón, en este volumen, la perspectiva de género domina los contenidos de los contribuidores, aunque su variedad refleje la misma interdisciplinariedad a la que da lugar el diálogo de las teorías de Butler con disciplinas tales como la filosofía, las ciencias sociales, el psicoanálisis, los estudios feministas y queer, las teorías del discurso y la filosofía del lenguaje. Así pues, las lecturas butlerianas aquí incluidas son fieles a la visión posdisciplinaria crítica de Butler quien, desde el interior de diversas disciplinas, utiliza su retórica a la vez que «barrena» sus propios términos en un ejercicio de genealogía crítica interna de los vocabularios disciplinares respectivos.

Este libro refleja de algún modo, aun a pesar de su limitado alcance, algunas de las múltiples disciplinas que se intersectan en el pensamiento de Judith Butler. Esta interdisciplinariedad fundamental que caracteriza la obra de Butler se pone de manifiesto no solo en el libro en su conjunto, sino desde el comienzo, en cada uno de los ensayos que aquí se presentan. Si bien en cada uno de ellos podemos intuir el ámbito desde el cual se escribe, o al cual se interpela, esta inflexión no hace más que

marcar quizás una acentuación, indicándonos un hilo argumental que nos guíe en la lectura, pero, por lo demás, en ellos las distintas vertientes se mezclan al punto de confundirse en un sentido que quizás cuestione esas mismas fronteras disciplinarias.

Este cuestionamiento no se reduce a la necesidad de «modernizar» distintos saberes sino, más bien, a la necesidad de dar respuesta a la demanda que nos impone el mismo objeto de la indagación. La verdadera interdisciplinariedad no se plantea únicamente cuando se mira un objeto desde distintos ángulos. Al contrario, la misma se torna inalienable cuando es el mismo objeto el que se ha configurado interdisciplinariamente. En este sentido, el campo de la performatividad y, en este contexto, en particular el del género se tornan en sí mismos como los nudos a partir de los cuales las tradiciones teóricas se desestabilizan. Esta es, tal vez, desde el punto de vista teórico, una de las tantas y muy significativas aportaciones de Butler. Después de todo, su noción performativa del género de algún modo le disputa a la noción sociológica del género sus sesgos, mostrando que las categorías sociológicas de mujer o de varón dependen de una serie de presupuestos sobre el sujeto de los cuales la investigación social no podrá dar cuenta si no toma en consideración los procesos de subjetivación —que no los de la socialización—, a los que apunta el psicoanálisis o la filosofía. Del mismo modo, la dimensión performativa de nuestra existencia social tampoco podría visualizarse si la performatividad quedase reducida a una noción restringida del discurso o de la filosofía del leguaje. Así, fieles al espíritu crítico de Butler, estos ensayos articulan, cada uno a su modo, estos virajes y trayectorias que marcan su obra.

Dada la densidad y la amplitud de la producción intelectual de Judith Butler, podrían haber sido muchas las entradas para organizar esta obra, pero es indudable que la intervención de

Butler en el llamado giro performativo ha sido central, y es, de hecho, el nudo temático que más se ha diseminado en el horizonte hispano-parlante. Es así como, con esta mirada en la que tradición crítica e interdisciplinariedad necesariamente confluyen, este conjunto de ensayos reúne una multiplicidad de reflexiones sobre la performatividad. Pero esta multiplicidad se desprende, en todos los casos, de una preocupación común: la de comprender los mecanismos mediante los cuales los sujetos pueden emerger como tales en un entramado de relaciones de poder. En esta clave, todos ellos recuperan, cada uno a su modo, el horizonte crítico al que la teoría de la performatividad parecería apuntar. En efecto, sin habérselo planteado de antemano, y sin haberlo requerido, esta aventura intelectual colectiva en la que nos hemos embarcado da cuenta de que, como señala acertadamente Vikki Bell (2007), la performatividad se ha configurado como una herramienta analítica destinada a abrir nuevas posibilidades a partir de la crítica de las condiciones excluyentes y diferenciales en las que nuestras vidas pueden ser vividas.

Esta es, según Vikki Bell, la promesa de la performatividad, la cual no solo implica una reflexión genealógica (en el sentido nietzscheano y foucaultiano) sobre las condiciones de aparición de las subjetividades, sino asimismo una intervención política sobre esas mismas condiciones. Preguntarnos por las normas y las prácticas sociales en las que devenimos legibles para nosotrxs mismxs y para lxs demás, examinar las configuraciones de saber/poder que nos constituyen es una tarea necesariamente crítica y, más aún, absolutamente necesaria para poder cuestionar las relaciones de poder en las que somos arrojadx y de las que de uno u otro modo formamos parte. De esto trata la intervención crítica a la que nos invita la performatividad. Indagar en los efectos de poder mediante los

que toma cuerpo nuestra subjetivación nos da la posibilidad de resistir la reproducción del orden social y renegociar entonces las diferentes condiciones y exclusiones en las que obligatoriamente, para bien y para mal, participamos.

Entendida de este modo, entonces, la perspectiva de la performatividad no se limita en la obra de Butler a ser «un» epistémico aporte particular, sino que marca el tono de su obra y su compromiso político desde sus tempranos trabajos sobre la genealogía de la noción de género hasta sus actuales indagaciones sobre una ética-política fundada en nuestra radical dependencia de los otros dada la «naturaleza» de nuestra existencia social que la autora define como fundamentalmente relacional. En unos y otros trabajos se intuye la pregunta fundamental que plantea la perspectiva performativa, para la cual hablar de sujetos (generizados, vulnerables, precarios) implica hablar de efectos performativos y, por tanto, de relaciones de poder mediante las que el sujeto llega a ser. En esta clave, la performatividad se vislumbra como parte de un proyecto más amplio que involucra la reflexión sobre bajo qué condiciones devenimos sujetos humanos y las obligaciones que se derivan del hecho de que dependemos de (y hasta cierto punto incluso «somos») efectos de poder. Y esta es, de hecho, la dirección en la que apunta el conjunto de trabajos que aquí ofrecemos.

Entre ellos, y en línea con la recepción y diseminación de las aportaciones de Judith Butler a la escena intelectual contemporánea en el horizonte de habla castellana, es cierto también que el género ocupa un lugar protagonista, si no incluso primordial. Esta recurrencia no es gratuita si tenemos en cuenta, por otra parte, que la tesis sobre el carácter performativo de nuestra existencia social se desarrolla en relación con la pregunta sobre las condiciones bajo las cuales devenimos «sujetos del sexo, del género y del deseo». Decir que el género es performativo es

afirmar que el sujeto también lo es. Esta hipótesis orientada a cuestionar la idea de que el género sería la «expresión» de otra cosa más original (la anatomía, la diferencia sexual) planteaba desde el comienzo que el «efecto género» no tiene otro origen que su efectuación misma, bajo unas relaciones de poder dictadas por la obligatoriedad de la heterosexualidad. De allí que —quitándole al género su sustancialidad y presentándolo como un sistema de reglas mediante las cuales no solo habría de jugarse nuestra identificación o desidentificación con las normas sociales, sino algo más fundamental aún, esto es nuestra misma capacidad de ser (o, para el caso, ser consideradx reales)— la performatividad abriera la posibilidad de reconsiderar, expandir y, en definitiva, radicalizar el espíritu crítico y el horizonte emancipatorio del feminismo.

La normativa de género como un campo de subjetivación privilegiado y su relación con los vectores de poder, así como el examen de las potenciales implicaciones que introduce la resignificación de estas normas, está en el centro de la investigación de Patricia Soley-Beltran sobre la transexualidad, en las intervenciones que desde la filosofía realizan Elvira Burgos y Pablo Pérez Navarro, y en la lectura queer de las consideraciones de Butler sobre el psicoanálisis que aporta Leticia Sabsay. En cuanto a la intensa polémica y las virulentas críticas que esta intervención produjo dentro de ciertas corrientes feministas, estas son de público conocimiento. Pero, más allá de la discusión en torno de cuál y cómo debería ser el sujeto que el feminismo se plantea representar, ¿qué es verdaderamente lo que este debate ha venido poniendo en juego? ¿Qué políticas y qué posiciones éticas se juegan allí? Los ensayos de Pablo Pérez Navarro y Lidia Puigvert abordan de lleno este problema, aunque el mismo se halla presente también en el resto: Elvira Burgos aporta a este debate en su revisión de la distan-

cia entre el constructivismo y la deconstrucción, y lo mismo sucede con el ensayo de Jesús González Fisac y su discusión sobre la dimensión retórica y fenomenológica del lenguaje.

El otro hilo argumental que anuda estos ensayos es la reflexión sobre el lenguaje, entendido en sentido amplio, como campo de significación o como espacio de prácticas significantes. Este entramado tampoco es casual. Después de todo, la noción de performatividad que da lugar a este enfoque crítico tuvo su origen en la filosofía del lenguaje. Las consideraciones de John Austin sobre los actos de habla serán releídas y sustraídas a esta especialidad de la filosofía por Butler, vía Derrida, para poner en consideración la dimensión performativa de nuestras prácticas sociales, operando de este modo un desplazamiento teórico sustancial. Este desplazamiento—contemporáneo por otra parte de lo que en el ámbito anglo-norteamericano dio en llamarse «el giro performativo», y que supuso, en disidencia (pero también en connivencia), el surgimiento de los *«performance studies»*— tiene implicaciones epistemológicas múltiples sobre cómo concebir la relación entre representación y realidad, y entre significación y subjetividad, por mencionar solo dos de los problemas más relevantes que se le plantean a la filosofía, la teoría social y las humanidades a partir del mismo.

Sin embargo, la complejidad que conlleva este giro ha sido muchas veces pasada por alto a la hora de criticar o celebrar el impacto de la figura de Butler. Contra esta suerte de vacío argumental, los ensayos que aquí recogemos examinan detenidamente las distintas dimensiones y problemáticas a las que abre la perspectiva performativa. En esta clave también reclaman ser leídos los planteamientos de González Fisac sobre retórica y fenomenología, la discusión de Pérez Navarro sobre la parodia y la ontología, la de Burgos sobre ontología

y deconstrucción, la de Sabsay sobre la dimensión psíquica y por tanto imaginaria de la subjetivación, y la de Soley-Beltran sobre los sistemas de representación como sistemas de conocimiento.

Performatividad, género y lenguaje dibujan así tres vectores posibles de lectura, pero, desde luego, a la luz de la singularidad de cada ensayo, podrían encontrarse muchos más. De hecho, ellos son el reflejo del trabajo que cada una de las autorxs convocadxs para este libro ha venido llevando a cabo durante años, y, en este sentido, cada ensayo plantea una serie de problemáticas que, en confluencia y también en divergencia con los demás, abren, profundizan y expanden el pensamiento de Butler hacia otros horizontes.

En «Dos lecturas de la parodia», Pablo Pérez Navarro revisa la polémica que desató la teoría de Judith Butler dentro del feminismo para dar cuenta del potencial emancipador que conlleva la desubstancialización del género desde la perspectiva performativa. Partiendo del análisis del clásico artículo de Martha Nussbaum, «The professor of Parody» (1999), donde Nussbaum arremete contra la noción butleriana de la performatividad del género, pasando por el debate con Catharine MacKinnon, para finalmente detenerse en el contexto español, en el juicio que Celia Amorós también le dedica, Pérez Navarro se sirve perversamente de estas críticas para hacer una lectura pormenorizada de la dimensión paródica del género, la cual, siendo clave en la obra de Butler, ha tenido el mayor impacto a nivel del debate político. Tanto la misma noción de parodia como sus usos políticos son escrutados por Pérez Navarro, quien nos ofrece un análisis inteligente y minucioso de las bases filosóficas que la sostienen hasta llegar a la reformulación discursiva que realiza Butler de esta noción a la luz de la perspectiva performativa, la resignificación y la citacio-

alidad. Es en este trayecto, entonces, que el autor nos plantea la relación entre parodia, retórica y ontología. Leyendo en esta clave las críticas que desde el feminismo se le han hecho a Butler en torno a la ontología del género, Pérez Navarro no solo resitúa y revaloriza las dimensiones de la aportación de Butler, sino que, además, saca a la luz las problemáticas facetas políticas de su rechazo.

En un comprometido ensayo, donde las posiciones personales y la propia investigación extienden el campo de intervención de la aportación de Butler, Patricia Soley-Beltran traduce y reinterpreta los conceptos fundamentales de «Matriz Heterosexual» y de «Performatividad Genérica». Llevando a cabo el difícil trabajo de la traducción cultural, Soley-Beltran relee estos conceptos desde otras tradiciones teóricas, esta vez más cercanas a la sociología del conocimiento, los reconduce al campo de la investigación social y los transforma en su investigación empírica. Tomando como punto de partida su estudio comparativo sobre la transexualidad en España y el Reino Unido en los años noventa, Soley-Beltran nos hace viajar, a través de las palabras de sus entrevistadxs, por los recovecos, las contradicciones y las vicisitudes que la normativa del género impone a las transgresiones y las migraciones genéricas. En este recorrido la autora trae nuevas dimensiones de análisis que enriquecen y a la vez problematizan estos conceptos butlerianos: el vínculo entre los ideales de género y los estéticos; la pregnancia visual de estos ideales y su relación con la instancia performática de la actuación de género; la importancia clave de los modelos corporales, y su vinculación con el mercado de la moda y la cultura visual contemporánea. Todos estos aspectos complejizan la simple repetición de la idea abstracta (y muchas veces vaciada de sentido) de que el género es performativo. Atendiendo a los discursos desde y

sobre la transexualidad de la década de los noventa y su significativa transformación en la actualidad, en un momento en el que el activismo trans ha intervenido de forma sustancial en la escena de la política sexual, el ensayo aporta, además, una mirada reflexiva sobre la historia intelectual dando cuenta de la dimensión histórica no solo de las prácticas de género, sino asimismo de la historicidad de sus interpretaciones, incluida la de la performatividad.

Centrándose en el cuerpo como materia de reflexión filosófica, Elvira Burgos revisa en su ensayo la torción que plantea Judith Butler con respecto a las condiciones de formación de los sujetos sexuados y su capacidad de acción. Deteniéndose en particular en *Cuerpos que importan*, obra cuyo nudo central es en cierto modo el carácter a la vez material y construido del cuerpo, Burgos desbarata con maestría los argumentos que caracterizan a Judith Butler como una constructivista más a través de una paciente discusión en torno a la crítica que realiza Judith Butler al «determinismo» lingüístico y al constructivismo que se deriva de aquel. Situando la perspectiva de la performatividad de Butler dentro de la tradición derrideana de la deconstrucción, primero, Burgos hace hincapié en el carácter citacional de las normas por las que asumimos un sexo, y en el «exterior constitutivo» que todo régimen de significación produce. En un diálogo crítico con la interpretación que Veronica Vasterling hace de Butler, Burgos ahonda luego en el tipo de agencia que se deriva de esta posición, y desentraña la diferencia entre plantear que los cuerpos nos son accesibles solo a través de un régimen discursivo dado y la idea de que tanto la inteligibilidad del cuerpo como la agencia del sujeto están totalmente determinadas por ese orden lingüístico. En contra el determinismo lingüístico, de acuerdo con la autora, no se trataría de encontrar un «resto» no atravesado por el

lenguaje —una experiencia al margen de las normas en las que nos hemos formado— desde el cual el sujeto podría resistir, sino más bien de subvertir esos órdenes discursivos desde las zonas de abyección que esos mismos órdenes producen como su exterior. Es en este contexto en el que el ensayo vuelve sobre la ya clásica crítica que Butler realiza a la noción laciana del falo, pero para reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la libertad. Una cuestión que finalmente Burgos revisa a la luz de los planteamientos que Butler avanza en *Dar cuenta de sí mismo*, donde es precisamente nuestra dependencia de los otros la que marca el tono del compromiso ético y la responsabilidad.

En sintonía con Elvira Burgos, Leticia Sabsay también argumenta que, de acuerdo con las tesis de Butler, sería difícil catalogar a la autora simplemente como una constructivista. El planteamiento de Sabsay es que el paulatino descentramiento del sujeto que caracteriza hoy a la tardo-modernidad filosófica ha supuesto la re-ontologización post-esencialista del individuo liberal, cuya silueta se dibuja bajo los cánones que esos mismos esfuerzos deconstructivos y críticos han producido. La idea de que «todo está socialmente construido» ha dado lugar tanto al relativismo (y a la consecuente justificación cínica del racismo cultural), como a la fantasmagórica creencia de que vivimos en un mundo post-ideológico en el que somos capaces de tener conciencia de todas las relaciones de poder que nos constituyen y en las que estamos imbuidos. A la luz de este contexto democrático-liberal en el que reina el sujeto post-esencialista caracterizado como un individuo (neo)liberal que se concibe a sí mismo como una producción —y por virtud de la autoconciencia— incluso susceptible de auto-producirse, Sabsay plantea entonces que la perspectiva de Butler sobre las formaciones subjetivas ofrece una crítica

contundente capaz de desbaratar las premisas sobre las que se dibuja este escenario de reproducción de normas y órdenes excluyentes. Para desarrollar este argumento, Sabsay retoma, por un lado, el diálogo crítico de Butler con el psicoanálisis, y recalca que la noción de sujeto performativo en Butler no puede comprenderse acabadamente si se dejan de lado las nociones psicoanalíticas que introduce la autora. Haciendo una lectura queer de Lacan, Sabsay reintroduce la dimensión psíquica de la subjetivación para argumentar en pos del carácter inacabado del sujeto. En segundo lugar, y en directa relación con esta dimensión psíquica de la subjetivación, Sabsay rescata la herencia Heideggeriana de la diferencia óntico-ontológica, básica para pensar la imposibilidad de cierre de la totalidad social, e inserta a Butler dentro de esta línea de pensamiento en la que se sientan las bases de la democracia radical que defiende la autora.

Jesús González Fisac nos ofrece un análisis en detalle de la concepción del lenguaje que se halla en la base de la perspectiva de la performatividad de Judith Butler y la noción de sujeto y de género que se derivan de ella. Deteniéndose primero en la dimensión constitutivamente retórica del lenguaje que está implícita en las formulaciones butlerianas, y haciendo luego un examen de la potencialidad crítica que alberga la concepción performativa del lenguaje que introduce John Austin, para pasar finalmente a la interpretación post-austiniana que hace Butler de la dimensión ilocucionaria y perlocucionaria de los actos de habla de Austin, González Fisac logra deslindar con agudeza por qué el sujeto de Butler supone una crítica fundamental al sustancialismo. En segundo lugar, el ensayo nos ofrece un abordaje crítico sobre cómo se plantea en Butler la relación entre lenguaje y sujeto. Centrándose en la difícil noción de «campo» y más tarde en la de «exterioridad»,

González Fisac recorre entonces algunas de las premisas de la fenomenología para mostrar la dimensión fenomenológica del lenguaje que se halla también en el pensamiento de Butler. Ahora bien, no se trata de cualquier fenómeno para González Fisac, sino más bien de aquel que, lejos de tener al sujeto como su protagonista intencional, se asienta en la materialidad y la temporalidad (siempre inacabada, hacia el pasado y hacia el futuro) de la interdiscursividad. Es en este espacio relacional de implicación mutua en el que González Fisac encuentra la corporeidad del lenguaje butleriano y la vulnerabilidad —también butleriana— del sujeto que no puede dejar de ser afectado por él.

Finalmente, Lúdia Puigvert recrea un diálogo con Judith Butler a partir de un encuentro que Puigvert organizó en Barcelona en el año 2001, y se pregunta por el sentido del feminismo en el siglo XXI. Siguiendo la trayectoria de Butler, a través de sucesivas intervenciones públicas, desde aquella en Barcelona hasta su visita en el 2010, con ocasión del Congreso sobre Género y Educación organizado por GEA,¹ Puigvert se pregunta por las posiciones ético-políticas de Judith Butler con respecto al tipo de feminismo que considera más justo y más democrático. La Judith Butler de Lúdia Puigvert es una Judith Butler más bien política, que toma posiciones frente a la controvertida cuestión de los derechos humanos, la problemática de la inclusión y la diferencia, la diversidad de voces dentro del feminismo y la alianza del feminismo con otras minorías. De acuerdo con Puigvert, Judith Butler estaría bastante lejos de haber abandonado el feminismo *tout court*, como a muchas

1. «Interim Conference 2010: Gender and Education. Diversity of Voices», organizada por GEA —Gender and Education Association—, llevado a cabo en la Universitat de Barcelona, el 8 y 9 de abril del 2010.

autoras les gustaría creer. De lo que se trataría en todo caso es de ser fieles a los ideales democráticos e inclusivos que el feminismo alguna vez supo honrar. En palabras de Puigvert, para ser fieles a los ideales feministas todavía nos queda pendiente tomar debida cuenta de «las redes solidarias, su producción y mantenimiento, los colectivos que en su día modifican las normas impuestas y crean espacios más libres e igualitarios».

A esta trama de ensayos se suma, a modo de colofón, una entrevista que las editoras realizamos a Judith Butler con motivo de la publicación de este libro. Allí, hemos recogido algunas de las inquietudes más persistentes con respecto a sus posiciones políticas, al tiempo que hemos intentado plantear, en un diálogo diferido, algunos de los temas clave que recorren su obra y que en cierto modo también fueron retomados en las diversas contribuciones. En este formato dialógico, entonces, Judith Butler reflexiona sobre su propia intervención teórica y política, propone nuevas conversaciones posibles y nos abre a nuevos cruces y re-envíos que atraviesan sus textos de cara al momento presente.

De las lecturas de cada uno de los textos que componen este libro a las lecturas que podrían realizarse de ellos en conjunto, en manos de estas editoras, y desde luego, pensando en las lecturas por venir, esperamos que este libro funcione como un espacio de intercambio a partir de esta mirada interdisciplinaria y crítica que el propio trabajo de Butler ha inspirado. La diversidad de la colección que aquí presentamos intenta responder a la llamada de Butler a la *interdisciplinareidad*. Así pues, situado en el espacio del entre, el trabajo de lxs autorxs se sitúa en el límite mismo de las disciplinas. Constituye de este modo una red acéntrica organizada alrededor de nudos temáticos, compartidos por todxs lxs contribuidorxs en mayor o menor medida. Como señala la propia Butler, este lugar, o

no-lugar, entre disciplinas es ambivalente, inestable, impuro, y puede interpretarse como una encrucijada en la que se sitúan pensadorxs con vocación para trabajar sobre temas filosóficos desde las humanidades. Tomando como punto de partida sus diversas disciplinas, lxs autorxs aquí recogidxs se arriesgan en este «viaje interdisciplinario de la filosofía hacia las humanidades» (Butler, [2004] 2006: 348) para interrogar los estándares mismos de la filosofía en unas «conversaciones entre disciplinas» (Butler, [2004] 2006: 352-353), demostrando así que la obra de Butler no pertenece solo a la filosofía, a lo queer o a la renovación del feminismo, sino que invita a toda reflexión teórica sobre las formas de vida a convertirse en una tarea crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- BELL, Vikki (2007): *Culture and Performance. The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*, Berg, Londres.
- BUTLER, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter, Subrkamp*, Frankfurt, (traducción de Kathrina Menke).
- (2001 [1990]): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG, México, (traducción de Mónica Manssur).
- (2005): *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversión*, Editions La Découverte, París, (Prefacio de Éric Fassin, traducción de Cynthia Kraus).
- (2006 [2004]): *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, (traducción de Patricia Soley-Beltran).
- NUSSBAUM, Martha (1999): «The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler», *The New Republic*, 22: 37-45.

«PARODIAS DE LA PARODIA EN MARTHA NUSSBAUM Y CELIA AMORÓS»¹

Pablo Pérez Navarro

La resignificación crítica de la normatividad sexogenérica, en general, y su subversión paródica, en particular, constituyen una de las temáticas que más resistencias ha suscitado en el ámbito de cierta recepción feminista de la obra de Judith Butler. Ejemplar resulta, en este sentido, la visceral crítica a Butler presentada por Martha Nussbaum en «The professor of Parody» (Nussbaum, 1999), junto a otras más recientes como la que, en el contexto del feminismo en castellano, le dedica Celia Amorós en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres* (Amorós, 2005).

De ellas nos serviremos para profundizar en algunas relaciones entre parodia y ontología, en sintonía con las reflexiones ya presentes en la obra de Butler, pero ampliando, en cierto modo, la significación de este concepto clave de su obra más temprana. Esperamos continuar reivindicando, así, su potencial subversivo frente a las versiones más restrictivas de «la» diferencia sexual comunes en el feminismo contemporáneo.

1. Adaptación de Pérez Navarro (2010).

MARTHA NUSSBAUM O SOBRE EL MAL

Limitarse a decir que Martha Nussbaum desconfía de los efectos que la difusión de la obra de Butler pueda ejercer sobre el conjunto de las políticas feministas sería subestimar la rotundidad de sus afirmaciones al respecto.² Que Butler «colabora con el mal»³ es, de hecho, una de las claras conclusiones de su artículo. Se refiere Nussbaum a un mal perpetrado, entre otros caminos, por una suerte de omisión: Butler habría sido incapaz de proponer ninguna idea práctica para el desarrollo de cualquier política efectiva de resistencia feminista. El conjunto de su obra no constituiría otra cosa que una llamada al conformismo y al quietismo político, camuflada bajo una jerga académica que no ofrece más que preguntas sin respuesta y una ausencia total de compromiso con sus propios planteamientos.

Así pues, a decir de Nussbaum, el discurso de Butler se limita a exponer una multiplicidad de callejones sin salida para el pensamiento filosófico y feminista: «Es difícil tratar con las ideas de Butler, porque es difícil averiguar cuáles son», «Butler nunca acaba de decir al lector si aprueba o no el punto de vista descrito. Mistificación y jerarquía son las herramientas de su práctica, una mistificación que elude críticas precisamente porque hace pocas afirmaciones precisas»

2. Que han suscitado, a su vez, numerosas reacciones críticas. Ver, por ejemplo, Prado (2005), Roden (2001), Barvosa-Carter (2001), Brookey y Miller (2005) y Kirby (2006).

3. «El quietismo de última moda de Butler es una respuesta comprensible a la dificultad de realizar la justicia en América. Pero es una mala respuesta. Colabora con el mal. El feminismo demanda más y las mujeres merecen algo mejor» (Nussbaum, 1999: 45).

(Nussbaum, 1999: 38);⁴ son solo algunas de sus observaciones al respecto.

Podemos pensar que la dificultad, o la práctica imposibilidad de «tratar» con los argumentos de Butler, eximiría de algún modo a Nussbaum de ofrecer cualquier discusión precisa de sus desarrollos teóricos: estos vendrían a ser, en cualquier caso, inidentificables. De hecho, Nussbaum no cita a Butler ni para ilustrar sus posiciones ni para discutir con ellas. Sí lo hace, en cambio, para mostrar dos cosas: la primera, que Butler tiene la exasperante costumbre de introducir muchas preguntas en sus textos; incluso, en ocasiones, preguntas cuya respuesta no resulta evidente, o preguntas que hacen que el lector se pregunte por la respuesta que daría la propia Butler —ahí radica, según Nussbaum, la vocación autoritaria de su discurso (Nussbaum, 1999: 39)—. Y la segunda, que Butler escribe realmente mal. Como vendría a probar la frase por la que le concedieron el premio de «mala escritura» concedido por la revista *Philosophy and Literature*, en 1998. Una frase que Nussbaum, además de citar, parafrasea para demostrar que Butler podría decir lo que dice con más claridad y empleando

4. *Ibíd.* Nussbaum formaliza, en cierto modo, su acusación al identificar a Butler con «las tradiciones, estrechamente relacionadas aunque enfrentadas, de la sofística y la retórica», frente a las que reivindica el desprecio socrático en favor del discurso propiamente «filosófico» como forma privilegiada de acceso a la verdad. Sin entrar en sus valoraciones de la retórica o la sofística, es importante señalar que su actitud es representativa tanto del rechazo de ciertos feminismos a cualquier influencia de carácter postestructuralista —principalmente, al impacto de las obras de Foucault y Derrida en el pensamiento de la sujeción— como del tipo de críticas usuales en el rechazo a las teorías queer. Ver, por ejemplo, Brooke y Miller (2005). Aunando ambos, no es de extrañar que la crítica de Nussbaum repita el gesto de Benhabib al acusar a Butler de no poder fundar la capacidad de acción o agencia de las «mujeres reales» por no «haber un agente al lado o anterior a las fuerzas sociales que producen el *self*» (Nussbaum, 1999: 41).

menos palabras para ello. La reformulación de Nussbaum llama especialmente la atención por su carácter inquietantemente paradójico, tanto en relación con la temática de la escritura como —hasta donde puede distinguirse— de la lectura. Su sentido se ofrece de un modo ciertamente directo, claro y distinto. Lo extraño es que es también, hasta donde lo permiten ciertas variaciones inesperadas del contenido de la frase de Butler, igual de clara y distintamente opuesto al de la frase que reformula.⁵ Constituye, en este sentido, un buen ejercicio de lectura creativa de un texto, pero, por otra, refuerza una sensación de extrañeza o desconfianza respecto al posible desarrollo del artículo de Nussbaum: quizá se impone aquí cierta ininteligibilidad radical, de un modo que acaso impida cualquier contacto de interés entre Butler, como feminista queer, como teórica, filósofa o simplemente como escritora, y Nussbaum como lectora crítica de su obra.

5. Citamos aquí, sin traducirlo, el párrafo que contiene ambos enunciados: «The move from a structuralist account in which capital is understood to structure social relations in relatively homologous ways to a view of hegemony in which power relations are subject to repetition, convergence, and rearticulation brought the question of temporality into the thinking of structure, and marked a shift from a form of Althusserian theory that takes structural totalities as theoretical objects to one in which the insights into the contingent possibility of structure inaugurate a renewed conception of hegemony as bound up with the contingent sites and strategies of the rearticulation of power.» Now, Butler might have written: «Marxist accounts, focusing on capital as the central force structuring social relations, depicted the operations of that force as everywhere uniform. By contrast, Althusserian accounts, focusing on power, see the operations of that force as variegated and as shifting over time.» (Nussbaum, 1999: 39). Nótese que donde Butler habla de la crítica —y superación— del modelo estructuralista de Althusser, Nussbaum introduce una dimensión totalmente nueva («el modelo marxista») y confunde la teoría althusseriana con la alternativa defendida por Butler.

Sin embargo, pese a las dificultades, existe un aspecto del repertorio conceptual butleriano que atrae especialmente la atención de Nussbaum, sobre el que no solo puede sino que *debe* pronunciarse. Se trata de la referencia a la representación paródica como estrategia de subversión de las identidades genéricas normativas, que Butler introdujo ya en los desarrollos tempranos de su teoría de la performatividad. Es de resaltar que Nussbaum toma la parodia no solo como una dimensión posible de la acción política en el discurso de Butler, sino como su límite: «como su idea mejor conocida, su concepción de *la política como performance paródica*» (Nussbaum, 1999: 41). No es de extrañar, por tanto, que no haga referencia a cualquier otra forma de resistencia a la normatividad presente en la obra de Butler.⁶

[Según Butler] *Todo lo que podemos esperar es encontrar espacios dentro de las estructuras de poder en los que parodiarlas, burlarnos de ellas, transgredirlas en el discurso. Y así las políticas verbales simbólicas, además de ofrecerse como un tipo de política real, se toman como la única política que es realmente posible* (Nussbaum [1999:38], cursivas mías).

Es importante precisar que los usos butlerianos de la resignificación no se limitan a su versión paródica, incluso si con-

6. Excepción hecha, quizás, de su referencia puntual a las políticas del contradiscurso en relación con «la pornografía y el *hate speech*». Nussbaum alude a la crítica de Butler al uso de la censura estatal para su regulación, que interpreta como expresión de un deseo de «preservar el espacio dentro del cual el oprimido puede realizar sus sadomasoquistas rituales de la parodia» (Nussbaum, 1999: 43). Esta referencia al sadomasoquismo refuerza el vínculo entre su rechazo al concepto de parodia y el contexto de las *sex wars*, al enfatizar su compromiso con la postura feminista conservadora en contra de la pornografía y de las prácticas sadomasoquistas.

cediéramos que toda práctica política involucra un momento de resignificación del campo normativo en el que se desarrolla la acción transformadora. Este es un tema que analiza Butler explícitamente en «Acerca del término *queer*» (Butler, 2002: 313-339). El esfuerzo de clarificación conceptual puesto en marcha en dicho capítulo de *Cuerpos que importan* parte de la distinción entre un modelo de género limitado a la noción de *performance* y otro que se desarrolla en los términos provistos por la teoría de la performatividad. La distinción es importante puesto que, donde la parodia implica un modelo voluntarista, fundamentalmente teatral, de la representación genérica, la performatividad recoge una amplia —y variada— tradición textual y filosófica⁷ que impugna, entre otras pretensiones teóricas, el ilusorio control intencional pleno de las citas de la norma en virtud de las cuales se constituye el sujeto. Podemos señalar, en consecuencia, no solo —con Butler— a la *performance* como un aspecto o momento de la performatividad (y no como su límite) sino, además, a la parodia como momento de la resignificación y, en consecuencia, de la política (y no como su límite). De ahí la pregunta de Butler en «Acerca del término *queer*»: «¿Cómo se vincula, si es que se vincula de algún modo, la noción de resignificación discursiva con el concepto de parodia o personificación del género?» (Butler, 2002: 323).

Nos parece importante señalar que la inflación temática a la que somete Nussbaum el concepto de la parodia no se sostendría aunque pasáramos por alto esta pregunta y la distinción que presupone. Si bien puede entenderse que ciertas formas

7. Que incluye, principalmente, deconstrucción, biopolítica y teoría feminista. Ver Pérez Navarro (2008).

de representación paródica⁸ extienden el campo de la política, reducir las discusiones propiamente políticas de la obra de Butler —anteriores al artículo de Nussbaum— a dichas formas de representación constituye sin duda una visión muy limitada de sus textos. Así, podríamos destacar la presencia de unas políticas de la desidentificación, como base movilizadora de las políticas feministas y queer (Butler, 2002: 21), que orienta en buena medida sus genealogías de la materialización de los cuerpos (Butler, 2002: 53-95), unas políticas de lo abyecto, entendidas como parte de la política citacional (Butler, 2002: 47) desarrollada especialmente en «Acerca del término queer» (Butler, 2002: 313-341); una política del duelo que, lejos de ser una novedad propia de sus últimos trabajos,⁹ se encuentra ya presente en «La melancolía y los límites de la actuación» (Butler, 2002: 332), además de su apuesta por unas eficaces políticas de coalición entre comunidades e identidades heterogéneas, junto al carácter productivo atribuido a los conflictos en las fronteras de diferentes políticas identitarias, entre otras formas de resignificación, de crítica y de acción política que no se articulan en torno al concepto de parodia, y

8. Un campo que extenderían conforme a su capacidad para desnaturalizar o «trastocar los fundamentos que abarcan diferentes configuraciones culturales del género» (Butler, 2001: 178). En este sentido, la parodia es característica de su tratamiento de la *performance drag* en *El género en disputa*, de la proliferación identitaria en tanto que «proliferación paródica» de las posiciones genéricas (Butler, 2001: 67), de la propia *extensión* del concepto de lo político en «De la parodia a la política» (Butler, 2001: 174-179), así como de su lectura de las representaciones *drag* de la película *Paris Is Burning* recogidas en «El género en llamas: cuestiones de apropiación y subordinación» (Butler, 2002: 179-206). En esta última se yuxtapone el término «parodia» —sin por ello equipararlos— al de «reelaboración» y «resignificación» de las «normas aniquiladoras» (Butler, 2002: 184).

9. Especialmente en Butler (2006).

que difícilmente justifican el lugar que esta ocupa en el artículo de Nussbaum.¹⁰

En cualquier caso, a partir de esta reducción, Nussbaum arremete con todas sus fuerzas retóricas contra el «moderno» atractivo que atribuye al uso de la parodia como instrumento político. En esta línea, compara el discurso de Butler con la actitud de quien invitara a los esclavos a la conformidad plena con el régimen esclavista a cambio del derecho a practicar pequeños actos de resistencia paródica, «más o menos privados», sin efecto alguno sobre su condición de esclavos:

En Butler, la resistencia siempre se imagina como personal, más o menos privada, sin implicar acción pública organizada para el cambio legal o institucional que no sea irónica.

¿No es esto como decir a un esclavo que la institución de la esclavitud nunca cambiará, pero que puede encontrar maneras de burlarse de ella y de subvertirla, y encontrar su libertad personal dentro de esos *actos de desafío cuidadosamente limitados*? (Nussbaum [1999: 43], cursivas mías).

Llama aquí la atención el hecho de que, al referirse a la subversión paródica en este contexto, Nussbaum la parafrasee como «actos de desafío cuidadosamente limitados». Especialmente teniendo en cuenta que, a lo largo de su artículo,

10. Nos hemos referido aquí a los pasajes más «explícitamente» políticos sin olvidar, por ello, que el conjunto de sus recepciones críticas de textos y autores clásicos del feminismo, del psicoanálisis, de la filosofía del lenguaje, etc. es ineludiblemente político en toda su extensión. Como lo es también, por su parte, el artículo de Nussbaum, independientemente de que no se ofrezca en él ninguna propuesta política «concreta».

condena la ausencia de criterios normativos explícitos con los que distinguir entre los actos de subversión paródica políticamente deseables y unas supuestamente irrestrictas posibilidades de acción subversiva, tan aparentemente ilimitadas como reprobables y, en última instancia, peligrosas: «la subversión toma muchas formas, y no todas amigables con Butler y sus aliados. Como me dijo un perceptivo estudiante libertario, ¿por qué no puedo usar estas ideas para resistir el sistema de impuestos, o las leyes antidiscriminación, o incluso para alistarme en las milicias? (...) Estas cosas pasan. Son paródicas y subversivas ¿por qué, entonces, no son audaces y buenas?» (Nussbaum, 1999: 42).¹¹ Paradójicamente, la parodia como instrumento político condenaría a los esclavos a la impotencia radical —pero burlona— frente al régimen esclavista mientras incita a otros a la lucha armada.

Así presentada por Nussbaum, la parodia oscilaría entre el peligro de la insumisión fiscal, del ejercicio de la violencia «contra Butler y sus aliados» —aparentemente concretada como «resistencia» a las leyes antidiscriminación—, y el conformismo más radical. Atribuye pues propiedades opuestas a un concepto que, al menos en apariencia, debería resultar

11. Nussbaum asocia este tipo de reacciones a la concepción foucaultiana de la normatividad, que presenta a lo largo de su artículo como intercambiable con la de Butler. Con la salvedad de que, al contrario que Butler, Foucault sí habría sido sensible en sus últimos trabajos a la imposibilidad de abogar por la completa «abolición» de las normas. Una afirmación que supone ignorar, por una parte, la descripción foucaultiana de las prácticas disciplinarias de sujeción —que no pertenece a la última etapa de Foucault, y a la que se suele acusar de conferir, por el contrario, un carácter determinista al peso de la norma en el proceso de sujeción—. Y además, por otra, elude así Nussbaum cualquier referencia a la carga normativa que porta la performatividad, tanto de la sedimentación derridiana como por la influencia directa de la descripción foucaultiana de las dimensiones disciplinarias de la sujeción.

bastante más dócil o, por así decirlo, más sencillo de tratar. Su preocupación por los peligros de la subversión paródica sobrevalora, por una parte, el papel que esta juega en el conjunto del discurso de Butler, a la par que le atribuye unos riesgos claramente paradójicos. Estos acecharían al discurso de Butler tanto por un exceso conformista de «prudencia» política, como por su defecto; tanto por la llamada a la sumisión —irónica— respecto a cualquier sistema de opresión, como por la peligrosa ausencia de componentes normativos o directrices éticas que limiten de algún modo el alcance y los riesgos de la acción subversiva. Riesgos que exceden, ahora sí, cualquier concepción posible de aquella «política verbal simbólica» que habría de contener, según Nussbaum, al pensamiento político de Butler.

EL RETORNO DE LAS *SEX WARS*

Consideramos que este rechazo frontal a las políticas de resignificación paródica resulta indisociable de la ansiedad que produce la desestabilización ontológica del orden de la representación política. Especialmente por lo que se refiere al sujeto de las políticas feministas, pero también, en última instancia, a los límites de la inteligibilidad del sujeto humano en cuanto tal.

Como muestra de esta relación, resulta bastante fácil, en el texto de Nussbaum, rastrear vínculos directos entre sus planteamientos y el contexto pretérito de las llamadas «*sex wars*», que convierten su artículo y su hostilidad hacia Butler en una continuación (algo tardía) de las mismas, en un sentido muy parecido al que, según Marie-Hélène Bourcier, otras autoras habrían continuado el ala «pro-sexo» de estos debates:

La guerra del sexo (en la que la piedra de toque fue la discusión sobre la pornografía y el SM) que opondría feministas pro-sexo y feministas anti-sexo daría toda su intensidad a un debate que, cada una a su manera, prolongarían la antropóloga Gayle Rubin y Eve Kosofsky Sedgwick preparando el terreno de una aproximación crítica post-feminista de las sexualidades que no sea ni heterocentrada ni naturalizante (Bourcier, 2006: 133).

Los enfrentamientos en torno a la legitimidad de diversos posicionamientos identitarios en el ámbito de la lucha feminista y, en especial, de las prácticas genéricas y sexuales de las lesbianas *butch* y *femme* —citadas precisamente, por parte de Butler, en el mismo contexto en que introduce la idea de la subversión paródica—,¹² son de nuevo aquí, nada sorprendentemente, objeto de atención crítica por parte de Nussbaum. Quejándose de los efectos desnaturalizadores positivamente atribuidos por Butler a las prácticas genéricas de estas últimas, Nussbaum no desperdicia la oportunidad de reinscribir, a su manera, los argumentos clásicos del feminismo separatista en contra de cualquier incorporación de pautas genéricas supuestamente «propias» de la heterosexualidad:¹³

12. Butler introduce el término «parodia» hablando precisamente del potencial subversivo de «la “presencia” de las supuestas convenciones heterosexuales dentro de contextos homosexuales», de la que pone de ejemplo las identidades *butch* y *femme*, como «identidades históricas de estilo sexual» que ocupan un significativo lugar en la gestación de una proliferación identitaria que responda a la pregunta «¿qué posibilidades de hacer el género repiten y desplazan —mediante la hipérbole, la disonancia, la confusión interna y la proliferación— los constructos mismos por los cuales se movilizan?» (Butler, 2001: 66).

13. Judith Halberstam cita, por ejemplo, el modo en que autoras como la separatista lesbiana Sheila Jeffreys condenan la erotización de la diferencia genérica

¿Pero qué está sucediendo aquí? La mujer vestida masculinamente difícilmente puede considerarse como una figura nueva. Es más, incluso cuando era relativamente nueva, en el siglo XIX, era en otro sentido bastante antigua, puesto que *simplemente replicaba en el mundo lesbiano los estereotipos existentes y las jerarquías de la sociedad hombre-mujer*. ¿Qué, podemos preguntar, es subversión paródica en esta área, y qué un tipo de aceptación en una próspera clase media? (Nussbaum [1999: 43], cursivas mías).

Cabe observar que la referencia a la «próspera clase media» resulta difícil de comprender si se tiene en cuenta que las identidades *butch-femme* se vinculan —no exclusiva, pero sí principalmente— al contexto de la cultura lesbiana de bar, desarrollada por una clase fundamentalmente obrera cuya historia se obvia al asociarla con una hipotética clase media, acomodada y, en resumen, burguesa. La acusación de falta de innovación por parte de esta figura ignora, por otra parte, que la proliferación identitaria no requiere de la novedad histórica por parte de las «nuevas» identidades: se trata más bien, tal y como se planteaba en *El género en disputa*, de ampliar la habitabilidad de los posicionamientos sexogenéricos: en tanto que silenciadas, abyectas, monstruosas o ininteligibles, las identidades subordinadas o excluidas han sido siempre una parte constitutiva de los posicionamientos identitarios normativos.

Por otra parte, en nuestro intento por esclarecer las motivaciones teóricas que llevan la parodia al lugar que ocupa en el artículo de Nussbaum, resulta muy significativo el hecho

en las relaciones *butch/femme* asociándolas con —entre otros argumentos— las relaciones de dominación/sumisión propias de las prácticas sadomasoquistas. Ver Halberstam (1998: 129-131).

de que prácticamente la única crítica concreta al modo en que Butler practica la lectura de cualquier otro autor refiera, precisamente, a Catharine MacKinnon. No en vano, se trata de la autora que lideró ese ala del movimiento feminista estadounidense que conduciría, entre otros impulsos censors, a la votación de varias ordenanzas (en diversos estados)¹⁴ que tipificaban los delitos atribuibles al proceso de producción, distribución o reproducción de material pornográfico, siempre en función del tipo de prácticas representadas por los actores y actrices involucrados —situándose así en el extremo más conservador de las propias *sex wars*.

Hablando precisamente del modo en que Butler discute esas formas de control estatal de la pornografía, alega Nussbaum lo siguiente: «El modo en que Butler trata a MacKinnon es poco cuidadoso, al decir que MacKinnon apoya “ordenanzas contra la pornografía” y sugiriendo que, a pesar de la negación explícita por parte de MacKinnon, estas involucran una forma de censura». Cuesta entender qué podría llevar a MacKinnon a «negar explícitamente» que esas «ordenanzas contra la pornografía» impliquen alguna forma de censura si no las hubiera apoyado efectivamente ni, en este caso, por qué resultaría «poco cuidadoso» afirmar que MacKinnon ha apoyado «ordenanzas contra la pornografía».¹⁵

14. La propia MacKinnon se refiere a una de estas ordenanzas en los términos de «ordenanza de derechos civiles *contra la pornografía* que Dworkin y yo concebimos» (MacKinnon, 1991), cursivas mías. Así se refiere a la que fuera rechazada en Cambridge, Massachusetts, mediante referéndum. El contexto general de estos debates a comienzos de los años ochenta se refleja muy bien en «Among Us, Against Us - The New Puritans: Does Equation or Pornography with Violence Add Up to Political Repression?» y «See no Evil: An Update on the Feminist Antipornography Movement», ambos en Califa (1994).

15. No vamos a detenernos en explicitar cada una de las formas de censura implícitas en las ordenanzas, sin las cuales sería difícil de explicar el hecho de

En cualquier caso, la estratégica defensa de MacKinnon por parte de Nussbaum refleja el continuismo argumental en sus posiciones frente a la diversificación sexual y genérica en el seno de las políticas feministas: MacKinnon interpretaba, en sus diferentes propuestas jurídicas para la censura de la pornografía (encargadas, en primer lugar, por el estado de Alabama) prácticamente cualquier representación de la penetración de una mujer como una actualización de su subordinación al poder patriarcal (argumento que acompañaba, además, a la condena de cualquier práctica que involucrara la penetración entre lesbianas). Nussbaum, por su parte, no parece aquí querer o poder distinguir entre la jerarquía del binarismo masculino/femenino de cualquiera de sus posibles resignificaciones, ni siquiera allí donde más evidentemente se niega la construcción de la masculinidad como «privilegio natural» de determinados sujetos; como sucede, emblemáticamente, en las relaciones *butch/femme*.

No pretendemos profundizar aquí en los intensos debates de los años ochenta en torno a estas cuestiones, pero resulta llamativo el modo en que el artículo de Nussbaum reactualiza, a través de su alineación con MacKinnon, y de la paradójica versión que ofrece de la propia parodia, la restricción de las posiciones de sujeto *deseables* según su propia versión del feminismo. Las preocupaciones ontológicas implícitas en la crítica de Nussbaum se manifiestan con especial claridad en su particular defensa de «la» diferencia sexual. Nussbaum

que diversas cortes federales bloquearan diferentes versiones de las ordenanzas MacKinnon-Dworkin en varios estados, siempre en nombre de la primera enmienda de la constitución de los Estados Unidos. Dichas sentencias contaron con la aprobación del Tribunal Supremo estadounidense, concretamente a raíz del caso *American Booksellers Ass'n, Inc. v. Hudnut*, 106 S. Ct. 1172 (1986).

usa este concepto en un sentido normativo, biológico, pero socialmente reinterpretado, esto es, en relación con los efectos o implicaciones que esa diferencia «natural» habría de tener para el ordenamiento de la vida social:

[Butler] no sólo quiere decir que el cuerpo está enmarcado de múltiples maneras por las normas sociales acerca de cómo deberían ser los hombres y las mujeres; también quiere decir que el hecho de que la división de los sexos sea tomada como fundamental, *como una clave para el ordenamiento de la sociedad*, es en sí misma una idea social que no está dada en la realidad corporal (Nussbaum, 1999: 42, cursivas mías).

Resulta evidente que ciertos usos de la resignificación paródica suscitan una gran dosis de incomodidad bio-ontológica, que podría explicar, al menos en parte, el sobredimensionamiento del concepto en este tipo de lecturas de la obra de Butler. La subversión paródica del género constituiría, por sí misma, un ataque directo al restringido espacio genérico —al sistema dos sexos, dos géneros— que se asienta sobre la naturalización de la diferencia sexual. Para Nussbaum, dicho espacio no es otro que «la división de los sexos», tal y como esta se da «en la realidad de los cuerpos». No sorprende ya encontrar este acento universalista en el carácter «fundamental» de una división que impone unos límites precisos a la vida social del género. Unos límites que habrían de constreñir, entre otras cosas, el alcance transformador de las políticas feministas, dada su función como «clave para el ordenamiento de la sociedad».

DE LA PARODIA A LA ONTOLOGÍA

El discurso de Butler ha puesto en evidencia el poder subversivo de ciertas representaciones paródicas respecto a los presupuestos ontológicos de buena parte de las políticas identitarias. *El género en disputa* se ofrecía, en parte, como una «genealogía de la ontología del género» (Butler, 2001: 66), en la que las repeticiones paródicas de los modelos normativos se entendían, por sí mismas, como «una parodia de la noción de lo natural y lo original» (Butler, 2001: 65). Por otra parte, también ha puesto de relieve la ambigüedad inherente a los efectos políticos de cualquier representación paródica, y de la representación *drag* en particular: parodiar una norma no equivale, necesariamente, a su subversión. La parodia podría servir, incluso, como instrumento para la reinscripción de la norma. Esto resulta especialmente claro en su discusión de la película documental *Paris is Burning*, donde se oponen los posibles efectos subversivos de la representación *drag* a aquellos que reinscriben el poder de las normas hegemónicas.¹⁶

En su límite más propio, la parodia no puede ofrecer una subversión pura de norma alguna, ni una reinscripción, sin más, de sus dictados: como toda repetición, la parodia excluye cualquier posibilidad de ruptura radical con la cadena significativa, a la par que impide la mera reproducción mimética de cualquier ideal normativo. Tal es, por otra parte, la dinámica entre sedimentación y ruptura contextual que porta toda performatividad desde su reformulación por parte de Jacques

16. En palabras de Butler, «quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y su subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas del género» (Butler, 2003: 184).

Derrida —y que sigue operando en su uso por parte de Butler—. ¹⁷ De este modo (en los términos provistos Lucienne Frappier-Mazur, en el contexto de la crítica literaria), la ambigüedad propia de la parodia quedaría evidenciada en su carácter de «amalgama» discursiva al estar atrapada entre el discurso que se repite y la introducción de variaciones, anomalías e innovaciones:

La parodia, *que puede reflejar tanto la admiración como la censura, se distingue de otras formas de imitación por su dicción heterogénea*. Imita por su modo burlesco un discurso o un código que amalgama con otros discursos, sin eliminar la discordancia. Sus definiciones pueden recogerse según dos concepciones principales: o bien la parodia reinscribe un discurso clásico y no tendría más que un alcance restringido, o bien enunciaría un discurso subversivo, innovador y plural (Frappier-Mazur, 2006: 5, cursivas mías).

La acepción butleriana del término «parodia» renuncia claramente a la elección entre ambas opciones, del mismo modo que la repetición performativa, en sentido general, oscila siempre irremediabilmente entre ambas. Pero, al margen de sus efectos más o menos subversivos sobre la base ontológica de la norma, ¿de dónde procede, en definitiva, la tensa relación entre parodia y ontología? En una publicación reciente, Giorgio Agamben ha proporcionado lo que nos parece una buena aproximación —en un registro también propio de la teoría literaria, pero de evidente alcance crítico— a esta cuestión.

17. Ver Pérez Navarro (2007).

En primer lugar, Agamben da cuenta de lo que refiere como «das dos características canónicas de la parodia» en el contexto de la tradición retórica que cristalizaría en la *Poética* de Scaligero en el siglo XVII. Tales características no serían otras que «la dependencia de un modelo preexistente que, siendo serio, es transformado en cómico; y la conservación de elementos formales en los que se insertan contenidos nuevos e incongruentes» (Agamben, 2005: 50). Se trata de una definición que se traduce fácilmente al ámbito de la producción proliferante de identidades incoherentes según la normatividad genérica, a partir de una recitación que subvierte la matriz normativa mientras pone en cuestión los rasgos que habrían de garantizar, en primer lugar, la *seriedad*¹⁸ del modelo.

Sin embargo, para disponer de un vínculo más íntimo entre parodia y ontología, no está de más profundizar, con Agamben, en una caracterización bastante más antigua de la parodia, que subyace en última instancia a su uso retórico. Según esta definición, propia de la poética clásica (manejada, entre otros, por Aristóteles), «la parodia designa la ruptura del nexo “natural” entre la música y el lenguaje», tal y como se manifestaba en la obra de los poetas homéricos, donde el ritmo de la palabra comenzó a independizarse del ritmo y la melodía del canto que usualmente acompañaba a toda composición lírica. Se desarrolla así, como señala Agamben, «el nacimiento de la prosa artística», vinculado al concepto de parodia en su sentido de *para ten oden*, esto es, «contra el canto (o al lado del canto)» (Agamben, 2005: 51). Paródico es pues, en esta acepción, aquel discurso que se desprende del nexo «natural» que

18. Tampoco es casual que la crítica de Derrida a la teoría de actos de habla se centre, en parte, en la exclusión de lo «no serio» del ámbito del análisis de la performatividad.

lo vincula a un orden previo que, quedando así desplazado, deviene externo a él (en este caso, el *logos* en su relación con el *melos*, el canto conforme al cual se estructura el discurso). Se produciría así, además, la apertura de un espacio singular en el que se manifiesta el núcleo significativo del concepto de parodia: «su no tener lugar propio» (Agamben, 2005: 52).

Tal y como concluye Agamben, la aparición de la parodia como irrupción, producción u ocupación de un lugar «al lado de» la estructura normativa *parodiada por* la parodia revela su carácter de escisión ontológica en el seno del lenguaje, como problematización, incluso, de las relaciones entre lenguaje y mundo:

Si se siguen las implicaciones metafísicas de la parodia, si se sigue su gesto hasta el extremo, se puede decir de ella que presupone en el ser una tensión dual. A la escisión paródica de la lengua corresponderá, así, necesariamente, una reduplicación del ser; a la ontología, una paraontología (Agamben, 2006: 64).

Y aún más,

Si la ontología es la relación —más o menos feliz— entre lenguaje y mundo, la parodia, en cuanto paraontología, expresa la imposibilidad de la lengua de alcanzar la cosa y la de la cosa de encontrar su nombre. Su espacio —la literatura— está pues necesaria y teológicamente marcado por el luto y por la burla [...] Sin embargo, de este modo la literatura testimonia la que parece ser la única verdad posible acerca del lenguaje (Agamben, 2005: 65).

Tomada en este sentido «paraontológico», como muestra de la imposibilidad de fundar, desde el lenguaje, un nexo origi-

nario o necesario con cualquier materialidad «pura», en un sentido ontológico fuerte, Butler no se habría limitado, en última instancia, a introducir la parodia como instrumento político desnaturalizador en el contexto de la subversión paródica del *drag* o de la *butch*. El concepto de citacionalidad desvelaría, de hecho, un cierto carácter paródico de toda resignificación, en tanto que distanciamiento y ruptura contextual con aquello que se repite, coincidiendo con el acto mismo de la repetición.

Es cierto que la representación paródica, en el sentido restringido de aquella representación que presupone un actor consciente, se corresponde con el uso más común del término y también con el que le da Butler a la *performance* en *El género en disputa* (ese que más tarde le hará referirse a la *performance* como un momento de la categoría, más amplia, de la performatividad). Pero podemos convenir, por nuestra parte, en que la parodia tiene un alcance significativo más amplio, en cuanto problematización general de las relaciones entre lenguaje y ontología. De hecho, mediante la generalización de la escritura en el contexto derridiano —reescrita por Butler como un asalto a la naturalización del orden ontológico, de la diferencia sexual o de la jerarquía entre «copia» y «original»—, toda la teoría de la performatividad adquiriría un cierto carácter paródico. La crítica de Nussbaum, entre otras, parece así proceder a partir de la intuición de que la desnaturalización de las identidades sexogenéricas, defendida por Butler por más vías que la de la propia parodia, encuentra sin embargo un núcleo significativo especialmente «peligroso» en dicho concepto.

En este sentido admitimos, ahora sí, la implícita acusación que subyace a la calculada ceguera que le dedica Nussbaum a la genealogía filosófica de la performatividad: la parodia, en este sentido generalizado, seguiría operando «oculta» bajo cualquier referencia a la resignificación e, incluso, bajo el conjunto de la

teoría de la performatividad. De un modo que resulta evidentemente incómodo para cualquier versión del feminismo que reclame para sí el tipo de fundamento biológico que habría de orquestar el «ordenamiento de la vida social»,¹⁹ o de cualquier otra política identitaria que precise una delimitación concreta y ontológicamente estable, además de jerárquica y excluyente, de su espacio de representación política como precondition y garante de su propia legitimidad.

CELIA AMORÓS: ONTOLOGÍAS IMPROBABLES

Podría sorprendernos la repetición de este tipo de sobresignificación negativa de la resignificación paródica por parte de un discurso que, en principio, no reclama para sí el tipo de fundamento ontológico frente al que esta adquiere su mayor poten-

19. Sin llegar a identificar la posición de Nussbaum con el contexto de las *sex wars* o con «el resurgimiento de la homofobia», y concediendo incluso el hecho de que, en realidad, Nussbaum comparte «indudablemente» unos objetivos políticos —aunque indeterminados— de «transformación social y política» con ellos, los dos autores de «Changing Signs: The Political Pragmatism of Poststructuralism» concluyen, sin embargo, que: «A través de su división entre retórica y políticas, entre los signos verbales y la “verdad” o realidad, Nussbaum hace algo más que oscurecer el valor del lenguaje y la representación como enclaves de la lucha política. El argumento de Nussbaum también refuerza las asunciones en torno a la identidad que han influenciado fuertemente la dirección y conformación de los movimientos por los derechos sexuales (...) al situar la identidad sexual en el centro del foco, distrae la atención del obstáculo clave para la obtención de derechos civiles: un problemático pero influyente conjunto de asunciones respecto a la primacía y naturalidad de la heterosexualidad, y los ubicuos comportamientos homofóbicos y heterosexistas que conducen a la discriminación tanto institucional como social» (Brookey y Miller, 2005: 204).

cial crítico. Tal es el caso del feminismo igualitario e ilustrado que representa en España, emblemáticamente, Celia Amorós. Autora que se define, frente a los presupuestos esencialistas y naturalizadores del dominio patriarcal, sobre el que no duda en señalar «que carece de soporte ontológico esencial» (Amorós, 2005: 82), como *nominalista moderada*.²⁰

Cabe decir que la posición de Amorós recibe en último término la mayor parte de su significación, no tanto del «nominalismo», como de su caracterización como «moderado». La ambigüedad de su perspectiva, respecto a los fundamentos ontológico-normativos de la identidad, nos la proporciona la propia Amorós cuando aclara que, pese a lo dicho sobre la ausencia de cualquier «soporte ontológico esencial» del patriarcado, «venimos a decir con respecto de las esencias, aquello de “yo no creo en las brujas, pero haberlas, haylas”» (Amorós, 2005: 82).

Su particular recurso a unas «esencias» ontológicamente equívocas resultaría imprescindible en el ámbito de la política feminista, dado que el feminismo representa la *«etapa superior del nominalismo»* en cuanto que solo el feminismo toma en serio la realización de sus condiciones de posibilidad. Si no hay individuos, dice Javier Muguerza, no hay ética. De acuerdo. Pero sin una ética —y *seguramente* una ontología feministas— no hay individuos» (Amorós, 2005: 85, las segundas cursivas son mías).

20. Precisamos el modo en que Amorós utiliza esta etiqueta: «Puestas así las cosas, venimos a decir con respecto a las esencias aquello de que “yo no creo en las brujas, pero haberlas, haylas”. Lo cual, en cierto modo, es lo que, desde Abelardo, han dicho los nominalistas o, si se prefiere, los nominalistas moderados» (Amorós, 2005: 82). Extendemos el calificativo de «moderado» a su nominalismo por el modo en que Amorós se suma, con estas palabras, a la particular ambigüedad ontológica señalada por el dicho popular.

Qué habría de constituir esa «ontología feminista» que «seguramente» precisa el discurso feminista, cuando se defiende, por otra parte, que «las diferencias y complementariedades han de serlo de individuos, no de sexos-géneros» es algo realmente difícil de precisar. Y Amorós parece consciente de ello, como queda claro en las palabras que dedica al feminismo de la diferencia, principalmente francés —a cuya influencia se opone claramente en el contexto feminista más inmediato—:

Como no se trata de eso [de la lucha por la igualdad] —pues a esta tendencia del feminismo le horroriza todo lo que suena a «desidentificación con la mujer»— la salida lógica consistirá en reivindicar la diferencia, en desmarcarnos del mundo de los varones afirmando con orgullo todo aquello que constituye nuestra (*¿supuesta?*) peculiaridad o idiosincrasia como mujeres. (Anticipamos ya desde ahora que establecer cuál sea tal peculiaridad o idiosincrasia resulta bastante problemático.) (Amorós, 2005: 209, cursivas mías).

En los términos en que Amorós plantea la política feminista, como trabajo de recepción crítica y resignificadora de esa heterodesignación jerarquizante de la que son objeto «las mujeres» (Amorós, 2005: 212-213, 222), no parecería necesaria la ambigua, pero persistente referencia a un «¿supuesto?» orden ontológico propio del feminismo. En cualquier caso, para Amorós, definir tal «peculiaridad o idiosincrasia» pasaría por deliberar «si hay conflictos de interés *reales* entre las mujeres de distintas clases, etnias, nacionalidades y orientaciones sexuales», conflictos «tan difíciles *que no puedan ser armonizados, ni siquiera conciliados diplomáticamente dentro de los movimientos feministas*» (Amorós, 2005: 221, cursivas mías).

La retórica de la conciliación —posible para Amorós gracias al *factum* de la «experiencia de la conciencia feminista» y

«de las implicaciones culturales normativas de pertenecer al sexo femenino» (Amorós, 2005: 222)— requiere cuestionar el carácter «real» de ciertos conflictos, en respuesta al temor de que sea el sujeto «mujeres» quien pierda «su capacidad para articular un discurso del nosotras-sujetos» (Amorós, 2005: 221). El conflicto habría de ser, en suma, solo aparente, armonizable, oportuna y diplomáticamente conciliado. Una conciliación igualitaria —hipotética o «real»— que se concibe como condición de posibilidad de las políticas feministas, y que contrasta violentamente con la apuesta por la coalición proliferante y el conflicto productivo asumido *como parte de y como impulso para* la acción política. Lo segundo es, como sabemos, lo que nos propone Butler. Y por chocante que nos pueda resultar, ahí habría de residir, según explica Amorós, su particular gesto *ontologizador* (el de Butler).

Según Celia Amorós, Butler acertaría al resaltar la inestabilidad específica de las categorías identitarias, «el carácter siempre revisable de la definición de la categoría y su problematicidad», pero se equivocaría al «ir más allá», y «ontologizar a partir de ahí y definir, paradójicamente, a las mujeres como lo indefinido» (Amorós, 2005: 221). Lamentablemente, no cita a Butler en esta línea argumental para ilustrar el modo en que habría dado efectivamente ese «paso más allá» que emparentaría su discurso con un feminismo de la diferencia de corte irigariano (cuya crítica por parte de Butler resulta, por otra parte, bien conocida).

Hay que decir que este último es, pese a las (¿supuestas?) apariencias, un feminismo de la diferencia con el que la propia Amorós muestra una llamativa afinidad al referirse a la identidad femenina en los términos de una *«identidad espejular cuyo núcleo esencial no está, sin embargo, localizado en ninguna parte»* (Amorós, 2005: 84, cursivas de la autora).

Este encuentro entre el feminismo de la igualdad defendido por Amorós y el feminismo de la diferencia de ascendencia irigariana se acrecienta, contra todo pronóstico, pero hiperbólicamente, frente a esa tendencia que «considera que las identidades facciosas son legítimas *per se*» o, más claramente, frente a los intentos de expolio de los atributos clásicos de la feminidad por parte de aquellos «varones que se apropian de lo femenino simbólico y lo prestigian frente al feminismo vindicativo» (Amorós, 2005: 421).

(IN)DESEABLES DIFERENCIAS

A la hora de hacer frente a esta apropiación, por parte de ciertos «varones», de «una diferencia que ya no nos diferencia» (como sucedería «en el caso de Deleuze», que aquí comparece como representante de «los discursos postmodernos», junto al «*devenir femme*» de Félix Guattari), Amorós no duda ya en reclamar para sí el esencialismo más explícito de cierta rama interpretativa de la obra de Irigaray, evidenciada por lo demás en la siguiente referencia a la «herencia de la madre», clave teórica de la obra de Luisa Muraro:

[...] guardemos para nosotras en exclusiva lo que se ha llamado la «herencia de la madre». Si lo que es bueno para nosotras es bueno para cualquiera, se vuelve a la lógica universalista de la modernidad, tan denostada. Por el contrario, *una vez puesta a aceptar las premisas de los discursos postmodernos, prefiero el discurso duro y aristado de la diferencia sexual* (Amorós, 2005: 422, cursivas mías).

De manera similar, refiriéndose más específicamente al «discurso postmoderno» específicamente butleriano, Amorós señala que, «si la liberación de la mujer se entiende con Butler como liberación de la identidad fundamentalista» —lo que no parece que sea el caso, antes bien, se trataría, para Butler, de no obviar los obstáculos que la identidad fundamentalista supone para las políticas feministas—, «la alternativa parece ser la de elegir entre identidades a la carta, generadas por resignificación; como decía un amigo mío, el problema de la lucha de géneros se podría resolver decidiendo cada cual las raciones de femenino y de masculino, y de *travesti*, si se quiere, que cada cual tuviera a bien de servirse: ¡ahí va, uno de femenino, dos de masculino! Batiburri- llo voluntarista» (Amorós, 2005: 221).

La ambigüedad de Amorós en su compromiso con el soporte ontológico del feminismo, al que se refiere también como esa «*textura ontológica*, sólida y liviana a la vez» (Amorós, 2005: 84), no tiene aquí por objeto la desautorización del patriarcado —tarea para la que no resultaría necesario agonismo ontológico alguno, cuando se da por sentada la independencia del patriarcado de cualquier forma de ontología—. Se dirige, antes bien, contra la irrupción de ciertas resignificaciones en el seno de la praxis y de la teoría específicamente feministas. No de aquellas cuya necesidad expone la propia Amorós, y que responden a la heterodesignación de la mujer en la búsqueda de una voz propia —esa «resignificación bajo el signo de lo problemático, la impugnación, la transgresión, la desidentificación, el desmarque, la re-normativización siempre tentativa» que ella misma defiende como parte necesaria de la «existencia reflexiva del ser-mujer» (Amorós, 2005: 222)—, pero sí contra esa otra forma de resignificación que implica la proliferación de posicionamientos subjetivos que escapan a las limitaciones de los binarismos genéricos.

En especial, contra todas aquellas formas de subversión paródica que, si bien son, por una parte, consideradas por Amorós como impotentes frente a «el problema de la lucha de los géneros», parecen, por la otra, equiparables a la plena liberación —en una nueva reducción voluntarista de la performatividad muy similar a la presentada por Nussbaum— respecto a la norma que decide quién puede mostrar según qué atributos genéricos: la ausencia radical de restricciones que Amorós bautiza como «batiburrillo voluntarista».

Curiosamente, tanto Nussbaum como Amorós recurren al mismo recurso retórico a la hora de expresar su honda preocupación por la pérdida de unos límites precisos para el soporte ontológico de las políticas feministas: el alumno aventajado que en el artículo de Nussbaum señalaba la ausencia de estos límites normativos para cualquier posible resignificación paródica reaparece aquí bajo la forma de un amigo de Amorós que parodia, a su vez, el presunto voluntarismo asociado a las identidades transgenéricas. Estas intervenciones de una tercera voz coinciden en que reflejan la aproximación más sincera de ambos artículos a la celebración de la heteronormatividad: donde, por parte de la primera, ciertas resignificaciones podrían no ser «amistosas con Butler *y sus aliados*» —pues se podrían traducir, presumiblemente, en el ejercicio de la violencia contra aquellos que subvierten la norma sexogenérica—²¹ las identidades trans-

21. Aquí, las reacciones no «amistosas con Butler y sus aliados» implican una confusión entre dos espacios bien diferentes. Por una parte, un nivel teórico en el que puede tener algún sentido la referencia a los «aliados de Butler», como aquellos que alinean sus posiciones teóricas con las de Butler. Por otra, un nivel social en el que cobra sentido la posibilidad de una resignificación «no amistosa»: contra aquellos que resignifican las normas sexogenéricas. El colapso entre ambos espacios consume la exclusión del discurso de Butler del feminismo heteronormativo que representa Nussbaum: Butler no escribe desde ni para

genéricas se asocian, según la segunda, con ese *self-service* genérico despectivamente censurado por el término «batiburrillo».²²

La alternativa, resulta obvio, no parece estar para Amorós del lado de ningún batiburrillo *no* voluntarista. No para un feminismo que, mientras trata de evitar el esencialismo propio del feminismo de la diferencia sexual, no duda en esgrimir su vertiente ontológica más normativa cuando se trata de delimitar las posiciones genéricas *deseables* desde el punto de vista del feminismo.

Pese a estas limitaciones, Amorós tranquiliza a quienes confunden la igualdad, como concepto vindicativo, con la homogeneidad. Para ello nos recuerda que «la tensión de la sexualidad» habría de garantizar la persistencia de las «*deseables diferencias*» (Amorós, 2005: 353, cursivas mías) entre los [dos] géneros, incluso en un «mundo igualitario» en el que el feminismo hubiera cumplido todos sus objetivos. Para ilustrar su posición, añade una cita de Simone de Beauvoir en la que esta expresa su confianza en que «la reciprocidad de sus relaciones [entre “la mujer” y “el hombre”] no suprimirá *los milagros* que engendra la división de seres humanos *en dos categorías separadas*: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura» (Simone de Beauvoir, citada por Amorós, 2005: 353, cursivas mías). Extrañamente, Amorós contrapone estas *deseables* y hasta

el movimiento o la teoría feministas, sino para «sus aliados». Por otra parte, la referencia velada a la violencia como resignificaciones «no amistosas» es un eufemismo que desprecia el alcance del daño de la violencia transfóbica —en sentido amplio—. Comparémosla si no con la advertencia paternalista de quien invocara una posible reacción «no amistosa» frente al movimiento sufragista.

22. Según la RAE: 1. Mezcla de cosas, especialmente de guisados, *que no dicen bien unas con otras*. 2. coloq. En la conversación y en los escritos, mezcla de cosas *que no vienen a propósito*. Cursivas mías.

milagrosas diferencias entre los (dos) géneros —eso sí, individual y críticamente «moduladas»— al «irreductible dualismo genérico» que, siempre según su punto de vista, estaría implícito en la idea butleriana de la proliferación genérica (Amorós, 2005: 354).

No parece necesario desarrollar aquí los motivos por los que prácticamente cualquier versión concebible de la proliferación genérica pondría en marcha una desestabilización de ese modelo binario al que es claramente Amorós quien no está, en modo alguno, dispuesta a renunciar. Como vemos, Amorós acusa a Butler de promover el mismo quietismo político que le reprobara Nussbaum, a la par que interpreta la resignificación genérica butleriana en una clave voluntarista que llevaría al extremo más radical las posibilidades de reinención del género. Todo ello reuniendo en su contra, entre otras, las improbables acusaciones de ontologizar al sujeto mujeres o de defender el modelo binario del género.

Las contradicciones inherentes a este tipo de recepción del uso político de la parodia —aun en el sentido restringido de proliferación paródica de las identidades genéricas— ponen de manifiesto que esta despierta la mayor de las resistencias ante el «riesgo» de perder un referente ontológico fuerte desde el que poder valorar qué constituye, y qué no, o para quién sí, y para quién no, una diferencia «deseable» entre los géneros. Perdida la complicidad con el lector respecto a este punto, el discurso de Amorós se convierte, junto al de Nussbaum, en la defensa a ultranza del modelo binario del género, de un modo que apenas acierta a disimular el rechazo que producen aquellos posicionamientos identitarios que desestabilizan los límites ontológicos del sujeto «mujeres».

Es precisamente esta necesidad de reafirmar los referentes bio-ontológicos, binarios y oposicionales del género —y

del feminismo— la que nos lleva a atribuir un cierto carácter fóbico a este tipo de lecturas de la obra de Butler. En parte, por los esfuerzos por negar todo potencial transformador, e incluso la legitimidad o la «deseabilidad» de cualquier asalto a tales referentes, pero también por el carácter irracional —en tanto que contradictorio— de esta difícil reunión entre la inflación de las posibilidades subversivas de la resignificación paródica, por un lado, y la minimización de su potencial transformador, por el otro.

La parodia de la parodia se revela, en fin, como el síntoma de un esfuerzo por frenar la irrupción de algunos de los discursos que más eficazmente impulsan nuevas formas de resistencia y reconocimiento en el seno de las políticas feministas, capaces de tomar *en serio* todo el espectro de posiciones sexo-genéricas exploradas, y por explorar, por parte de los sujetos de esas mismas políticas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2005): *Profanaciones*, Anagrama, Barcelona.
- AMORÓS, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*, Cátedra, Madrid.
- BARVOSA-CARTER, Edwina (2001): «Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come» en *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, vol. 6, 1-2, pp. 123-137.
- BOURCIER, Marie-Hélène (2006): *Queer Zones, politique des identités sexuelles et des savoirs*, Éditions Amsterdam, París.
- BROOKEY, Robert y MILLER, Dianne (2005): «Changing Signs: the Political Pragmatism of Poststructuralism»

en *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminism and Queer Studies*, Margaret Sönsner y Warren J. Blumenfeld (eds.) Ashgate, Aldershot (2005).

BUTLER, Judith (2001 [1990]): *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, pp. 191-205.

—(2002 [1993]): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Barcelona.

—(2006 [2004]): *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.

CALIFIA, Patrick (1994): *Public Sex, The Culture of Radical Sex*, Cleiss Press, San Francisco.

FRAPPIER-MAZUR, Lucienne (2006 [1991]): *Sade y la escritura de la orgía. Poder y parodia en Historia de Juliette*, trad. Ana Arzoumanian, Artes del Sur, Buenos Aires.

HALBERSTAM, Judith (2008): *Masculinidad femenina*, Egales, Barcelona/Madrid.

KIRBY, Vicky, (2006): *Judith Butler, Live Theory*, Continuum, Londres.

MACKINNON, Catharine (1991): «Pornography as Defamation and Discrimination», en *Boston University Law Review*, November 1991, 71 B.U.L. Rev. 793.

NUSSBAUM, Martha (1999): «The Professor of Parody», en *The New Republic*, n. 22 (febrero), Washington, pp. 37-45.

PÉREZ NAVARRO, Pablo (2007): «Márgenes del género: Judith Butler y la deconstrucción», en *Conjunciones: Derrida y compañía*, Cristina de Peretti y Emilio Velasco (eds.), Dykinson, Madrid.

—(2008): *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 357-381.

—(2010): «De la parodia a la ontología: dos lecturas de la obra de Judith Butler», en *Riff Raff, Revista de Filosofía*, 2ª Época, 42, pp. 19-33.

PRADO, María (2005): «¿Qué es el feminismo postestructuralista de Judith Butler y por qué están diciendo cosas tan horribles sobre él?», en *Riff Raff*, 2ª Época, 27, pp. 163-178.

RODEN, Frederick (2001): «Becoming Butlerian: On the Discursive Limits (and Potentials) of *Gender Trouble* at Ten Years of Age», en *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, vol. 6, n. 1-2, pp. 25-33.

«NO-BODY IS PERFECT.» TRANSEXUALIDAD Y PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO¹

Patrícia Soley-Beltran

Siguiendo a Judith Butler, me gusta reconocermé como una «utópica irónica» (Butler en Bell 1999: 167). Quizá sea esta inclinación la que me llevó a efectuar una traducción filosófico-cultural de su teoría performativa de género, inspirada en la llamada «filosofía continental» (o europea) postestructuralista de Michel Foucault, en términos de «filosofía analítica» (de tradición anglosajona). Más específicamente, reconstruí y sistematicé la teoría performativa de Butler en términos de las teorías performativas de las instituciones sociales —desarrolladas por los sociólogos de la ciencia británicos Barry Barnes, David Bloor— y la teoría de los tipos, del filósofo Martin Kusch (Soley, 2009). Ambos marcos comparten afinidades: problematizar la dicotomía naturaleza/cultura y poner de relieve la construcción social del conocimiento científico sobre el cuerpo; es decir, teorizan sobre la interacción social constitutiva de la identidad, y el cuerpo como un artefacto «objetivado» por el discurso de la ciencia como causa «natural» del género. Sin embargo, también hay diferencias significativas: en particular, una concepción muy distinta del lenguaje,

1. Este artículo recoge aspectos de mi investigación publicados anteriormente en Soley 2004, 2007, 2009 y 2011, desde una aproximación diferente.

pues mientras Butler considera sus dimensiones performativas y paródicas, con la consiguiente atención a las relaciones entre lenguaje y ontología, la tradición analítica busca alcanzar un lenguaje claro que mantenga una relación transparente con su referente. Siguiendo este extraño anhelo de «puente» un tanto utópico que me rige, me interesé también por las prácticas e identidades trans² como ejemplos de las normas de género que rigen la vida de *todos* los hombres y mujeres. Como afirma Butler misma, muestro que «la transexualidad no es completamente distinta de las idealizadas normas de género que gobiernan la vida heterosexual corriente» (Butler en Soley, 2009: pestaña posterior).

Así pues, en un estudio empírico comparativo me aproximé a los colectivos trans³ británico y español como informantes de los procesos de adaptación a las normas de género de *todos* los miembros de la sociedad. El análisis de sus testimonios no solo aportó datos acerca del conocimiento popular hegemónico sobre el género y la incidencia de categorías médicas en su definición, sino que también ilustró mi reconstrucción de la Matriz Heterosexual (en adelante MH) como una teoría *folk* estructurada como un lenguaje clasificatorio, con categorías autoreferenciales, tales como estereotipos y lugares comunes, estándares de identidad normativa cuyo cumplimiento se vigila colectivamente como un bien común. Asimismo, confirmó el

2. Utilizo el vocablo «trans» como término paraguas para englobar diversas identidades, tales como transgénero o transexual, excepto cuando me refiero a la transexualidad, en el sentido médico del término, o cuando este es el término utilizado por mi informante.

3. Inicialmente, partí de una definición de trabajo de «transexual» como aquella persona que interfiere en su cuerpo a nivel hormonal y/o quirúrgico con el ánimo de cambiar de género.

«sexo» (entrecomillado por Butler) como un término teórico y convencional que performa cuerpos sexuados como «naturales», aun no siendo más que un tipo artificial, fruto de la citación performativa y ritual de los estándares de identidad hegemónica. Además, corroboró la circularidad de las categorías de la MH y su funcionamiento como una profecía que se autocumple.

La elección de personas trans como informantes de una Matriz Heterosexual definida colectivamente proviene del propio pensamiento de Butler, puesto que en *El género en disputa* (GD en adelante) sugiere la transexualidad como un tropo para pensar acerca del género. Según Butler, el *décalage* que declaran las personas trans afecta a todos los sujetos hasta cierto punto, puesto que resulta de la «diferenciación de placeres y partes corporales sobre la base de significados de género» efectuados por la Matriz (GD: 104). Para Butler, nuestro esquema corporal y libidinal se construye de acuerdo con un modelo normativo que nos hace concebir determinadas partes de nuestro cuerpo y no otras como fuentes de placer. Cree que esta operación es visible en personas trans ya que, bajo su punto de vista, experimentan una discontinuidad entre partes corporales y los placeres sexuales que le deberían estar asociados. Así pues, mi punto de partida es la concepción butleriana del género como «una realización que requiere la habilidad de construir el cuerpo en un artefacto socialmente legitimado» (Butler 1988: 528). En otras palabras, aprendemos a concebir ciertas partes de nuestros cuerpos como fuentes de placer en tanto que se corresponden con un ideal cultural sobre la corporalidad. Este cuerpo ideal se construye discriminando entre aquellos placeres, partes y prácticas corporales que son socialmente definidas como sexuadas y generizadas: algunas como masculinas y otras

como femeninas. Estas convenciones son las normas que guían la forma en la que aprendemos a percibir nuestros cuerpos y las sensaciones que surgen de él.

Así pues, y construyendo sobre los precedentes de Garfinkel (1967) y Kessler y MacKenna (1978), mi elección de personas trans como informantes de las definiciones colectivas de género se desprende de las consideraciones de Butler sobre el sexo y el género: «lo extraño, lo incoherente, eso que cae “fuera”, nos indica una manera de comprender el mundo de la categorización sexual que damos por sentado como un mundo construido, es más, como un mundo que bien pudiera construirse de manera diferente» (Butler 1990: 110). Partiendo de esta premisa, me aproximé al estudio de las personas trans como un grupo particular de sujetos, en el sentido foucaultiano del término, que performan citaciones inusuales en la cadena de repeticiones que, según Butler, sostiene la hegemonía del sexo binario, y ofrecen así un campo ideal para reflexionar sobre los procesos generales de generización que nos afectan a todxs.

El estudio empírico consistió en doce entrevistas en profundidad realizadas a seis informantes británicos (Jane, Brenda, Justin, Ronnie, Gwendolyn y Carol) y a seis españoles (Gabriel, Maria, Silvia, Pamela, Elsa y Elies).⁴ En mi elección de entrevistados aspiré a la representación paritaria de trans pre- y post-operativos de mujer a hombre (a partir de ahora MaH), así también como de hombre a mujer (a partir de ahora HaM). En total, el estudio comprende cinco pre-operativos o no-operativos (tres españoles y dos

4. Mis agradecimientos a todas las personas trans que accedieron a entrevistarse conmigo.

británicos) y siete post-operativos (tres británicos y cuatro españoles).⁵

Con respecto a mi implicación con el grupo estudiado, mi punto de vista queda resumido en la siguiente cita: «el etnógrafo no está ni dentro ni fuera (del campo)... ningún etnógrafo puede nunca afirmar haber estado dentro o fuera en un sentido *absoluto*. El mismo hecho de negociar el propio estatus en la comunidad excluye esta posibilidad. Los antropólogos tienen que aprender a adaptarse a acontecimientos en los cuales ellos son actores significativos» (Herzfeld citado en Atkinson 1990: 157).⁶ Diversas experiencias personales facilitaron mi comprensión de la alienación corporal y de la falta de identificación de los trans con los actos de género que se esperaban de ellos. Esta percepción fue adquirida, en primer lugar, en mi infancia, ya que a menudo se me confundía con un niño debido a mi pelo corto y a la falta de agujeros en las orejas para los pendientes. Fui entonces consciente de las creencias y las prácticas que se aprenden a performar con el fin de ser tomado como un miembro legítimo del propio sexo.

Más tarde, como modelo profesional de publicidad y moda, resultaba más bien «rarita» dado que, aunque deseaba aparentar ser una mujer-mujer *sexy* y seductora, los *looks* por los que se me contrataba muy a menudo viraban más bien hacia la

5. Excepto cuando se especifica, todas las citas en el texto son extractos de las transcripciones *verbatim* de las entrevistas en profundidad. Se han comprobado todas las citas con lxs entrevistadxs. Todos los nombres de mi estudio son pseudónimos y dichos pseudónimos conservan, en la medida de lo posible, el carácter del nombre original y la ortografía del idioma utilizado por los entrevistados (catalán, castellano e inglés).

6. Para más detalles sobre esta cuestión y mi implicación en el campo, véase Soley (2009: 272-280).

androginia o la asexualidad. Así pues, como mis entrevistados, me sentía alienada de mi cuerpo y mi imagen, ya que su producción nunca se correspondía con mi fantasía. Mi intento de transitar una migración de género de chica-a-supermujer, es decir, de encarnar un ideal «femenino» (concebido heterosexualmente) de belleza perfecta como modelo, fracasó. Sin embargo, este afortunado fracaso me llevó a interesarme académicamente por la noción de esquema corporal⁷ (Schilder 1983), y, más adelante, por la sociología del cuerpo y la construcción social de los estándares de belleza (Soley, 2004, 2010a, 2012), así como por las teorías sobre la identidad de género (Soley, 2009) y la autoetnografía como método de indagación académica (Soley, 2010b). Tomé conciencia del esquema corporal y de la apariencia de género como el fruto de una sofisticada actuación socialmente regulada. De todo ello voy a tratar a continuación.

LOS ESTEREOTIPOS DE LA MATRIZ HETEROSEXUAL COMO ESTÁNDARES NORMATIVOS DE IDENTIDAD

Los tópicos o lugares comunes del orden heterosexual hegemónico, que Butler denomina la MH en GD, son estándares normativos de identidad a los cuales nos vemos obligados a conformarnos. Estos estándares definen los límites de la aceptabilidad dentro de la Matriz. Los estándares de la identidad de la MH funcionan como un lenguaje en la medida en que se emplean como un conjunto de prácticas atributivas, expli-

7. La imagen que todxs tenemos de nuestro propio cuerpo.

cativas y predictivas.⁸ Dada la importancia de las superficies visibles en la interacción social, la noción de lo estético juega un importante papel en la definición y la vigilancia del género.

Aunque los trans entrevistados regularmente citaban la definición ortodoxa de la transexualidad en la que la identidad nuclear de género reside en un espacio interior y es causada por una fuerza biológica,⁹ los datos empíricos sobre la propia práctica transexual establecen la existencia de normas que exigen que la identidad se exprese en el cuerpo. Así pues, el estudio confirma el modelo *folk* de persona de la Matriz centrada en el cuerpo como fuente y *locus* de la identidad. Los entrevistados muestran una noción de género como un «aspecto» de su personalidad o un «rol» que debe expresarse en las apa-

8. Parto de una noción del lenguaje que conlleva una teoría de la realidad, es decir, una forma específica de clasificación. Así pues, el lenguaje codifica las cogniciones restringidas comunales de una determinada sociedad. Como consecuencia, la transmisión del lenguaje y la transmisión del conocimiento son el mismo proceso. Según este esquema, todo conocimiento es inseparable de la sociedad que lo elabora, puesto que las categorías clasificatorias mediante las cuales transmitimos y adquirimos conocimiento son convencionales. Reconstruyo la MH como una suerte de teoría *folk*, que se refiere a la biología, la sexualidad, el género, etc. a los que define. Como teoría, la Matriz tiene una estructura similar al lenguaje: sus categorías son auto-referentes, circulares y definidas colectivamente. Así pues, dominar dicha teoría *folk* es equivalente a conocer una lengua, en tanto que comporta conocer bien conceptos o categorías psicológicas *folk* para clasificar individuos, así como la capacidad de formar y comprender frases que utilizan dichas categorías psicológicas *folk* que implica el dominio de una «gramática». Dicha habilidad lingüística presupone la capacidad de clasificar a los entes en clases convencionales de similitud, así como el conocimiento de las asociaciones, es decir, las leyes, entre los entes que se categorizan.

9. El discurso médico de la transexualización comporta una «objetificación» del cuerpo y la consiguiente «subjetificación» de la mente/alma, que incide en la separación simbólica entre lo natural/artificial, mujer/hombre, en términos dicotómicos y jerárquicos.

riencias «superficiales» como indumentaria, porte y actitud, y lo conciben como un acto codificado que se performa bajo restricción más o menos acusada (más intensa en el caso de los hombres, según varios de los HaM entrevistados). A este respecto, la importancia del cuerpo es crucial, pues su visibilidad y apariencia juegan un papel central en la definición y el establecimiento del género. Como señala Douglas (1996), la superficie corporal funciona como pantalla para marcar no solo pertenencias de género, estatus social, parentesco, etc., sino también como metáfora del orden social.

El estudio empírico pone de relieve la importancia que los entrevistados conceden a la correcta citación de los tópicos de la MH relativos a la apariencia de género. Al buscar la integridad subjetiva, los trans exponen la división del yo en aspectos interiores y exteriores; es crucial la percepción del cuerpo como desparejado con la identidad «interior»: «es mi cuerpo mandándome los mensajes equivocados, el espejo me devuelve la imagen incorrecta» (Brenda). En su búsqueda de la coherencia normativa de género (que subyace a la noción butleriana de sexo ficticio), lxs entrevistadxs enfatizan el cuerpo que muestra los rasgos que mejor definen la «identidad interior» oculta y describen el cuerpo como una cubierta «externa». Por ejemplo, Maria declara que antes de la operación percibía su cuerpo «como si llevara un traje, algo añadido». Así pues, el cuerpo es un «envoltorio» (Pamela) «externo» (Maria) «ajeno a mi psique *interior*» (Carol, énfasis añadido). Al comparar la sensación de tener un cuerpo en desacuerdo con la propia mente a un aspecto exterior, Gabriel revela la importancia de la superficie corporal como signo de la identidad de género: «claro tú ves un cuerpo de, por ejemplo, de mujer pero no es lo que realmente tú sientes ni quieres, ¿no? No sé / es como [suspiro] como si... te gusta ser morena y andases rubia».

La importancia de citar los estándares prescritos surge de la relevancia de los genitales atribuidos en la interacción social. Como muestran Kessler y MacKenna (1978), clasificamos a los individuos en categorías de sexo basándonos principalmente en las apariencias observables, como la ropa o la postura, lo que denominan «genitales culturales». Algunos entrevistados son conscientes del peso que tienen las apariencias: «yo creo que a la sociedad lo que le preocupa más no es tanto en sí lo que eres o lo que dejes de ser sino *lo que aparentas, lo que demuestras*. Entonces, si te adaptas a los esquemas de hombre heterosexual, mujer heterosexual y no hay ningún indicio en tu pasado, por ejemplo, pues a efectos prácticos ya eres una mujer» (Silvia, énfasis añadido).¹⁰

El escrutinio público de la *performance* de género de los trans se evalúa en relación con los estándares de identidad de la Matriz, poniendo así de relieve sus categorías normativas y su citación performativa. En la Matriz solo hay dos cajas «la azul y la rosa» (Carol), por lo tanto: «no se puede vivir nunca con la ambigüedad. Eso es algo que es intolerable. Solo porque la sociedad no te lo permite ¿no?» (Gabriel). En efecto, mis informantes sentían que solo podían pertenecer a una categoría: «si es una cuestión de escoger bandos, ¡entonces voy a escoger el bando de la mujer! ¡Quiero estar en ese bando!» (Brenda).¹¹

10. Los procedimientos de reorientación documental vigentes en España hasta el 2007, año en el que se aprueba la *Ley reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas*, 3/2007, se basaban precisamente en la sanción social del transgenerismo garantizada por una antigua doctrina del Código Civil que protege la apariencia o ficción: «Fumus del buen derecho», también conocida como la teoría de la apariencia de la buena justicia, que protege la apariencia o ficción (ver Soley-Beltran, 2009: 287-291).

11. También: «Si no me siento como una mujer entonces debe ser de la otra forma... Como no me sentía cómoda en la primera posición, me voy a la segunda. Lo voy

El hecho de que las personas trans no puedan nunca llegar a ser un hombre o una mujer «genética», como algunas expresamente desean, pero que todavía estén dispuestos a someterse al dolor y los costes emocionales y sociales de la reasignación de género, ofrece más pruebas de la importancia de la actuación.¹² Parece que es suficiente la satisfacción que se obtiene de la aceptación social derivada de conseguir que su apariencia externa sea «correcta» y, por lo tanto, de ser percibidas, clasificadas y tratadas en el género de su elección.¹³ Por ejemplo, lxs entrevistadxs se refieren al placer que obtienen del reconocimiento social en su género transexual: «Ahora me dicen: ¿qué desea el señor? Pues nada, pues esto, lo otro...» (Gabriel).¹⁴ Esta cita denota la importancia de la percepción social en el deseo de una reasignación y, por lo tanto, de la importancia de la Matriz como un corpus performativo de normas que se citan como un lenguaje, es decir, como una herramienta de comunicación y coordinación social.

a intentar» (FTM Robert citado en Kessler y MacKenna: 112). Carol se expresa en términos parecidos.

12. Kessler y McKenna (1978) y Rubin (1975) comparten con Butler la noción de género como actuación superficial.

13. Las trans post-operativas de hombre a mujer declaran disfrutar contemplando su propia imagen. Por ejemplo, en respuesta a la pregunta «¿qué parte de tu reconstrucción te produce mayor placer?», un 34% de las trans británicas postoperativas cuestionadas respondieron: «la apariencia de conjunto de los genitales» (Royle, 1996). Es interesante señalar que esta respuesta fue escrita en una casilla en blanco etiquetada como «otros», por lo tanto, no fue incitada de ninguna forma (la parte corporal más valorada, solo muy por encima de la impresión visual, fue la neovagina con un 36%). El placer derivado de la contemplación de la apariencia de los genitales reconstruidos da testimonio de la interpretación del género como una *performance* o actuación en la superficie corporal.

14. Brenda y Pamela se pronuncian también en este sentido.

Dado que las percepciones de los demás son cruciales en la categorización de género, se da una inversión importante en los aspectos visibles del cuerpo. Debido en parte a esta razón, la indumentaria puede performar una modificación de la autopercepción corporal: «aunque me visto de una forma masculina yo sé dentro de mí que esto son tejanos de mujer. Para mí, yo soy Jane porque esto es la ropa de Jane, no la de Jack. Son una talla 16 [...] dentro de mí siento que soy Jane poniéndome esos tejanos ajustados» (Jane). La importancia de la indumentaria para performar la auto-percepción del cuerpo se ilustra también por la percepción del MaH Ronnie cuando tiene que ponerse faldas: «me siento como, como una sensación de estar fuera del cuerpo». El poder performativo de la indumentaria para modificar el propio esquema corporal, documentado en Schilder (1983 [1935]) y Blacking (1977) entre otros, se pone de relieve en estas citas, así como también la importancia de la fantasía para constituir la identidad de género.

Repetidamente, las explicaciones de los trans dan testimonio de la importancia de la ropa y de la apariencia visual para establecer el género: «des preparas (a los compañeros de trabajo) y tal, pero hasta que no te ven aparecer un día con faldas no se monta el sarao, o sea, hasta aquel momento te pueden ver como ellos quieran, pero a partir de ese momento no te pueden ver como quieran, te ven como eres» (Maria). La indumentaria establece claramente el género y las relaciones de género cambian en concordancia: «cuando me pongo uno de esos jerséis y un par de tejanos de la talla 16, puedo sentir que Jane está aquí. ¡Me ayuda mucho! ¡Parece mentira que la ropa cambie tanto las cosas! [...] Es como la gente te percibe, ¿verdad? Sí» (Jane). Por lo tanto, la mirada de los demás es importante no solo porque decide la aceptación social sino también

porque afecta a la auto-percepción: «antes, ya te digo te mirabas al espejo y no... NO. Además no es que te miraras, es que la gente que había a tu alrededor tampoco te miraba como tú sentías. Ahora la gente, a no ser que yo enseñe mi DNI (donde todavía aparece Gabriel como mujer), la gente lo que menos se pueden imaginar es que yo he sido una mujer. Lo que menos se pueden imaginar, ¿no?» (Gabriel). La vigilancia colectiva en el espacio público es notable dada la ubicuidad del género en la interacción social.

En resumen, el énfasis en la apariencia da testimonio de la importancia del género como actuación superficial para el reconocimiento social y la seguridad personal, y confirma la noción del cuerpo como una superficie «exterior» en la que se muestra la identidad del sujeto, concebida como «interior».

UN ORDEN ESTÉTICO

Como sabemos, Butler afirma que el género es «*un estilo corporal*, un “acto”» (GD: 170). Resulta instructivo reflexionar sobre el origen etimológico del vocablo «estilo»: el término griego «*aísthêsis*», sensación. Es decir, originalmente, «estilo» se refería al orden de lo sensorial, a una determinada organización de los sentidos. Aunque inicialmente el término «estético» se refiriera a un modo de ordenar y dotar de sentido a las sensaciones, en tiempos de Kant se le añade una nueva connotación que permanece hasta nuestros días: perteneciente a la belleza, particularmente en el arte. Como indica Marcuse, «el cambio de significado, de “perteneciente a los sentidos” a “perteneciente a la belleza y el arte” tiene un significado mucho más profundo del que corresponde a una innovación académica. La historia filosófica del término

estética refleja el tratamiento represivo del proceso cognoscitivo sensual (y por tanto corporal)» (1968: 171). Actualmente reconocemos una constitución no solo represiva, sino también productiva, de un orden estético que normativiza géneros e identidades. No debe sorprendernos, pues, que en su utilización popular moderna «estético» venga a referirse a la presentación del propio cuerpo en conformidad con los estándares de apariencia y belleza colectivamente producidos y consensuados.

Como se ha mostrado anteriormente, la importancia de la apariencia del cuerpo para la construcción social de la identidad no es en absoluto desdeñable. En las sociedades de consumo, el cuerpo se convierte en un signo del *self*, una suerte de percha que muestra nuestro estilo de vida mediante su apariencia, indumentaria y elecciones de consumo que se comercializan y se presentan como señales identitarias (Giddens: 1991; Featherstone: 1991). En nuestra cultura visual, un importante vehículo de diseminación de dichos estándares de apariencia identitaria son los medios de comunicación de masas. Los medios presentan cuerpos ideales, como los de modelos o futbolistas, que encapsulan una ideología identitaria que promueve valores culturales como el auto-control, la disciplina, la maleabilidad y la adaptabilidad, entre otros, así también como normas de género. En consecuencia, es notoria la labor de colonización estética que se lleva a cabo en la cultura visual y su efecto estructurador sobre nuestra fantasía.

El vínculo normativo entre la identidad de género y la apariencia se regula mediante una noción colectivamente definida de lo «estético». La siguiente cita explicita dicha asociación entre norma y apariencia:

Yo creo que (...) la feminidad se debe manifestar en un cuerpo femenino y la masculinidad también. No es porque

se haya hecho así, ¿no? Pero pienso que es mucho más /, no sé, *estético* hacia fuera y hacia dentro y hacia, hacia la humanidad, hacia todo. Yo pienso que sí (...) *Que se debe manifestar en un cuerpo que realmente, pues, esté acorde con la feminidad o con la masculinidad.* A lo mejor es que soy, no sé, es que soy demasiado hetero, ¿no? (Pamela, énfasis añadido).

Aunque Pamela declare rechazar el vínculo entre feminidad (género) y la biología (sexo) porque no sea la forma «natural» («se ha hecho así»), se adhiere no obstante a una noción definida colectivamente de lo que constituye el contenedor apropiado para la feminidad. Como resultado, Pamela critica a aquellos trans que operan sus genitales antes de transformar su apariencia:

yo veo así una persona tipo cuadro y lo siento, no. Cuando yo veo que dicen: yo ya me he operado. Y sin embargo / siguen viéndose hombres porque no se han hecho nada. Se han operado pero siguen siendo hombres o mujeres, ¿no? Siempre es en el caso de..., en los hombres siempre se nota más, ¿no? que te has cambiado a mujer si empiezas tarde y eso, ¿no? Pienso que no, que no se ve bien. Porque digo: antes de operarte cámbiate a una mujer, ¿no? Actúa como ella, y sé como ellas. Sé tú misma, ¿no? No tienes que ser una copia de las mujeres, ¿no? Y entonces pues actúa como una mujer y sé como ellas cuando ya realmente físicamente puedas, ¿no? Cara a la sociedad, cara a, CARA A TI, realmente es a TI lo que te importa y nada más. Yo pienso así.¹⁵

15. Con relación a la importancia que se concede a la apariencia estética normativa para optar a la transexualización, Kessler y MacKenna informan del valor que los médicos varones conceden a sus propias reacciones a la belleza de la paciente

Así pues, a Pamela le disgusta la poca habilidad para lograr una apariencia normativa de género entre aquellos trans que priorizan la operación genital por encima de la apariencia visual. Más aún, la posición que Pamela articula tan claramente de hecho subyace *todo* deseo trans (o no) de cambiar el cuerpo, es decir, la creencia de que existe una imagen o forma «apropiada» que los cuerpos deberían tener con el fin de «expresar» la personalidad y, en suma, la identidad generizada: «me parece que la feminidad se tiene que hacer en un cuerpo femenino, y la masculinidad en un cuerpo masculino, sí realmente... (...) si no lo veo un poco ridículo. Un cuerpo de mujer camionera y así». La ley de la heterosexualidad obligatoria de la Matriz prescribe una determinada organización de las sensaciones y los significados asociados con ellas que preservan la coherencia entre los genitales y la identidad según la directriz heterosexual. La norma heterosexual que subyace las leyes «estéticas» normativas que Pamela defiende aparece en sus propias dudas acerca de si es «demasiado heterosexual». ¹⁶

La mayoría de los modelos que citan las mujeres trans entrevistadas se refieren a imágenes visuales, confirmando así

en el momento de decidir si es adecuado prescribir la cirugía (1978: 118). Por lo tanto, el atractivo físico, es decir, una apariencia estética apropiada, es un elemento importante para que las trans HaM consigan una prognosis favorable a la reasignación de género de hombre a mujer. Wilson se refiere a casos recientes de evaluaciones basadas en juicios estéticos por parte de psiquiatras australianos (2002: 441), remitiendo así claramente a un uso no explícito de la doctrina del «Fumus del buen derecho», así como a una asociación normativa entre feminidad y belleza, entendiendo ambas desde una estética heterosexualmente definida.

16. Según Pamela, esta es una acusación que generalmente se dirige a la comunidad transexual por parte de los grupos pro defensa de los derechos de los gays: «Dicen que los transexuales somos muy hetero. Hay algunos que mucho, otros menos. Parece que yo soy bastante, ¿no?» (Pamela).

de nuevo la importancia de la superficie en la definición del género. Silvia, por ejemplo menciona a una supermodelo: «si pudiera ser como Claudia Schiffer entonces quizás... bueno sí, perfecto. Ella es el prototipo de belleza ideal».¹⁷ Entre las mujeres trans no es infrecuente citar a celebridades del mundo del espectáculo como modelos de rol: «soy bastante mitómana. Me gustan mucho los artistas de cine, de teatro, cantantes. Es una cosa que admiro y que envidio. Es una de las cosas que envidio (...) personas que por unos momentos pueden tener la atención de todo el mundo (...) Es envidiable porque consiguen atraer la atención de las personas y mantenerlas fuera de su órbita cotidiana, ¿no? Yo son las personas que admiro, ¿no?» (Elsa).¹⁸ Se mencionan otras celebridades como «Grace Jones (modelo y cantante negra de los 80) por romper un poco y ser auténtica como ella quiere ser. Mostrarse de una manera un poco más descarada (...) Madonna: pues en su momento por ejemplo rompía muchos esquemas (...) puedo admirar a la Cher por ejemplo que está guapísima con cincuenta años.»¹⁹ Aunque también se citan algunos trans famosos, como la espectacular Caroline Casey «porque ha intentado hacer mucho por los transexuales» (Gwen), o Bibi

17. De modo parecido, Raymond (1995: 216) menciona un estudio acerca de la organización Transgender Nation de San Francisco en la que las trans aspiraban a parecerse a la supermodelo estadounidense Cindy Crawford.

18. Este punto fue confirmado por la abogada Sra. María Luisa Fernández (Soley, 2009: 289), quien observó que las mujeres trans españolas tratan de parecer una personalidad del mundo del espectáculo y escogen nombres que recuerdan a personajes exóticos o de las películas. He intentado mantener el carácter de estos nombres en los pseudónimos que he escogido para las entrevistadas españolas.

19. El trans MaH Elies también cita a Cher como precedente para argumentar a favor de la legitimidad de tratar el cuerpo como un artefacto: «Cher también se opera, ¿no?».

Andersen, la conocida artista y celebridad española; ambas figuras son también notorias por presentar una imagen esteotipada de mujer *sexy*. Solo de forma excepcional las mujeres trans citaron modelos por razones ajenas a su apariencia física. Por ejemplo, «Teresa de Calcuta. Podría ser un personaje que admires porque ¡vaya, una dedicación cara a los demás!» (Silvia); o Tina Turner: «porque fue capaz de romper con su vida pasada y hacerse una vida nueva» (Maria).

La investigación empírica revela cómo las definiciones colectivas del ideal de género para su identificación normativa a menudo se encarnan en los modelos a seguir y establece a las estrellas de cine y modelos como objetos de identificación para las mujeres trans, poniendo así de relieve la comercialización de la estética como un rasgo importante del cambio trans, como es en el *drag*.²⁰ Las imágenes de los medios de comunicación del género ideal aparecen de forma prominente en las reflexiones de las HaM, mostrando la importancia de los medios audiovisuales y la publicidad en la creación de modelos visuales para el género femenino que definen los estándares de la identidad social aceptable.²¹

A diferencia de las mujeres trans, los hombres trans no citan modelos a seguir, con la única excepción de Ronnie que cita a dos deportistas: el jugador de golf Craig Norman, y el

20. Véase Morris (1995: 583) para una revisión de la importancia de la comercialización de la estética, la mirada y el género como *performance* superficial en el *drag*.

21. Billings y Urban informan de los esfuerzos de los HaM para imitar «una imagen mercantilizada de la feminidad tal como se ve en la publicidad de televisión. Al hacer esto, muchos pacientes se transforman en mercancías, y recurren a la prostitución para pagar sus cuentas del médico» (Billings y Urban, 1982: 278). Para referencias acerca de «la correlación entre la dependencia financiera durante la reasignación y prostitución», véase Billings y Urban, 1982: 278, no. 23.

futbolista Alan Shearer. Las explicaciones de los trans masculinos ponen de relieve la importancia del estatus social y de la autoafirmación para la definición de la masculinidad. La ausencia de citas de modelos visuales revela la menor importancia que se concede a la imagen en la construcción de lo masculino. En efecto, la noción de la masculinidad no se centra tanto en las apariencias como la de feminidad, lo que confirma el conocido *dictum* de Berger: «*los hombres actúan y las mujeres aparecen*» (2002: 55, énfasis del autor) pues «la presencia de una mujer expresa su propia actitud hacia sí misma, y define lo que se le puede o no hacer» (2002: 54). Así pues, el interés por las apariencias se cita como un rasgo femenino que se concibe en oposición a la masculinidad, la cual es, según los entrevistados, mucho más restringida por lo que respecta a la auto-expresión mediante las emociones, la apariencia, el gesto y el cuidado de sí mismo.

A menudo el éxito de ser tomado como mujer, y así pasar inadvertida,²² está garantizado por la habilidad de parecerse a una modelo, entendida como el epítome de la belleza ideal. La herramienta principal para los cursos que ofrece la compañía *La-zarus Training* consiste en un par de fotografías en su folleto publicitario del «antes y el después» de la directora, Stephenie Robinson, en su previo rol masculino y en el femenino. La compañía ofrece enseñar «la destreza [...] utilizada para mudarse del rol masculino al femenino» tal como ilustran las fotografías (Robinson: 1996). La credibilidad de la compañía está basada en la habilidad de Stephenie para lograr una imagen femenina que se acerque a los estándares de belleza definidos por la industria de la moda. En efecto, su biografía, que también se presenta en el folleto, muestra en

22. Este doble sentido queda capturado en el término inglés «*passing*».

lugar preferencial su supuesto éxito como modelo fotográfica profesional con el fin de señalar los logros de su apariencia. El papel de las imágenes de moda y modelos en la auto-percepción de los trans parece significativo:

Llegué a pensar que siendo lo que soy, para la propia auto-estima, se debe presentar esta imagen de una mujer que todo el mundo percibe como en las revistas de moda: debes estar maquillada, completamente maquillada, con la manicura hecha, las uñas pintadas, el cabello siempre arreglado. De verdad, sin llegar a estar vestida para matar, pero arreglada, bien vestida» (Gwen).

La propia Gwen, así como muchas otras entrevistadas, presentan una apariencia muy cuidada pues invierten una considerable cantidad de tiempo y dinero con el fin de imitar con éxito a los mitos de género de los medios: «tengo esta idea que trabajo más para ser una mujer que lo que ellas (las mujeres) hacen» (Gwen). Otras, como la Dra. Nicky Gardner (1996) que menciona el libro *Beauty Secrets* (The Women's Press) acerca de la tiranía de la apariencia femenina, son conscientes de que no están solas en la lucha para encajar su propio género, sino que la mayoría de miembros de la sociedad también deben luchar para lograrlo.

Las prácticas y declaraciones de las personas trans entrevistadas revelan la importancia de la apariencia corporal para señalar una identidad de género que se cree reside en un espacio interior abstracto. La noción de lo estético —definida en los estándares comercializados por los medios de comunicación, televisión, cine, publicidad y moda— opera como una norma que define la adecuada apariencia de género. Esto confirma el funcionamiento de los estándares de identidad como un lenguaje que incorpora de forma destacada signos visuales.

La relevancia ética y sociológica de los significados culturales encarnados por las imágenes difundidas por los medios de comunicación apunta a la necesidad de continuar investigando sobre los estándares de belleza, en tanto fuentes de datos acerca de la generización normativa y de adquisición de capital corporal y prestigio, así como metáforas de pureza en relación con la abyección, en el sentido butleriano del término.

La conformidad a los estándares de identidad de la Matriz ordena la vida social y la convierte en predecible, asegurando así la estabilidad del género. Al igual que los estándares psicológicos *folk* de racionalidad, los estándares de identidad de la MH funcionan como un bien colectivo que resuelve el problema de la reproducción. La MH reduce la arbitrariedad en los juicios de similitud y facilita la interacción mediante el incremento de la previsibilidad. Como bien colectivo, la MH está protegida por la restricción y la sanción colectiva de la citación de las categorías de la Matriz, que tiene por objetivo asegurar la estabilidad del significado. Sus normas se reafirman mediante las emociones, como el duelo, la vergüenza, el orgullo, etc.; y mediante la constante vigilancia del *self*. Es obligatorio cumplir con las leyes de la MH y si la conformación fracasa, la consecuencia es la abyección, a menos que se justifique por una condición médica. Se da una superposición entre los estándares normativos de la Matriz, los estándares psicológicos *folk* de racionalidad y la moralidad.

LA MIRADA DEL OTRO

Dado que la pertenencia a un género depende en primer lugar de una presentación apropiada, la vigilancia colectiva tiene una

gran relevancia en la vida social. Algunas de las formas de restricción externas son: vigilancia visual, humillación, patologización y condena moral, violencia verbal y física, legislación, etc. Los mecanismos internos de sanción incluyen: sentimientos de azoramiento, vergüenza, degradación y abyección. Todas las formas de restricción muestran los estándares de identidad de la Matriz como un bien común protegido por la sanción colectiva. Así pues, se dan numerosos ejemplos de vigilancia social y personal del *self*, principalmente a nivel visual. Puesto que las sanciones en parte funcionan sobre el espacio interior, el control social del *self* es continuo en los adultos, incluso en soledad, y es especialmente acusado en el caso de las mujeres a quienes «desde su más temprana infancia se le ha enseñado a examinarse continuamente» (Berger, 2002: 54).²³ Su importancia es innegable puesto que: «la vigilancia social tiene siempre un componente evaluador y, por lo tanto, da lugar o bien al orgullo o a la vergüenza» (Scheff 1990: 82).

Aunque todos los miembros de la sociedad están sujetos a las normas de la Matriz y a las sanciones, estas afectan particularmente a personas trans que están constantemente vigiándose a sí mismxs, así como a las reacciones que tienen los otros a sus apariencias y actos, dado que su valor social y su auto-estima dependen en gran medida de una actuación eficaz de género, y un acoso violento puede resultar de una presentación inadecuada.

Los informes de vigilancia intensa aparecen muy claramente en las vidas de algunos de los entrevistados: «cuando se descubrió mi tendencia yo tenía diez años y a los once me

23. La mayor identificación de las mujeres con su imagen es consecuencia de su objetificación mediante la llamada «mirada masculina». Para referencias clásicas del tema, véanse Friedman (1985) y Walters (1995).

llevaron al internado. Y entonces sí que hay presión social para comportarse como, como un hombre, ¿no? (...) No había nadie que estuviera más controlado y vigilado que yo. Porque parece ser que mi familia dijo cuál era el caso, ¿no? Y yo no podía desaparecer de la vista de uno de los sacerdotes más de tres minutos» (Maria). El acoso en la calles es común «todo el mundo te machaca, ¿no? Te dicen tonterías allá por donde pases» (Maria).²⁴ La operación ayuda a aliviar la necesidad de la auto-vigilancia constante, ya que puede ofrecer «mucha seguridad en el sentido de que, es decir (...) no tienes que vigilar tanto como te vistes (...) como te mueves» (Elies). Sin embargo, la vigilancia no cesa después de la cirugía: «¿mi cuerpo ahora? Ah, el cuerpo realmente no es tan importante. La mente está tranquila o, yo diría, tranquila en un 90%. El resto es como la gente te ve. ¿Ven a una mujer? ¿O ven a un travestido? (...) mi problema es cómo me ve la gente. No lo sé y creo que esto siempre me va a preocupar» (Gwen).²⁵

El ser tomado por hombre o mujer y pasar inadvertido en público es tan importante que a menudo lxs entrevistadxs, particularmente las mujeres trans, ponen mucho cuidado en anticipar los signos que puedan delatarlas y cómo controlarlos:

Si mides más de 1.80 y eres un hombre actuando como una mujer con solo una cosita te puedes delatar y levantar sospechas y, en mi caso, será la voz. Voy a comprar pero

24. Silvia, Carol (en más de una ocasión) y Gwen se pronuncian también en este sentido.

25. A menudo las entrevistadas de HaM me solicitaban que les diera confianza acerca de su aspecto físico, confirmando así su adecuación a los procesos de construcción social de la feminidad como si se convirtiera en «un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión» (Berger, 2002: 55).

lo que hago es ir a un supermercado donde no tengo que decir nada. Cuando llego a la caja, como no tengo suficiente confianza —no he hecho suficiente terapia de voz ni práctica— me limitaré a vocalizar las palabras, no las digo en voz alta. Me aseguro de que el dependiente me está mirando y que realmente el dependiente me estará prácticamente leyendo los labios» (Jane).²⁶

Lxs entrevistadxs se preparan para enfrentarse al rechazo social. Maria, por ejemplo, siguió una «terapia transpersonal» para autoafirmarse, lograr su *motto*: «ser una misma», y desarrollar una actitud hacia la sociedad en términos de teatro. Para Maria hay tres elementos importantes en el escenario de su vida: la protagonista, es decir, ella misma; el coro, aquellos que están cerca de ella (aunque «si se les escucha o no, depende»); el decorado: la gente que no importa («no se mueve, no habla, no se debe tropezar con él»). Maria actúa conscientemente: «do que estás haciendo es teatro», y es precisamente la conciencia de ser un actor/actriz trabajando lo que ayuda a algunas personas trans a distanciarse de las reacciones de los demás.²⁷

La conformidad a los estándares visuales de la identidad es un mecanismo de control intrínsecamente conectado a la auto-estima de los individuos: «Llega un momento que es que terminas decayendo, o sea, terminas deprimiéndote, viendo la situación de que, claro, tú vas a una playa, tú vas a según qué sitios y según a qué edades ya / no, no estás, no estás cómoda.

26. También Brenda.

27. Existen escuelas específicas para personas trans que les ofrecen formación a la hora de lograr habilidades en la actuación del género donde se utilizan técnicas parecidas a las de las escuelas de modelos, que han sustituido a las antiguas enseñanzas «para señoritas».

No te sientes como *limpia*, ¿no? O sea, es una cuestión ya de *limpieza*, de, de ya de *coherencia* también persona» (Elsa, énfasis añadido). Los espacios públicos que propician una exposición visual mayor, como la playa, indican de forma muy aguda que, o bien se está preparado para enfrentarse a la desaprobación por no conformarse, o bien uno se siente confortable: «Lo de limpieza, yo me refiero, mira... a ver, no es que yo tenga, no es que yo tenga un complejo, ¿no?, ya te lo he dicho, de órgano sexual. Eh, limpieza, me refiero a tal y como te ve la gente también, ¿no?, un poco. Es que, es que aquí jugamos un poco como tenemos, por desgracia, tenemos que vivir con la gente, ¿no?» (Elsa). Es interesante notar cómo Elsa se refiere a su intención de ajustarse a los ideales de género normativos como un deseo que obedece a la voluntad de «limpieza» y «coherencia» hacia el *self* y hacia los otros.²⁸ Esta metáfora revela la medida en que el reconocimiento social afecta a la auto-percepción en términos de «limpio» y «apropiado», o «sucio» y «degradado», ejemplificando así el funcionamiento del cuerpo como metáfora del ordenamiento social en términos de pureza y polución (Douglas, 2007).

La mirada pública no solo está presente en las percepciones cara-a-cara de las personas trans sino también en los medios de comunicación. Ser descubierto en la televisión o en los periódicos es una fuente constante de preocupación para algunos entrevistados: «vino un jodido reportero a nuestra bendición que es MUY privada. Y yo tuve pesadillas [...] estaba completamente preocupado por si un periodista lo descubría o cualquier

28. La mujer trans Jan Morris utiliza la misma metáfora: «por encima de todo me sentía deliciosamente *limpia*. Las protuberancias que había llegado a odiar se me habían barrido. Se me hizo, a mi modo de ver, normal» (Morris, 1974: 133; énfasis añadido).

cosa, sería sacarlo en los diarios o en la televisión y era como... no podía, no podía soportar algo así. Así que siempre hay presión para esconderse, en caso de que alguien lo descubra y se lo diga a alguien. No es por nada, pero solo quiero ser uno de tantos, no quiero que se me señale por lo que hago porque mi vida es suficientemente difícil sin añadir presión de, de, de los medios» (Ronnie). Jane fue descubierta por los diarios durante el proceso de entrevistas y Gwen también experimentó cómo «un periodista *freelance* trató de localizarme».

A pesar de sus esfuerzos para cumplir con las prescripciones de la MH, algunas personas trans perciben que no tienen éxito en lograr el ideal de género adscrito: «en mi vida he tratado de vivir con el cuerpo con el que nací, pero eso no fue satisfactorio [...] Así que durante muchos años intenté equilibrar de alguna manera mi vida pero, esta vez tampoco ha funcionado» (Brenda). Cuando estos sujetos se dan cuenta de que, a pesar de sus esfuerzos, no logran conformarse a los ideales de género normativos, sienten dolor: «cuando te das cuenta retrospectivamente de que no tienes éxito como hombre, entonces creo que te empieza a pesar» (Carol).²⁹ Sin embargo, el dolor es inevitable pues aparece incluso cuando los esfuerzos para encajar tienen cierto éxito:

cuando reniegas tratas de funcionar con los genitales y el sexo que corresponde y si lo logras ¡cagada! ¿no? [...] todavía peor. Si lo consigues todavía peor porque piensas que: «¡pero por qué he de tener este cuerpo de tío que funciona tan bien! Si yo no soy yo, ¡no quiero estar aquí dentro!» Y

29. Pamela performa también citaciones que ilustran el duelo que sigue al intento fallido de conformarse al “sexo” asignado.

entonces pues lo que haces es, bien, te amargas la existencia ¿no? Piensas que realmente, o sea que estás loca. O sea, si yo no hubiera funcionado como macho, no habría tenido ningún problema. Pero al funcionar pues se me ha creado una confusión que me ha durado muchos años (Maria).

La melancolía que siente Maria evidencia un sentimiento de abatimiento del que no puede deshacerse ni tan solo mediante el éxito que percibe al alcanzar el ideal de género.

En suma, los informes de las personas trans acerca de la falta de adecuación entre «cuerpo» y «mente» ponen de relieve el modo en que ciertas partes corporales, deseos y placeres se conciben como pertenecientes a un género en particular. Los datos muestran cómo los cuerpos y las *performances* o actuaciones de género sedimentan mediante la reiterada citación de los lugares comunes relativos al género de la Matriz. Así pues, el estudio empírico confirma el carácter performativo de la categoría sexo de la MH, puesto que sus lugares comunes definen y regulan los significados de género que los sujetos «mapean» o in-corporan sobre su percepción corporal. Estos significados de género performan la identidad del sujeto y su deseo hacia la heterosexualidad, e impulsan procedimientos para proseguir la feminización o masculinización del cuerpo (en el caso de sujetos de mujer a mujer y de hombre a hombre respectivamente), o de modificar completamente los marcadores de género del cuerpo (en el caso de las personas trans). En otras palabras, la categoría de «sexo» de la Matriz performa nuestro cuerpo como un tipo artificial constituyendo las percepciones corporales del *self* y de los otros.

En relación con los lugares comunes de la Matriz como estándares normativos de identidad, el estudio revela la importancia del género como *performance* o actuación en la interacción

social. Las citas que hacen lxs entrevistadxs de los modelos visuales de rol muestran la importancia normativa de lo estético, percibido de un modo acentuado por los HaM. Se confirman además el género y el sexo como relaciones de poder que existen en la interacción social al mostrar la auto-referencialidad y la circularidad de su definición y sostén, así también como la importancia de la atribución social del género, que se pone de relieve en los mecanismos de castigo y la vigilancia general como, por ejemplo, el control de uno mismo y de los demás.

CONTRAINDICACIONES: ¿FUCKING GENDER O GENDERFUCKING?

Butler se opone a la abstracta noción lacaniana de identificación porque considera que no tiene en cuenta la definición colectiva de las identidades prescritas. Los datos sostienen la objeción de Butler al clarificar empíricamente cómo deberíamos entender la identificación de género normativa: como una ley que se define y sostiene colectivamente y que prescribe la coherencia entre una serie de características agrupadas arbitrariamente según el criterio de la heterosexualidad. La identificación de género normativa, vigilada y sancionada constantemente por el propio sujeto y los demás permea las relaciones sociales hasta el punto de que nos empuja a cambiar radicalmente los cuerpos con el fin de llevar a cabo la identidad prescrita relativa a la orientación sexual y al género.

Butler espera que surjan transformaciones del desafío que presenta la comunidad trans, aunque sabe que algunos gays y feministas se oponen al discurso transexual ortodoxo por ser

reaccionario, como ella misma hace en alguna medida. Dado que Butler considera al género como una identificación con una serie de normas no realizables, cree que siempre se da una cierta ambivalencia en el género (Butler 1992a: 88). Butler argumenta en *Cuerpos que importan* (2003 [1993] en adelante CQI) que la identificación trans es una «presuposición de toda identidad sexual, no solo en aquellos casos ostensiblemente aberrantes» (1992a: 88). Desarrolla el argumento declarando que si se comprendiera la identidad de género «en un continuo con la transexualidad... esta se vería como algo menos aberrante y ajeno» (1992b: 88).

No obstante, Butler se distancia de la justificación filosófica para la cirugía de reasignación genital puesto que cree que «a menudo descansa sobre una noción de las identidades nucleares de género... y tengo un poco de problema con las normas de género muy conservadoras que se reproducen acríticamente en algunos de los discursos y prácticas médicas que rigen la transexualidad» (1992b: 88). Afirmó que le parecía notoria la falta de sensibilidad en la teoría feminista acerca de la posibilidad de la identificación de género trans, o lo que ella llama «el sentido mundano de la transexualidad» (1992b: 88).³⁰ Sin embargo, en GD Butler no trata de la transexualidad, pues presenta al *drag* como paradigma del desplazamiento de género a través de la repetición paródica. Butler piensa que el *drag* es subversivo en cuanto expone la estructura imitativa del género. Así pues, Butler afirma que el *drag* es teatral en tanto que «*imité y haga hiperbólica* la convención discursiva que también *invierte*» (CQI: 326, énfasis de la autora). El ejemplo sobre el que más

30. Por ejemplo, Butler considera al segundo capítulo de CQI como su pieza más «transexual», utilizando así el término en lo que ella denomina un sentido «mundano».

ahonda es el documental de Jennie Livingstone «Paris is Burning» (1987) sobre los desfiles de modas *drag* organizados por la comunidad gay y trans de origen afroamericano y latino. En estos desfiles se establece un paralelismo entre las estrategias para «pasar» de estas personas gays y la estilización consciente de la apariencia y gestos de los modelos de moda. De hecho, el documental muestra la intensa formación, paralela a la de las modelos profesionales (que toman como referencia), a la que se someten sus protagonistas antes de mostrar sus personificaciones femeninas en las pasarelas de los bailes/concurso.

El desfile-concurso se organiza en categorías que van desde el *glamour* de la «Ropa de noche de alta costura» al estilo más desenfadado de «Campo y ciudad». Los participantes mencionan la constante auto-vigilancia a la que se someten en los espacios públicos con el fin de evitar ser clasificados como homosexuales afeminados. En consecuencia, una de las categorías de la competición es la capacidad de parecer «real», que presenta performances como «Hombre trabajador», «Hermana yendo a buscar al hermanito a la escuela» o «Cuerpo exuberante». Los concursantes son juzgados por su habilidad a la hora de imitar ese «fantástico *look*, el modo de vida, la gestualidad, la forma de hablar y de vestir de los blancos», en palabras de un participante. Por ejemplo, una de las categorías de la competición es «Voguing» que consiste en enlazar una cadena de poses similares a las que se encuentran en las revistas de moda de alta gama, como *Vogue*, y que constituyen una sofisticada forma de insulto encubierto.³¹

31. Inicialmente concebido como una forma de «*shade*» (sombra) o insulto encubierto hacia el mundo blanco, rico y heterosexual que rechaza a la comunidad gay y transgénero, «Voguing» fue posteriormente introducido en la cultura popular como una mera coreografía por la cantante Madonna.

La posición de Butler con respecto al *drag* se modifica de GD a CQI, ya que explicita que no todas las *performances* de *drag* son siempre subversivas. Butler deja de considerar subversivo el «dragumental» de Livingstone porque cree que la imitación de género que retrata vuelve a invertir en los ideales de género. Sin embargo, hay un aspecto que todavía percibe como desafío: la estructura de «Casas» (Houses) bajo la cual los sujetos del documental se organizan. En efecto, los participantes de los desfiles se agrupan en «Casas» como las *Maisons* francesas de la alta costura, que imitan la estructura del parentesco: los jefes son las «madres», los miembros son «hijos» o «niños». Estas relaciones son similares a las de los *hijras* de la India ya que ambos grupos tratan de sustituir las estructuras familiares y sociales que los han rechazado.

En resumen, el *drag* es ambivalente, pues puede desvelar el género como una imitación de un falso ideal y ser subversivo en tanto que pone de relieve el género como una actuación que tiene lugar en la superficie corporal, pero también puede reforzar las normas de género al poner en escena una citación de la personificación ideal (CQI: 184). En esta segunda posibilidad el *drag* se convierte en una repetición convencional que no reta a la categoría. En este caso, se reconstituyen los términos de la Matriz al proveer de una salida para la melancolía heterosexual³² que funciona como un «alivio ritual» (CQI: 185).³³ Butler concluye que, en su mejor aspecto, el *drag* es una alegoría de la heterosexualidad y la melancolía que la acompaña.

32. Butler cree que la negación de la homosexualidad la preserva como una melancolía heterosexual culturalmente instituida, es decir, en forma de un duelo inconsciente por el deseo prohibido.

33. Butler menciona diversas películas de Hollywood, *Tootsie* o *Victor/Victoria*, como ejemplos de este último efecto.

¿CON-FORMARSE O NO CON-FORMARSE?: R-EVOLUCIONES

Tal como se ha observado en un estudio comparativo (Soley y Coll-Planas, 2011), en los últimos 10 años, la evolución del panorama legal, asociacionista activista queer y trans en España ha sido explosiva. Pueden detectarse cuatro cambios fundamentales: la eclosión de los movimientos sociales y asociacionismo trans, el incremento del acceso al conocimiento médico por parte de la comunidad trans, el reconocimiento legal y sanitario junto con un mayor grado de institucionalización de los tratamientos médicos y sociales, y una proliferación de categorías clasificatorias que se desarrolla junto con una creciente hegemonía de la etiqueta «transexual» en un contexto de citación muy cambiante. Durante la última década, la categoría «transexual» se ha institucionalizado progresivamente mientras que han aparecido otras etiquetas identitarias desafiantes, como queer, *genderqueer* o transgénero, de modo que actualmente se citan diversas categorías simultáneamente a la par que se dan agitados debates entre los partidarios de diversas líneas teóricas. Sin embargo, este proceso de proliferación de categorías ha circulado de un modo diferente al que documenta Valentine (2007) en el contexto estadounidense: mientras que en los Estados Unidos el término «transgender» ha perdido gradualmente su connotación política, en España «transgénero» es un término más politizado que «trans», siendo este último, como ya he indicado, el término paraguas preferido puesto que engloba diversas categorías.

En los noventa, la distinción entre trans pre y post operativos, ampliamente utilizada en las áreas angloparlantes, parecía ser menos relevante en España: muchas MaH feminizaban su apariencia general mediante procedimientos hormonales, quirúrgicos, cosméticos y sartoriales, pero mantenían sus

genitales durante un tiempo indefinido.³⁴ Esta práctica, más tarde denominada «transexual no-operativo» por la autora trans Mejía (2006), podía haber causado confusión entre las identidades «transexual» y «travesti» al público general que las activistas trans querían evitar. Por su parte, las travestis, en su mayoría trabajadoras sexuales de origen sudamericano, mostraban una exuberante apariencia femenina, a menudo en espacios públicos urbanos, mientras que mantenían sus genitales masculinos intactos.³⁵

Actualmente, se observan varios cambios: se ha incrementado el conocimiento público de la categoría «transexual», los transgéneros se han convertido en un nuevo subgrupo que cuestiona la medicalización de la migración de género y la reproducción de roles de género, y, por último, los hombres trans han aumentado su visibilidad y su representación dentro del movimiento social trans. Es particularmente interesante la mudanza de los grupos trans en relación con el sistema médico, puesto que han pasado de reclamar la legitimidad social que ofrece la clasificación médica, aunque no sin recelos, a desafiar la regulación de género que implica, criticar abiertamente sus efectos patologizadores y solicitar su modificación.³⁶

34. Véase Soley (2009: 413-414) para una exploración más detallada sobre esta cuestión, incluyendo la citación de la distinción travestido/transexual en España.

35. Para una etnografía clásica de travestis en Brasil, véase Kulick (1998); también véase Vartabedian (2009) para una etnografía actual sobre las migraciones corporales y geográficas de las travestis, así como de su potencial subversivo, tanto corporalmente como en su ámbito profesional, en tanto que solicitadísimas trabajadoras sexuales cuyos servicios son contratados por clientes que se autoidentifican como heterosexuales, poniendo así de relieve la comedia heterosexual.

36. Para una compilación de artículos reclamando la des-patologización, véase Missé y Coll-Planas (2010).

En la actualidad, a la vez que un importante número de personas siguen identificándose como «transexuales», el término «travesti» todavía es utilizado por personas de origen latinoamericano y por trans HaM de más edad, pero mucho menos por la población en general; paralelamente y de un modo creciente, la categoría «transgénero» es utilizada con una voluntad política por jóvenes e individuos que rechazan ser clasificados como «transexuales».

Mientras que, en la década de los 90, los significados identitarios se negociaban principalmente entre las categorías «homosexual», «travesti» y «transexual», actualmente, los sujetos que se identifican a sí mismos como transgénero cuestionan la medicalización de la migración de género y lo que perciben como una reproducción acrítica de los roles de género. Se ha pasado pues de la pedagogía sobre la transexualidad como categoría médica legitimadora y el rechazo de la confusión con la travestilidad de las *travestis* sudamericanas y su obvia transgresión de las fronteras de género, a la utilización de «trans» como término paraguas. Sin embargo, dicho término no es tampoco del agrado de todxs, pues grupos de personas que se identifican como trans insisten en su deseo de encajar y de invisibilizar su cambio: «trans es una palabra muy fea, es como decir “soy un extraterrestre de Marte”» (Sonia en Coll-Planas, 2010: 241).

El activista intersex y fotógrafo Del LaGrace Volcano cree que en la identidad transexual «hay un elemento de *moda*, y esto es algo que si lo dijera alguien que no fuera trans o intersex le atacarían, pero que debe decirse» (énfasis del autor, entrevistado en Massana, 2011: 97).³⁷ En consecuencia, afirma: «que la

37. La traducción del catalán es mía.

transexualidad puede atraer a un número importante de gente que tiene problemas de salud mental y emocional. El discurso para despatologizar la transexualidad está muy bien y es muy importante pero no debe olvidarse que hay una incidencia muy alta de trastornos psicológicos» (Ibíd.: 96).

Así pues, se da un complejo trenzado de términos y posiciones entre los propios migrantes y activistas de género, desde el movimiento por la despatologización y el transfeminismo, hasta la transexualidad más ortodoxa que no pretende cuestionar el binarismo de género y rehúye la confrontación política. Sin embargo, continúa dándose la vigilancia de las fronteras identitarias con el fin de establecer la propiedad de la membresía en los grupos, incluso en los ámbitos más insospechados. Así, Volcano se refiere al «imperativo transgresor» que «crea nuevas jerarquías dependiendo de si eres más o menos *queer* o más o menos fluido» (Ibíd.: 92). Por lo tanto, se da una suerte de competición por la fluidez, aunque la incorporación de la ambigüedad sigue acompañada socialmente por el castigo «no soy un hombre, no quiero ser un hombre y ni tan solo quiero que me vean como a un hombre, y si no fuera porque probablemente me pegarían más de lo que ya me han pegado, me vestiría de forma muy diferente a como lo hago ahora» (Ibíd.: 87). Volcano se posiciona en contra de esta «homonormatividad o queernormatividad» e imparte talleres de *criss-cross dressing* con el fin de lograr que «no se pueda detectar tu género biológico, que no te puedan *ver...* significa ser una *genderfucker* a un nivel que te hace cuestionar y darle la vuelta a la idea de que hay un verdadero género» (Ibíd.: 92, énfasis del autor).

Podría afirmarse que la transexualidad está «de moda» en más de un sentido, pues ha hecho aparición en la industria de la moda y el lujo mediante la cobertura mediática recientemente otorgada a la HaM Youcef Nabi (Sue), director general

de Lancôme internacional, y también mediante varias campañas publicitarias. La androginia se pone en boga cíclicamente y últimamente ha sido utilizada en campañas de diseñadores tan diversos como Vivienne Westwood (2010), Prada (2010), Jean-Paul Gautier (2011) o los *Mango Fashion Awards* (2011). Mientras el *New York Times* declara el 2010 como el «año del transexual» a raíz de la emergencia de lo que la revista *Candy* denomina «la identidad transversal» («transexualidad, travestismo, *cross-dressing*, androginia y cualquier combinación») (Van Meter, 2010), en 2011 la extrema androginia del modelo masculino Andrej Pejic, exhibida en *top-less* en la portada de *DOSSIER*, provoca la censura de varias cadenas de librerías (Moss, 2011). Resulta particularmente relevante la utilización de la transexual pre-operativa brasileña Lea como modelo para Givenchy (campaña invierno 2010-2011), pues su condición ha sido incorporada explícitamente a la promoción de la marca. Lea es elegida debido a su aspecto «femenino», tal como lo entiende el diseñador de la firma Ricardo Tisci: «ella es una verdadera diosa. Siempre fue muy frágil, súper femenina y aristocrática» (Tisci citado en *La Voz Libre*, 2010).

La ambigüedad de la imagen de Lea es utilizada explícitamente por los creativos para significar la «dicotomía hombre-mujer», cuyas categorías definen obviamente de un modo esencialista; así pues, resulta un ejemplo más de la absorción de contratendencias en tendencias *mainstream*, posiblemente neutralizando su potencial efecto subversivo, pero también, a mi entender, efectuando una citación de la transexualidad como metáfora de la refinada transformación que la publicidad regularmente asocia a sus productos. Así pues, las imágenes transgénero en publicidad simbolizan la transgresión de los límites que nos marcan las normas de género socialmente definidas, pero también la posibilidad de producir un aspecto

plenamente femenino mediante el consumo de los productos anunciados.

En otras ocasiones, los medios presentan el género como una práctica continuada que requiere continuos esfuerzos. Es el caso de la atleta sudafricana Caster Semenya quien, durante el proceso de establecimiento de su «verdadero» «sexo» por las autoridades médico-deportivas, apareció en la portada y reportaje interior de la revista sudafricana *You* (2009) vestida de un modo estereotípicamente femenino con el fin de performar una identidad de género visualmente inteligible: «pintarse los labios, ponerse un vestido glamuroso y pulseras tintineantes no te convierte en una chica. Pero, como Caster Semenya demuestra, ciertamente ayuda» (Evans, 2009).

El discurso y la práctica de producción quirúrgica y visual de la apariencia ha sido empleada anteriormente por Amanda Lepore que se fotografió imitando el aspecto y la pose de supermodelos como Claudia Schiffer, Linda Evangelista o Naomi Campbell. Supongo una intención irónica a Lepore, pero, por si acaso, les refiero a la conocida *top model* de los 80 Janice Dickinson, quien, en un libro escrito en parte para «advertirnos contra la persecución de algo inalcanzable», afirma:

Creo que es mi deber decirte que de ninguna forma vas a tener el aspecto de una jodida supermodelo en la vida real, a menos que tu vida real vaya equipada con un estilista, un equipo de peluqueros y maquilladores, una asignación para ropa, iluminación perfecta y cero humedad... Deja de torturarte... pensando: ¿por qué no nací como Cindy Crawford? Ni la propia Cindy Crawford nació con el aspecto de Cindy Crawford. Un equipo carísimo la produjo y la convirtió en Cindy, y no puedes contratarlos: los tiene reservados para las próximas tres décadas. (Dickinson, 2004: 19)

Las modelos profesionales, en tanto cuerpos técnicos de los ideales de género, ilustran la noción del cuerpo como artefacto fruto de la transformación obediente merecedora del prestigio social y el glamour con el que se recompensa la adhesión a los estándares normativos de identidad. No pocas modelos reiteran un discurso desmitificador: «son puros mitos» o «el trabajo está mitificado. Una niña abre una revista y ve todo perfecto... pero hay un poco de mentira en todo esto» (Fernanda Brandao, exmodelo y antropóloga, y Lavinia Birladeanu, modelo, respectivamente. Citadas en Soley-Beltran, 2010a: 81, 88). Bien podría afirmarse, pues, que todxs estamos en una suerte de *drag* dentro de una comedia heterosexual que requiere un esfuerzo permanente para mantener el papel o estándar de género con el que queremos identificarnos y ser identificadxs.

NO-BODY IS PERFECT

La investigación de las personas trans como ejemplos de la citación de los estándares normativos de identidad en la performatividad del género a los que todxs estamxs some-tidxs pone de relieve la masculinidad y la feminidad como sofisticadas actuaciones socialmente reguladas. Dichas actuaciones ilustran la ordenación del género mediante una fantasía estructurada por un orden estético epitomizado por imágenes creadas por los medios y la publicidad, que efectúan una suerte de colonización visual, así como una absorción del potencial subversivo de movimientos e incorporaciones trans.

A modo de nota (in)conclusiva, les remito a la última frase de *Some like it hot*,³⁸ la genial comedia de enredo de género dirigida por Billy Wilder en 1959: «Nobody's perfect». Esta es la divertida réplica que pronuncia Osgood, personaje masculino encandilado por Daphne, una contrabajista personificada por Jack Lemmon, cuando esta confiesa no ser la chica con quien Osgood desea casarse, sino un hombre. Quizá la melancolía de género sea inevitable para todxs nosotrxs, tanto desde el punto de vista psicológico como sociológico. Tal vez lo más importante sea guardar un distancia irónica respecto a unos ideales de género utópicos con el fin de preservar un valioso sentido del humor que acompañe la común necesidad de cierto grado de inteligibilidad y de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- BELL, Vikki (1999): «On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler», *Theory, Culture and Society* 16 (2): 163-74.
- BERGER, John (2002 [1972]): *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona.
- BILLINGS, Dwight B. y URBAN, Thomas (1982): «The Socio-Medical Construction of Transsexualism: an Interpretation and Critique», *Social Problems* 29 (3), 296-282.

38. El título del film fue traducido al castellano como «Con faldas y a lo loco», aunque su traducción literal sería algo así como «A algunos les gusta picante», pues *hot* tiene el doble sentido de caliente, sexy y picante, que se da también en castellano.

- BLACKING, John, (ed.) (1977): *The Anthropology of the Body*, Academic Press, London.
- BUTLER, Judith (2001 [1990]): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG, México.
- (2003 [1993]): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires.
- (1992a): «The Body You Want» entrevista con Judith Butler por Liz Kotz, *Artforum* Nov: 82-9.
- (1992b): «Sexual Inversions» en D. Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality*, University of Michigan Press. 344-361.
- DICKINSON, Janice (2004): *Everything about Me is Fake... and I'm Perfect*, Harper, EE.UU.
- DOUGLAS, Mary (1996): *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid.
- (2007): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- EVANS, Ian (2009): *Daily Mail* «Wow, look at Caster go now! Gender-row runner gets chance to show she's all woman in new photoshoot», Reino Unido, 9 septiembre. (<http://www.dailymail.co.uk/news/worldnews/article-1212036/Sex-test-runners-makeover--Caster-Semenya-shows-shes-woman-YOU-magazine-photo-shoot-gender-row-Berlin-championships.html#ixzz1KMsGgHgY>) (último acceso el 23 de abril del 2011).
- FEATHERSTONE, Mike (1991): «The Body in Consumer Culture» en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage, London, 170-196.
- FRIEDMAN, Rita (1985): *Beauty Bound*, Prentice and Hall, EE.UU.
- GARDNER, Vicky (1996): «On Men, Women and the Rest of us» ponencia presentada en *Gendys' 96. The Fourth International Gender Dysphoria Conference*, Agosto 1996, Manchester.

- GARFINKEL, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Reino Unido.
- GIDDENS, Anthony (1994 [1991]), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona.
- KESSLER, Susan J. y MCKENNA, Wendy (1978): *Gender. An Ethnomethodological Approach*, John Wiley & Sons, EE.UU.
- KULICK, Don (1998): *Travestí. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, The University of Chicago Press, EE.UU.
- LA VOZ LIBRE (2010): «Lea T, musa transexual de Givenchy. Brasileña y asistenta personal del fotógrafo Ricardo Tisci», 10 Mayo. <http://www.lavozlibre.com/noticias/ampliar/65940/lea-t-musa-transexual-de-givenchy/0/2> (último acceso 7 de mayo del 2011).
- LIVINGSTONE, Jennie (1987): «Paris is Burning», *Dangerous to Know* (Copyright and distribution), New York.
- MARCUSE, Herbert (1968): *Eros y Civilización*, Seix Barral, Barcelona.
- MASSANA, Elisabeth (ed.) (2011): *Glamur i resistència. Del LaGrace Volcano and Itziar Ziga*, El Tangram, Barcelona.
- MISSÉ, Miquel y COLL-PLANAS, Gerard (eds.) (2010): *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona-Madrid.
- MORRIS, Rosalind C. (1995): «ALL MADE UP: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender», *Annual Review of Anthropology* 24: 567-592.
- MOSS, Hillary (2011): «Dossier's Andrej Pejic Cover Censored by Barnes & Noble, Borders», *The Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.com/2011/05/16/dossier-andrej-pejic-cover-censored_n_862424.html (último acceso el 25 de mayo del 2011).
- ROBINSON, Stephenie (1996): *La-zarus Training. About the Company!*, folleto publicitario.

- RUBIN, Gayle S. (1975): «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex» en Rayna Reiter (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, EE.UU.
- SCHEFF, Thomas J. (1990): *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*, The University of Chicago Press, Chicago.
- SCHILDER, Paul (1983 [1934]): *Imagen y apariencia del cuerpo humano. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, Paidós, Barcelona.
- SOLEY-BELTRAN, Patricia y COLL-PLANAS, Gerard (2011): «“Having Words for Everything”. Institutionalising Gender Migration in Spain (1998-2008)», *Sexualities*, Issue 3, 14th vol. 2, 334-353.
- SOLEY-BELTRAN, Patricia (en imprenta: 2012): «Performing Dreams. A Cultural History of Fashion Models» en Joanna Entwistle y Elizabeth Wissinger (eds.), *Fashioning Models. Image, Text and Industry*, Berg, London.
- (2010a): Informe de Investigación Proyecto: «Cos, gènere i identitat. Cap una pedagogia crítica de la construcció social dels models ideals», Oficina de Promoció de Polítiques d'Igualtat Home-Dona, Diputació de Barcelona. (<http://www.diba.es/dones/descarrega/soley.pdf>) (accedido por última vez el 21 de abril de 2011).
- (2010b): «Auto/Ethnography of Fashion Modelling: Who Is The Object?!» en Josep Martí, Yolanda Aixelà (eds.) (2010) *Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Centro Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milà I Fontanals, 239-252.
- (2009): *Transexualidad y la Matrix Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- (2007): «Transsexualism in Spain: a Cultural and Legal Perspective», *Sociological Research Online*, 12 (1). <http://>

- www.socresonline.org.uk/12/1/soley-beltran.html (último acceso el 21 de abril del 2011).
- (2004): «Modelling Femininity», *European Journal of Women Studies*, Sage, 11(3), Londres, 309-326.
- VALENTINE, David (2007): *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*, Durham: Duke University Press.
- VAN METER, William (2010): «Bold Crossings of the Gender Line», *New York Times*, 8 Diciembre 2010, <http://www.nytimes.com/2010/12/09/fashion/09TRANS.html> (último acceso el 25 de mayo del 2011).
- VARTABEDIAN, Julieta (2009): «Sobre cuerpos e identidades travestis: una experiencia de campo en Río de Janeiro, Brasil», *Desafío(s)*, núm. 7, *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y el poder*, coords. Encarna Bodelón y Gemma Nicolás Lazo, Anthropos, Barcelona.
- YOU (2009): «Wow, look at Caster now. We turn SA's power girl into a glamour girl – and she loves it!», *Sudáfrica*, septiembre, núm. 144.
- WALTERS, Suzanna Danuta (1995): *Material Girls: Making Sense of Feminist Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley, 50-66.
- WILSON, Mandy (2002): «I am the Prince of Pain, for I am a Princess in the Brain»: Liminal Transgender Identities, Narratives and the Elimination of Ambiguities», *Sexualities*, vol. 3(4), 425-448.

LA ACCIÓN *LIBERADORA* DE LA DECONSTRUCCIÓN

La polémica acompaña a la obra de Butler. En ciertos pasajes de sus textos, en *El género en disputa* y en particular en *Cuerpos que importan*, se ha percibido un determinismo lingüístico anti-biologicista sin remisión que consistiría en sostener que todo, incluso el cuerpo, es lenguaje o que no hay nada más que la substancia de las palabras. Conocedora de estas lecturas, Butler vuelve en *Cuerpos que importan*, como uno de sus temas principales, a revisar esta espinosa cuestión incidiendo en que su posición no es la del constructivismo sino aquella que transita por la senda de la deconstrucción, preocupada por poner en evidencia los ejercicios de exclusión, rechazo y marginación presentes en las construcciones discursivas.

1. Este texto, además de incorporar nuevos análisis sobre la obra de Judith Butler, recoge, aunque con algunas modificaciones, reflexiones ya publicadas en mi libro *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* (Burgos Díaz, 2008). En particular se retoman aquí ciertos desarrollos contenidos en los apartados «Ni esencialismo ni constructivismo», 232-252, y «Quiebra de la posición simbólica privilegiada del Fallo», 261-267.

El lenguaje de la performatividad y no el del constructivismo es el adecuado para abordar su aproximación al sexo, al género, al cuerpo también. El término «construcción», sobre todo cuando es entendido en su acepción habitual como índice de lo fácilmente cambiabile, alterable o directamente eliminable, plantea confusiones importantes que no permiten entender la formulación performativa de la materialidad como proceso de significación en el que está implicado la repetición de normas. No se trata, decimos, de negar taxativamente la materia de los cuerpos. Butler escribe en este sentido:

Los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos «hechos» no pueden descartarse como una mera construcción. Seguramente debe de haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente las hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos (Butler, 2002: 13).²

Los elementos discursivos acompañan a aquellos tradicionalmente considerados «hechos» de realidad independiente y

2. Esta idea la expresa Butler de un modo muy similar más adelante en páginas de este mismo libro: «Tiene que existir la posibilidad de admitir y afirmar una serie de “materialidades” que corresponden al cuerpo, la serie de significaciones que le asignan las esferas de la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enfermedad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida. Ninguna de ellas puede ser negada. Pero el carácter innegable de estas “materialidades” en modo alguno implica qué significa afirmarla, en realidad, qué matrices interpretativas condicionan, permiten y limitan esa afirmación necesaria» (Butler, 2002: 108).

ajena al orden del lenguaje. Butler prosigue preguntándonos por qué debemos concebir la construcción discursiva como algo que podría ser suprimido arbitrariamente. Más bien sucede que con ellas, con las configuraciones discursivas, vivimos y pensamos, y sucede que, renunciando a ciertas construcciones discursivas, como es el caso de la noción misma de «yo», de identidad, no serían viables algunas de las operaciones corporales. Parece haber, afirma Butler, construcciones discursivas constitutivas en el sentido de que sin ellas no parece posible la vida. En tal caso, dirigir la mirada hacia el cuerpo como algo en cierto modo construido exige un ejercicio de reflexión sobre qué significa lo que llamamos «construcción».

Si atendemos, por otra parte, a que en una de sus direcciones la tesis del constructivismo aún puede permitir mantener la noción de sexo como dato prediscursivo sobre el que se erige la construcción, como así lo defienden, por ejemplo, ciertas lecturas que sitúan a Simone de Beauvoir dentro del constructivismo, entonces, también desde ahí se justifica el rechazo de Butler a reconocerse bajo la opción constructivista. Butler subraya que las normas son las que materializan el sexo y que este proceso de materialización se hace posible por la reiteración, repetición obligada de las normas. Ello mostraría que la materialización del sexo, del cuerpo, no implica determinismo —tampoco, desde luego, voluntarismo— porque no es de ningún modo y nunca completa, ya que se exige persistir en ese proceso repetitivo de materialización. El cuerpo materializado no se ajusta del todo a las normas. Queda un espacio, por la misma dinámica del proceso que implica una inestable materialización, para la apertura, para que las normas se vuelvan en contra de sí mismas poniendo en cuestión su carácter hegemónico.

Esta concepción, concepción performativa, de la materialidad sitúa la noción de performatividad bajo la guía explícita

de la «citationalidad» derridiana. «La performatividad debe entenderse», dice Butler, «no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Butler, 2002: 18).³

A partir de esta revisión butleriana de la noción de materia se explica que el género no pueda ser afirmado más como aquella construcción que se elabora a partir de una materialidad, del cuerpo, del sexo, anterior al artificial acto constructor. Sin embargo, tampoco se concluye de la idea de la elaboración performativa del sexo que el sexo sea una engañosa ficción lingüística que podamos suprimir puesto que el que sea un producto no elimina que el sexo sea ámbito de nuestra vida, que el sexo sea espacio de nuestra inteligibilidad cultural. Las relaciones entre el sexo y el género son objeto de una reconceptualización que abarca al significado habitualmente dado al constructivismo.

El constructivismo, en definitiva, argumenta Butler, abre una polémica de difícil solución: o bien mantiene el sexo como suelo natural de la construcción o bien desemboca en un no menos problemático monismo lingüístico o constructivismo lingüístico radical. La primera versión del constructivismo conlleva poner límites al constructivismo. La objeción a la que ha dado lugar pone el acento en la cuestión de que si la construcción del género requiere la figura de un sujeto que lleve a cabo la construcción de su propio género, entonces se vuelve a traer

3. En la formulación original inglesa, se aprecia el uso, traducido al inglés, obviamente, del término de Derrida, lo que no sucede en la traducción castellana donde en lugar de «citational» se encuentra la palabra «referencial»: «not as a singular or deliberate “act”, but, rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names» (Butler, 1993: 2).

a escena el sujeto voluntarista que el constructivismo, precisamente, pretendía poder superar. El constructivismo lingüístico radical, por otra parte, parece conducir a lo que Butler denomina «lo performativo divino» (Butler, 2002: 24), esto es, a la acción de un constructor, semejante a un dios, capacitado, por el poder de su voluntad soberana y libre, para crear y para determinar exhaustivamente el objeto de su construcción. La más persistente objeción en contra de esta segunda versión plantea que una tal construcción determinista construye también al propio sujeto humano y de un modo que se le arrebatara toda capacidad de acción, la libertad de su voluntad, lo que significa que la construcción se impone por encima del sujeto y que, en consecuencia, no se puede recuperar luego al sujeto previamente negado.

La profundización crítica en las asunciones del constructivismo le permite a Butler subrayar el interés de su pensamiento no por suprimir al sujeto, tampoco por volverlo a recuperar en el sentido humanista sino por rastrear las condiciones de su formación así como sus modos de acción, la capacidad de acción que le permite el propio proceso de su producción.

El modo de operar la construcción del sujeto lleva consigo, de acuerdo con la óptica de Butler muy preocupada por la deconstrucción de la actividad de la construcción, una serie de ejercicios de exclusiones mediante los que se establece qué es lo humano inteligible y qué queda fuera de las fronteras de lo humano, rechazado como inhumano, como lo abyecto inconcebible. Este límite de lo humano es para Butler el «exterior constitutivo» (Butler, 2002: 26) —«constitutive outside» (Butler, 1993: 8)— de lo humano, que está ahí amenazando las fronteras marcadas de lo humano y abriendo con ello la posibilidad de la desestabilización, de la rearticulación de lo humano. El «exterior constitutivo» no es un «exterior absoluto»

(«absolute outside»), no es un exterior ontológico opuesto al ámbito del discurso; solo puede concebirse en relación con el discurso, en los márgenes del discurso. Esta es la razón por la que Butler afirma que su pensamiento no puede ser aproximado ni desde el esencialismo ni desde el constructivismo:

El debate entre el constructivismo y el esencialismo pasa completamente por alto la cuestión esencial de la desconstrucción, porque la cuestión esencial nunca fue que «todo se construye discursivamente»; esta cuestión esencial, cuando se plantea, corresponde a una especie de monismo discursivo o lingüisticismo que niega la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección violentas y su retorno destructivo dentro de los términos mismos de la legitimidad discursiva (Butler, 2002: 27).⁴

El problema del constructivismo es que afirma, en ocasiones, la existencia de unas estructuras, el discurso, la cultura, el poder, que sitúa en el lugar del sujeto que ha sido desalojado. El lugar queda así inalterado aunque se modifique al ocupante, con lo que en definitiva se refuerza la tesis metafísica de la necesidad de un sujeto detrás de la acción, privilegiándose, por una parte, la concepción de la construcción no como actividad sino como acto único y definitivo de efectos permanentes, y

4. El texto en inglés dice así: «The debate between constructivism and essentialism thus misses the point of deconstruction altogether, for the point has never been that “everything is discursively constructed”; that point, when and where it is made, belongs to a kind of discursive monism or linguisticism that refuses the constitutive force of exclusion, erasure, violent foreclosure, abjection and its disruptive return within the very terms of discursive legitimacy» (Butler, 1993: 8).

obviándose, por otra parte, la esfera de lo excluido —el «exterior constitutivo»— que emerge en el ejercicio mismo de la construcción discursiva estando ahí en los bordes de lo que ha sido dotado de inteligibilidad; y que por ello, por hallarse en ese espacio de contacto próximo, posee el ímpetu preciso para en cualquier momento, insospechado a veces, irrumpir en el interior del discurso desbaratando, desplazando las fronteras y el significado de las categorías formuladas. El constructivismo que no retiene esa dimensión de actividad de la construcción extendida en el tiempo y que tampoco repara en los mecanismos de abyección inherentes a la construcción; ese constructivismo sí es determinista y sí elimina la capacidad de la acción humana.

En la propuesta de Butler que apela a la dimensión performativa de la construcción, la construcción se ha de entender antes que como un acto o como un proceso causal iniciado por un sujeto, como un proceso que en el curso de su devenir temporal funciona por la reiteración, *citación*, de unas normas que son la ocasión para la formación del sujeto, de las nociones de sexo y género, y que son al mismo tiempo la ocasión para la desestabilización del sujeto sexuado y generizado. Es, justamente, esta idea de la reiteración, en la que se acentúa a la vez que lo que se enuncia lo que no se dice, lo que se cierra en cada acción de repetición discursiva, la que indica que las construcciones se constituyen de modo inestable; porque en la reiteración se estabilizan las normas y se ofrece asimismo el espacio para el surgimiento de fisuras que imposibilitan el completo y definitivo asentamiento de las normas y de sus producciones. La performatividad, a la vista de estos apuntes críticos sobre el constructivismo, es concebida por Butler, bajo la inspiración de Derrida, como una práctica discursiva de reiteración de normas, y de reiteración de prácticas de exclusión,

en la que el poder de hacer lo que se nombra no se halla en la voluntad del sujeto hablante sino que este poder es una función derivada de la cadena ritual de la reiteración.

La posición constructivista del idealismo lingüístico, además de entrañar los problemas del determinismo incapaz de dar cuenta de la acción humana, es acusada de negar los cuerpos, con sus procesos de modificación, envejecimiento y muerte. Butler advierte cómo en contra de ese idealismo lingüístico se postula la existencia de elementos relativos al cuerpo y al sexo ajenos a la labor de la construcción. Pero Butler, sin admitir, como se ha dicho, ese constructivismo radical, se plantea que la afirmación del sexo ocurre siempre dentro de un proceso discursivo de materialización donde se forma aquella misma afirmación del sexo. La tesis de Butler no es que el discurso origina o causa lo que enuncia, ni tampoco que lo forma exhaustivamente, sino que «no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo» (Butler, 2002: 31).

Esto significa que la referencia lingüística a los cuerpos no es meramente descriptiva sino que tiene un alcance performativo. Decir que existe la materialidad del cuerpo es una manera de materializar el cuerpo. Cuando, prosigue la argumentación de Butler, la opción anticonstructivista diferencia lo que en el cuerpo no es construido de lo que sí es construido, ya está ahí, en la diferenciación misma, actuando la operación discursiva que define lo construido y lo no construido. El término «referencialidad» debe ser reelaborado en una dirección performativa en la que no quede oculta esta tarea de significación que actúa incluso cuando decimos «referirnos» al cuerpo no construido, a una realidad extradiscursiva. Lo llamado «extradiscursivo» no deja de estar nombrado como tal por un ejercicio discursivo del que no puede lograr la liberación que reclama. Y

esta operación que decide qué es lo material, cuál es el objeto al que nos referimos, es una operación de selección, de cierta violencia, que delimita qué es lo incluido dentro de la categoría de sexo, de cuerpo material, y qué lo excluido. De ahí que Butler nos plantee discutir la fijeza del criterio que diferencia los sexos dentro del marco dicotómico de la ley heterosexual desde ese «exterior constitutivo» engendrado por las elaboraciones discursivas predominantes, porque es así como puede ser posible que lo excluido subvierta la lógica heterosexual. Por ello, también, que en *Cuerpos que importan* Butler revise las críticas al constructivismo no para asumir esa posición sino para cuestionar, desde su enfoque de la performatividad, el dualismo sostenido por el anticonstructivismo entre materialismo e idealismo.

A la teatralidad de las *performances* de *El género en disputa*, el planteamiento de *Cuerpos que importan* aporta el subrayado de la historicidad de la acción performativa del discurso que en aquel primer libro, aun no estando ausente, podía parecer quedar disimulada: «La performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de *performance*» (Butler, 2002: 145). Volverá más tarde Butler, en particular en su obra *Lenguaje, poder e identidad*, a retomar, y con mayor extensión, su noción de performatividad a partir de la indagación crítica en la teoría de los actos de habla, de Austin y de Derrida en especial. En este lugar, en su estudio sobre la materialización del cuerpo, menciona la teoría de Austin señalándola partícipe de la concepción divina del performativo que sitúa el poder performativo de hacer lo que se dice en la fuerza de la voluntad de un sujeto. Es la reformulación de Derrida la que es afirmada en tanto guía de su propio análisis. La «citacionalidad» y la «iterabilidad» (Derrida, 1989), como rasgos identificatorios del funcionamiento y del carác-

ter del performativo, conllevan que el poder del performativo reside no en un sujeto singular sino en la dinámica de la cita de una convención, sin la que, por ejemplo, no tendría efecto la celebración de un matrimonio.

Aplicando la citacionalidad al campo del sexo, Butler infiere que la autoridad de las normas del sexo proviene del hecho de que se las cita. Por este mecanismo de la cita nos identificamos con las normas del sexo deviniendo sujetos corporales sexuados. Y será asimismo citando como podrá ser factible el desplazamiento de la ley de la heterosexualidad. El sujeto está comprometido con el poder al que se opone dado que son las normas que discute las que están implicadas en su formación como sujeto. Butler subraya que la acción del sujeto es interna y no externa al poder y que, por ello, la capacidad de acción no puede concebirse desde el ángulo del sujeto voluntarista, libre para elegir sin condiciones. Pero hay potencia para actuar. El entrelazamiento de las citas puede ser desbaratado en favor de otorgar significación a cuerpos y estilos de vida que la lógica simbólica hegemónica ha excluido como abyectos para fortalecer por este medio el valor de aquellos cuerpos normativos que han quedado designados, materializados, como cuerpos que importan. Butler afirma que esta es, si es que hay alguna, la «dimensión normativa» (Butler, 2002: 47) de su *Cuerpos que importan*.

En este libro, mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del «sexo» —entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad— podría producirse como un retorno perturbador, no sólo como una oposición *imaginaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una

desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticu-
lar radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuer-
pos que importan más que otros (Butler, 2002: 49).

Estas son fuertes limitaciones que Butler detecta en el constructivismo de signo determinista: que ese modelo no permite pensar en los actos de exclusión de lo discursivo ni en la potencia del sujeto humano para la acción. En la aclaración de la performatividad que *Cuerpos que importan* lleva a cabo, se acentúa, precisamente, ese ámbito de lo excluido y su energía para la transformación de las categorías; de las categorías sedimentadas, pero de existencia siempre inestablemente sostenida en la necesidad de la repetición. Si Butler continúa usando el término «construcción» no lo hace sino desde el subrayado de la dimensión performativa de la construcción.

En «How Bodies Come to Matter», además de en su *Cuerpos que importan*, Butler había negado adscribirse al constructivismo radical, insistiendo en que lo que pretende mostrar es cómo la polémica entre el esencialismo y el constructivismo se funda en una paradoja de no fácil superación. Decir que no hay materialidad previa que pueda ser accesible al orden discursivo, puesto que si accedemos a ella, a la materialidad, es en tanto que está ya inserta en lo discursivo, no es afirmar que el cuerpo no es nada más que el producto de una construcción. El constructivismo halla aquí otro límite, un límite en un camino distinto al señalado anteriormente como su incapacidad para reflexionar sobre las exclusiones internas al mecanismo de construcción discursiva. Este otro límite es el indicado por aquel «lugar» al que la construcción no puede albergar: «afirmar que el cuerpo es un referente escurridizo no es lo mismo que afirmar que es solo y siempre construido. En algún sentido, esto es precisamente afirmar que existe un límite a la construcción, un lugar,

por decirlo de alguna manera, donde la construcción necesariamente encuentra su límite» (Butler, 1998a: 278).⁵

Cierto que Butler, ella misma lo admite, desliza su análisis sobre el cuerpo hacia el campo del lenguaje. El «Prefacio» de *Cuerpos que importan* se inicia con las siguientes palabras: «Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos» (Butler, 2002: 11).⁶ Es igualmente evidente su interés en dejar claro que el cuerpo no se reduce a lenguaje aunque sea compleja la vinculación entre cuerpo y lenguaje.

Uno de los subtítulos contenidos en esta obra de Butler nos arroja la pregunta: «Los cuerpos, ¿son puramente discursivos?» (Butler, 2002: 109). Esa supuesta materialidad del cuerpo, se nos dice, a la que intentamos referirnos con términos lingüísticos es justo aquello que el lenguaje fracasa en captar, pero que insistentemente intenta denotar. Es algo que el lenguaje «demanda» y que en ese sentido tiene que ver con el lenguaje aunque no es de modo estricto una parte del lenguaje. La materialidad formulada en el lenguaje «conservará esa postulación como su condición constitutiva». «La distinción absoluta», prosigue Butler, «entre lenguaje y materialidad que procuraba asegurar la función referencial del lenguaje socava radicalmente esa misma función» (Butler, 2002: 109), porque el lenguaje no puede indicar aquello que ha sido postulado

5. La traducción es mía.

6. Butler insistirá en esta idea en obras posteriores como en *Lenguaje, poder e identidad* (Butler, 2004 [1997]) y también en *Deshacer el género*. En esta última escribe: «Siempre existe una dimensión de la vida corporal que no puede ser totalmente representada, aunque funcione como la condición por excelencia y, en concreto, como la condición activadora del lenguaje» (Butler, 2006: 281).

como radicalmente exterior a sí mismo. Mas, de aquí no se puede concluir ni que el cuerpo sea exclusivamente una realidad lingüística, como ya ha sido dicho, ni que el cuerpo no tenga que ver con el lenguaje. Materialidad y lenguaje no son, en último término, la misma cosa y, por otro lado, no dejan de estar profundamente imbricados en una mutua interdependencia. Butler dice: «el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes» (Butler, 2002: 111).⁷

LA PRODUCCIÓN DE ONTOLOGÍA COMO CAMPO DE CONTESTACIÓN

Una mirada centrada en la polémica sobre el constructivismo que ha motivado *Cuerpos que importan*, así como también atenta a las refutaciones presentes en el mismo texto, es la ofrecida por Veronica Vasterling en su escrito «Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment» (Vasterling, 1999). Aunque esta autora considera que el paradigma de Butler es el del constructivismo radical, reconoce, no obstante, que en sus argumentaciones desarrolla una «sofisticada» versión que logra superar el monismo y el determinismo lingüísticos.

Vasterling se ocupa fundamentalmente en dilucidar si la propuesta de Butler tiene solo un alcance epistemológico o

7. Retomando ideas de esta obra, Butler dirá en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*: «La afirmación de que el cuerpo es “formado” por un discurso no es sencilla, y de entrada debemos aclarar que esta “formación” no equivale a “causa” o “determinación”, y menos aún significa que los cuerpos estén de algún modo hechos de discurso puro y simple» (Butler, 2001a: 96).

si también contempla un pronunciamiento ontológico. El primer caso, el del argumento epistemológico, no concluye por sí mismo en un monismo lingüístico ya que de lo que se trata es del modo en el que el cuerpo es accesible al conocimiento, manteniéndose su accesibilidad únicamente a través de sus construcciones discursivas. Pero lo que no se sostiene es que sea el lenguaje el que determina la realidad en su faceta ontológica. En «How Bodies Come to Matter», Butler, interrogada sobre si su obra no tiene implicaciones ontológicas en las que se formulan juicios sobre cómo es el mundo, especifica que su teoría de lo que sí trata es de los efectos ontológicos que se movilizan en el discurso, y que desde ahí, solo desde ahí, es desde donde sería aceptable relacionarla con cuestiones ontológicas. Su trabajo con las enunciaciones de carácter ontológico no es para investigar su «verdad» o «falsedad» sino para provocar en ellas una grieta que permita resignificarlas y reorientarlas en una dirección divergente a la de la metafísica dominante. Butler dice, en una formulación muy potente, que lo importante es producir ontología como «campo de contestación» (Butler, 1998a: 279). De acuerdo con Butler, y también en relación con el tema ontológico, los términos no hay que prohibirlos. Ella usa los términos ontológicos con el fin de impedir, mediante su repetición, que continúen ejerciendo sus más habituales efectos constrictivos de poder; de impedir que persistan en distribuir realidad a unos cuerpos a costa de la abyección de los otros, esto es, del rechazo de ciertos cuerpos cuyas vidas son estimadas, mediante un proceso discursivo, como no vivibles.

De «How Bodies Come to Matter», sin embargo, Vasterling retiene, en particular, el pasaje donde Butler se aproxima en cierta medida, y «temporalmente», a la versión derridiana de la orientación epistemológica kantiana argumentando que

«la afirmación ontológica no puede nunca capturar su objeto por completo» porque el referente hacia el que indica «no está completamente construido en el lenguaje» (Butler, 1998a: 279). Nos es inaccesible aquello que no sea un efecto lingüístico y el referente se entiende que es algo distinto del efecto lingüístico; por ello, el referente no puede ser atrapado y por ello, también, que existan variados modos de referirse a algo. Vasterling resalta cómo estas tesis de Butler implican su aceptación, como en la tradición kantiana, de los límites del lenguaje y del conocimiento, lo que supone que lo que depende del lenguaje es el conocimiento, la inteligibilidad de las cosas, no negándose con ello la posibilidad de que en su ejercicio el lenguaje deje un «resto ontológico» (Vasterling, 1999: 22).⁸ Pero como Butler es tajante en observar que no hay realidad más allá del lenguaje a la que se pueda acceder de algún modo, Vasterling, que ha leído con atención esta idea,⁹

8. Vasterling, en su posterior trabajo «Body and language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject» (Vasterling, 2003), en particular en las páginas 207-210, también se refiere a lo que ella denomina «giro lingüístico de la epistemología kantiana en el pensamiento de Butler», donde lo que en Kant es el sujeto trascendental es en Butler el lenguaje. La distinción de Butler, afirma Vasterling en la página 207, entre referente y efecto lingüístico corresponde a la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno. Aunque, en mi opinión, esta equiparación no se puede admitir sin más matizaciones. En Butler el referente no tiene ni el sentido ni la fuerza ontológica de la cosa en sí kantiana. Además, es difícil vincular el sujeto trascendental —estructurado bastante rígidamente— a una noción del lenguaje en la que se afirma que el lenguaje, en su discurrir histórico, móvil y temporal, tiene efectos ontológicos.

9. Otras críticas, sin embargo, no considero que hayan sabido acertar a comprender el pensamiento de Butler en este punto. Así, María Luisa Femenías en su obra *Judith Butler: introducción a su lectura* (Femenías, 2003: 189-190) considera que en *El género en disputa* mantiene Butler una postura «hiperconstructivista» mientras que en *Cuerpos que importan* se inserta en un «dualismo metafísico». La convincente, a mi juicio, réplica de Butler al debate entre esencialismo y constructivismo radical la aleja

discute la conveniencia de aquella asunción epistemológica a la que considera excesivamente restrictiva ya que sitúa en el lenguaje tanto la inteligibilidad de las cosas como su accesibilidad. Opina Vasterling que Butler está vinculando accesibilidad e inteligibilidad, no dando ocasión a que pueda haber un camino extralingüístico que conecte con las cosas al margen de su inteligibilidad.

Un cierto acceso a los fenómenos que no conlleve a la vez su conocimiento o su entendimiento sí es posible para Vasterling. La vivencia fenomenológica del cuerpo es la que la autora considera en este contexto. De acuerdo con la fenomenología, el cuerpo es una materia que persiste y Vasterling relaciona esta concepción del cuerpo con un pasaje del texto de Butler donde se alude a la materialidad del cuerpo como algo que persiste y donde queda especificado que lo que persiste es «una demanda en y por el lenguaje» (Butler, 2002: 108), algo que requiere ser descrito, explicado, interpretado,

tanto del hiperconstructivismo como del dualismo metafísico que, no olvidemos, es una opción filosófica que hace depender la habitable realidad humana de otro orden al que considera más plenamente ser, el lugar de la verdad y el bien en sí inconmovibles; mundo trascendente este que algunos, como Platón, postulan como cognoscible, y otros, como Kant, aun considerándolo incognoscible, defienden en tanto que referente inexcusable que debe guiar nuestra razón teórica y la práctica, la acción moral. Butler, como ha sido explicado, no otorga valor determinante a ese «algo» no capturable por completo por el lenguaje. Si se refiere a ello es únicamente en el contexto en el que está rebatiendo el idealismo del monismo y del determinismo lingüísticos. Ni *Cuerpos que importan* implica, como afirma Femenías —página 190—, una «segunda etapa» en su pensamiento, ni aquí «sobrevuela» «un fantasma kantiano». Butler remite a Kant en el aspecto en el que incide en los límites del conocimiento, pero no comparte en absoluto ni su concepción de la ontología ni su encuentro de una vía de acceso, la razón práctica, a esa realidad ontológicamente plena, la cosa en sí. Butler afirma, lo hemos citado, que es crucial producir ontología como «campo de contestación».

analizado. Vasterling, detectando cierta aproximación hacia la fenomenología en el fragmento citado de Butler, convierte aquello que persiste como «demanda en y por el lenguaje» en el «cuerpo ininteligible» (Vasterling, 1999: 25) al que tenemos acceso a través de la experiencia vivida. De este modo, Vasterling replica la tesis que vincula accesibilidad e inteligibilidad, y que ella lee en la obra de Butler como su principal postura epistemológica, mediante un punto de vista fenomenológico¹⁰ que asimismo, aunque solo en momentos aislados y más implícita que explícitamente, detecta en *Cuerpos que importan*.

La preocupación por lo abyecto, muy presente en Butler y en concreto en este libro de *Cuerpos que importan*, no puede por menos que hacernos desestimar en este punto la crítica de Vasterling. Lo llamado «abyecto» por Butler es lo rechazado, lo considerado como no significativo, y como no vivible. El cuerpo abyecto sería así un cuerpo no inteligible, un cuerpo que *no importa*. A ese cuerpo abyecto hay acceso, pero no a través de la vivencia fenomenológica pura sino mediante lo discursivo mismo, porque, y aquí está el nudo crucial para rebatir a Vasterling, Butler no da por supuesto el cuerpo abyecto como realidad previamente dada sino que afirma que el carácter de ininteligible, de abyecto, de ese cuerpo está instituido discursivamente. Como dijimos en su momento, lo excluido de la significación, el ámbito del «exterior constitutivo», que

10. En su texto «Body and language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject» (Vasterling, 2003), Vasterling explica con más detalle el punto de vista sobre la relación cuerpo y lenguaje de Merleau-Ponty y lo confronta con la perspectiva de Butler y de Lyotard. Vasterling considera que es mérito de Merleau-Ponty el haber rehabilitado el cuerpo sensible, un cuerpo expresivo e intencional del que depende, y no solo del lenguaje, lo que vemos y entendemos. Merleau-Ponty, opina Vasterling, da respuesta a cuestiones que en Butler permanecen insatisfechas.

no de un «exterior absoluto», está inmanentemente producido por y en el proceso de significación y de ahí su capacidad para irrumpir subvirtiendo los límites y las definiciones de las categorías hegemónicas. Ello implica que, por una parte, Butler no identifica sin más accesibilidad e inteligibilidad si bien sí asimila accesibilidad y lenguaje, pero entiéndase que ambas formulaciones no dicen lo mismo puesto que de ese ámbito de lo lingüístico deriva tanto lo inteligible como lo ininteligible, lo que se puede nombrar tanto como lo que no se puede nombrar —asunto que tratará Butler en *Lenguaje, poder e identidad*—; y, por otra parte, implica que la posibilidad de acción de lo despojado de inteligibilidad no depende de la fenomenológicamente inmediata vivencia corporal. En «How Bodies come to Matter» (Butler, 1998a: 282),¹¹ Butler afirma que la abyección es «un proceso discursivo» y sostiene, además, que los «discursos habitan en los cuerpos», «son parte de su propia sangre vital»; no podemos considerar que el proceso discursivo transcurre por un camino y el cuerpo vivido por otro distinto.

Coincidimos con Vasterling en que el cuerpo ininteligible puede ser una gran fuerza crítica y una potente fuente crea-

11. Es muy interesante, además, retener de esta entrevista cómo defiende Butler su tendencia teórica a ser cautelosa a la hora de proporcionar ejemplos concretos que puedan aclarar sus posiciones. El peligro que conllevan los ejemplos es que pueden acabar por convertirse en normativos, cerrando el significado de los términos para otros usos útiles no previstos todavía. Sin embargo, Butler desciende a dar alguna imagen más concreta sobre qué entiende por abyecto. Lo abyecto, nos dice, no solo tiene que ver con cuerpos cuyos sexos, géneros, sexualidades están fuera de la norma hegemónica; también alude a cuerpos y vidas que son rechazados por su piel, raza, etnia, religión, cultura, entre otras posibilidades. En Estados Unidos, precisa aún más, las vidas no occidentales son, en muchos casos, consideradas abyectas.

tiva (Vasterling, 1999: 25),¹² mas en términos butlerianos ese núcleo de resistencia no es un elemento extralingüístico, no es, como en Vasterling, un cuerpo ajeno al poder discursivo e inabordado por los significados lingüísticos. El lenguaje es, sin duda, un ámbito dinámico de posibilidades no predeterminables, siempre al acecho de traer a la presencia imaginativos mundos aún, por el momento, no disponibles.

Interesada, además, en la noción de agencia articulada en la teoría de Butler, Vasterling afirma que aquella teoría sí permite una cierta capacidad de acción. En principio, la iterabilidad derridiana hace recaer el peso de la movilidad del significado, de su estabilización o desestabilización, en el funcionamiento interno del lenguaje. Es el propio mecanismo lingüístico, mecanismo de espacialización y temporalización, el que genera significados a partir de una dinámica de diferenciación de signos lingüísticos. Indica Vasterling a este respecto que para que sea posible hablar de capacidad de acción del sujeto no es suficiente que el sujeto se vea envuelto en este proceso de reiteración y repetición; es preciso que el sujeto pueda participar, actuar en el proceso. Aunque pueda parecer que la concepción derridiana utilizada por Butler excluye la agencia del sujeto, Vasterling reconoce que Butler admite la intencionalidad del sujeto, que el sujeto sea capaz de proponer significados cuando habla o actúa. Ciertamente que esos actos intencionales no pueden ser controlados por completo en sus efectos o consecuencias pero, aun así, podrían, pueden, provocar una alteración en la cadena de significados. Comprendida de este modo, Vasterling sostiene que la teoría del lenguaje

12. Vasterling titula uno de los apartados de su texto del modo siguiente: «The Unintelligible Body as Critical Force and Creative Resource».

de Butler no elimina la agencia del sujeto sino que da cabida a la iniciativa del sujeto y a que su intervención logre éxito, eso sí, siempre que esa iniciativa sea seguida y extendida por las otras personas.

Acierta Vasterling, asimismo, en su comentario sobre el impulso para la contestación social y política que ofrece el pensamiento de Butler. A este respecto se debe destacar cómo la ley hegemónica, aquella de cuyo cumplimiento depende nuestra aceptabilidad como sujetos humanos, funciona mediante la producción de una serie de exclusiones violentas y agresivas. Conocer esta fuerza negativa de la norma nos determina a su oposición, no para eliminar por completo las normas sino para abrirlas en direcciones más humanizadas. Butler, bien lo subraya Vasterling, no nos habla de que sea alcanzable la meta de la inclusividad total o radical; ni siquiera sería conveniente porque ello podría tener el efecto totalitario, antidemocrático, de coartar la pluralidad, de impedir ese juego de diferencias positivas en donde fructifican las posiciones subjetivas.

Todas las categorías y definiciones, de acuerdo con Butler, funcionan mediante actos de exclusión, pero no todas las exclusiones son iguales. Las problemáticas son las exclusiones violentas que arrojan fuera de lo humano a un conjunto de individuos según el dictado de la norma hegemónica. La inclusividad radical, sin embargo, es deseable cuando funciona como ideal que siempre está dispuesto a revisar sus posibles ejercicios de exclusión; y como ideal que ha de entenderse en su pretensión de lograr el reconocimiento de toda vida humana bajo la categoría de sujeto inteligible y no como orientación que persigue la opresiva anulación de toda clase de diferencias. Vasterling reconoce de este modo que la formulación de Butler sí establece criterios para discriminar el valor de

las distintas estrategias de resignificación.¹³ En la apropiación butleriana, la teoría de la democracia radical opera positiva y productivamente otorgando pautas para la acción; para la actuación de un sujeto que sí está configurado, desde el discurso y en el discurso, con potencia para la innovación crítica.

REAPROPIACIONES SUBVERSIVAS

Una intelección de la performatividad que hace viable la rearticulación de los términos en una dirección menos excluyente en la que las categorías sean un permanente lugar de oposición y por ello de apertura es claramente defendida por Butler.

Que la rigidez y la inmovilidad de las estructuras psicoanalíticas pueden ser también útilmente resquebrajadas a través de la estrategia de una repetición subversiva de los términos lo evidencia Butler en su singular e inteligente ficción del «Falo

13. En su texto «La cuestión de la transformación social» (Butler, 2001b: 28), Butler afirma que en el caso de que toda resignificación fuera válida no tendríamos criterio para rechazar la resignificación del socialismo que supuso el nacional-socialismo ni para aprobar el movimiento anti-Apartheid. La reapropiación puede trabajar en contra de la libertad, sin duda. Butler apuesta por las resignificaciones en favor de la extensión de la vida vivible, pero esta extensión no puede apoyarse en el racismo o en la misoginia o en la violencia. Entonces, el movimiento anti-Apartheid, al que ella alude, sería aprobable en cuanto que lucha en contra del racismo y de la violencia. En último término, la resignificación no puede hallar valor solo en sí misma, ha de ser evaluada de acuerdo con el criterio que supone el proyecto sociopolítico del que Butler participa, el de la democracia radical. Butler es muy clara en ese punto: «¿qué innovación tiene valor y cuál no? *Las normas que consultaríamos para responder a esta pregunta no pueden derivarse ellas mismas de la resignificación.* Tienen que derivarse de una teoría radical democrática y, por tanto, la resignificación tiene que contextualizarse de ese modo».

lesbiano» (Butler, 2002: 95-142)¹⁴ en *Cuerpos que importan*. Se trata de una ejemplificación de cómo el símbolo del Falo puede ser expropiado eficazmente de esa parte del cuerpo llamada «pene» y cómo puede circular en el contexto de cuerpos sin pene que se reapropian del valor de autoridad inscrito en el Falo. Queda puesto en cuestión el Falo en su dimensión psicoanalítica de significante privilegiado al mostrarse la posibilidad del desplazamiento del Falo desde su supuesto «origen» masculino, desde su lugar estructural «apropiado», hacia otras partes del cuerpo como podrían ser el brazo, la mano, un muslo o cualquier otro sitio corporal, en fin, susceptible de ser instrumentalizado. El Falo significa, pero no en tanto momento que da inicio a una cadena de significación sino porque está sometido a un movimiento de significación que es el que sostiene su carácter de significante privilegiado. Pero el Falo puede ser desterritorializado. Ello evidencia la apertura de una práctica significativa reiterada capaz de significar en lugares y de maneras que exceden la posición simbólica privilegiada por Lacan, para quien es desde esa posición desde donde se controlan el significado y el acceso al mundo. Butler denuncia el falocentrismo, el androcentrismo fálico del esquema lacaniano.

Sería una interpretación desafortunada, afirma Butler en «Gender as Performance» (Butler, 1994: 37), reducir el «Falo lesbiano» a la noción de dildo. La fuerza de la argumentación que cuestiona la estructura de las posiciones lacanianas de tener el Falo —la masculina— y de ser el Falo —la femenina— perdería con ello su potencia. Queda desarticulado ese marco conceptual cuando las posiciones se cruzan, se entre-

14. El capítulo dedicado al «Falo lesbiano» lleva por título «El falo lesbiano y el imaginario morfológico» (Butler, 2002: 95-142).

cruzan de modo que no se sostienen más como mutuamente excluyentes sino que muestran que las identificaciones acontecen en una gran variedad de caminos. En el contexto lésbico, la narración del «Falo lesbiano» es una táctica de dar autoridad al lesbianismo. En el caso de la mujer heterosexual, abre la pregunta sobre qué podría significar aquí tener el Falo fuera de la psicoanalítica figuración terrorífica de la madre fálica.

La fundamental transferibilidad del Falo que fabula *Cuerpos que importan* tiene el propósito, aunque no solamente, de romper la integridad del imaginario masculino psicoanalítico y de quebrar ese vínculo que ha sido naturalizado entre el Falo y la morfología masculina. A diferencia de la voluntad de Irigaray de crear un contraimaginario lacaniano, un imaginario femenino, Butler anuncia su puesta en cuestión también del recurso a un tal imaginario femenino porque desde su óptica la sexualidad femenina no deja de estar construida; ni, en consecuencia, de la sexualidad lésbica está ausente la economía «falocéntrica». El Falo lesbiano no persigue en sentido estricto eliminar el Falo sino desplazarlo hacia nuevos significados ni masculinistas ni heterosexistas; significados críticos con respecto a la lógica hegemónica de la diferencia sexual que en Lacan remite tanto a una cuestión anatómica como lingüística; y significados capaces de suscitar imaginarios alternativos de placer. En un sentido más amplio, por otra parte, Butler (Butler, 1998b: 14) indica que su texto de «El Falo lesbiano» apunta a cómo el lenguaje, los significados corporales no pueden capturar con plenitud al cuerpo, a un cuerpo que elude ser el producto de una estática construcción lingüística completa.

No ya en el contexto de ese ejercicio paródico del «Falo lesbiano», pero sí en relación con su denuncia del esquema de sexuación lacaniano, Butler afirma aquello que niega Lacan, que las interrelaciones complejas y múltiples entre identifica-

ción y deseo que dan lugar a identificaciones no normativas pueden ocasionar la rotura del marco binario y pueden, por tanto, afectar a la estabilidad del orden simbólico. Para Butler las identificaciones pertenecen a la esfera de lo imaginario; fruto de un deseo que nunca acaba por concretarse del todo. Son ocasión para la desestabilización del yo porque «son la sedimentación del “nosotros” en la constitución de cualquier “yo”, la presencia estructurante de la alteridad en la formación misma del “yo”» (Butler, 2002: 159).¹⁵ Funcionan de acuerdo con el elemento de la iterabilidad y, por ello, están capacitadas para resistir la ley, para alterar la esfera de lo simbólico. En Lacan, sin embargo, el fracaso de las identificaciones, que acontecen en el campo de lo imaginario, no consigue en absoluto debilitar una ley, lo simbólico, que es concebida como inmutable. Butler subraya cómo la teoría de Lacan no permite ir en contra de la obligatoriedad de la heterosexualidad, ley perteneciente al terreno de lo simbólico, porque mantiene firmemente una distinción inquebrantable entre el orden de lo imaginario y el orden de lo simbólico. Las identificaciones disconformes correspondientes al espacio de lo imaginario, en síntesis, no penetran de ningún modo en el espacio de la ley de lo simbólico.

La lucha contra el sexismo y contra la lesbofobia y homofobia queda desarticulada como inoperante desde la perspectiva de Lacan. Esta es una consecuencia de esa separación sostenida entre el orden de lo imaginario y el de lo simbólico. En todo caso, la resistencia antisexista, antihomofóbica, localizada en otra esfera diferente a la de lo simbólico sería una acción

15. Este apartado de *Cuerpos que importan* lleva por título: «Identificación fantasmática y la asunción del sexo» (Butler, 2002: 143-178).

temporal, pero no capaz de penetrar en la estructura simbólica para resignificar con eficacia la reiteración de su poder. Como en Butler lo simbólico no es una ley fija sino el resultado de una serie de actos performativos sostenidos por la dinámica de la iterabilidad, el poder de lo simbólico, dependiente de esa cadena de citas, puede ser quebrado en direcciones inesperadas.

Rebeldes acciones en su repetición, como la de la «lesbiana falicizada» o la del «marica afeminado» (Butler, 2002: 166), no constituyen solo, como piensa Lacan, modelos de lo abyecto que están ahí como posibilidades, engendradoras de castigos horribles, que deben ser rechazadas en beneficio del acomodo al único modo viable de sexuación, el binarismo heterosexual. Tales figuras indican para Butler el modo en el que la ley puede volverse contra sí misma dando lugar a placenteras formas insurrectas de sexualidad que no tienen por qué ser ni fantasías irrealizables¹⁶ ni meramente pasajeras, efímeras en lo imaginario, sino que podrían lograr la reformulación de lo simbólico para que dé cobijo, legitimidad cultural, a esas sexualidades no normativamente heterosexuales.

Pero conviene precisar en este punto que la disputa de Butler contra la ley heterosexual lacaniana no se extiende a todo tipo de práctica heterosexual. Es contra la heterosexualidad heterosexista, repudiadora de la homosexualidad —la que es man-

16. Butler trata el tema de la fuerza de la fantasía, de su poder para invertir el discurso de la ley, en su texto «The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess» (Butler, 1990: 105-125). Sara Salih (Salih, 2004: 183-184) dice en relación a este texto que Butler problematiza la distinción entre la fantasía y lo «real» en tanto que lo «real» puede ser una construcción fantasmática, una variable construcción que está en relación con su «exterior constitutivo». La fantasía es fundamental para lo «real» ya que lo «real» se construye sobre la base de su diferenciación con la fantasía. La fantasía, en síntesis, puede romper el binarismo de la heterosexualidad normativa.

tenida por Lacan—, contra la que dirige Butler sus argumentos, admitiendo explícitamente que no en todos los casos es la heterosexualidad una práctica fundada en la abyección de la homosexualidad (Butler, 2002: 168). El punto central de este análisis de Butler determina que la búsqueda de una identidad cerradamente coherente es el motivo principal de la exclusión de posiciones que se perciben como abyectas en tanto se las considera una amenaza para la coherencia del sujeto.

Ahora bien, en este contexto de *Cuerpos que importan*, Butler enuncia que de lo que se trata no es, sin más, de una ampliación numérica de las identidades, de las identidades afanadas cada una de ellas en su propia coherencia. Porque, entonces, junto con el mayor número de divisiones de identidades también aumentarían sus ejercicios de exclusión. Como especificará Butler en *Des hacer el género*: «Una tendencia dentro de los estudios de género ha sido asumir que la alternativa al sistema binario del género consiste en multiplicar los géneros. Este punto de vista invariablemente provoca la pregunta: ¿cuántos géneros puede haber y cómo se llamarán? Pero la alteración del sistema binario no debería necesariamente conducirnos a una cuantificación del género igualmente problemática» (Butler, 2006: 71).¹⁷

Es preciso modificar el modo de concebir las posiciones identitarias: no hay que retenerlas como posiciones estructurales rígidas sino como lugares temporales, dinámicos, que

17. El esfuerzo del pensamiento de Butler se dirige a disputar el binarismo de género, y el marco heterosexual en el que se asienta, pero no a cerrar el género. Es importante entender que su perspectiva de análisis, como escribe más adelante en este mismo texto, es una «que trata de mostrar posibilidades de género que no estén predeterminadas por las formas de heterosexualidad hegemónica» (Butler, 2006: 86).

conectan y se interrelacionan unos con otros, y que, además, bajo un impulso democrático, no cesan de replantearse críticamente las acciones de exclusión que efectúan.

Nos advierte Butler: la identidad coherente se sustenta en una serie de exclusiones, de actos de crueldad; crueldad también contra una misma, o contra uno mismo, ya que nos prescribe mutilar facetas que anidan en nuestra constitución múltiple, en la de todos los sujetos. Reivindicar la supresión o superación de la identidad tampoco es el propósito del texto de Butler. Este sería asimismo un acto de violencia, de auto-violencia, ya que supone exigir al sujeto la renuncia a aquello, la identidad, que le otorga viabilidad cultural. Sin embargo, si es la intención de su análisis contrarrestar mediante la aceptación del entrecruzamiento de variadas identificaciones esa concepción estrecha según la cual solo se puede lograr la identidad repudiando taxativamente a las otras identidades.

ARRIESGAR EL PROPIO YO

En un lenguaje directo y claro se expresa Butler en su decir: «El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas» (Butler, 2008: 410).¹⁸

18. Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz (Burgos Díaz, 2008: 395-422).

El conjunto de su pensamiento, con persistente seriedad, subraya la importancia feminista y vital de «Poner en riesgo al yo» (Butler, 2009: 40). La identidad es una arriesgada aventura que nos acompaña durante todo nuestro proceso vital. Visibilizar el riesgo de la identidad y, más allá, impulsar decididamente la acción abierta hacia la propia autotransformación es una de las contundentes afirmaciones de Butler de amplio alcance feminista.

Si el yo, todo yo, emerge en el contexto, la crítica a las normas exige una indagación sobre cómo el contexto constituye al yo. Porque el yo no es algo en ningún sentido anterior o independiente de aquel entramado normativo que ha posibilitado su emergencia como tal yo. En tal caso, la crítica a las normas es una acción que supone arriesgar el propio yo: en la crítica a las normas criticamos, inevitablemente, dimensiones de nuestro propio yo. De otro modo, no hay crítica posible, porque la crítica no solo se refiere a un contexto externo, sino que implica también «que yo misma quede en entredicho para mí» (Butler, 2009: 38). Un camino este ambivalente: produce sufrimiento, el desgarrar de sí, al tiempo que ofrece la dimensión positiva del pensar y del vivir de otro modo distinto al exigido por el violento orden hegemónico.

Dar cuenta de sí mismo es su proyecto más elaborado sobre cómo articular de una manera diferente a la convencional cuestiones centrales como la ética y la responsabilidad. Incidir en la dependencia, en la interdependencia constitutiva de todo yo, es el camino. Con el psicoanalista Jean Laplanche en particular, Butler indaga sobre cómo el sujeto es un tipo de ser atado, vinculado, a las otras personas, desde el principio y de una forma fundamental. Desde la infancia, el sentido de sí se va desarrollando a partir de un intento de defensa contra las demandas abrumadoras que provienen de las otras y de los otros.

El sujeto emerge desde esta primaria situación de no libertad, cabe decir. Ciertamente que las normas no determinan exhaustivamente al sujeto puesto que su acción es performativa, abierta al fracaso, pero, por otro lado, el sujeto no posee una libertad plena y radical que le permita ignorar las normas que lo cobijan. De ahí que condiciones vitales no elegidas sean motivo de muchos de nuestros ejercicios de resistencia. El empeño por una autocreación o autorrealización propias no puede obviar enfrentarse con los mecanismos concretos que nos posibilitan ser sujetos. La capacidad de acción, la libertad, emana, por paradójica que sea esta situación, de una primaria condición de no libertad.

Cuál sea la medida en que un sujeto así concebido permite reflexionar sobre la dimensión de la ética y de la responsabilidad es el objetivo de *Dar cuenta de sí mismo*. La argumentación de Butler incide en sostener precisamente que es esta concepción del sujeto, de un sujeto no autotransparente, ni autónomo ni plenamente consciente de sí, de un sujeto que no es autofundante, la que permite defender un comportamiento éticamente responsable.

La opacidad del sujeto para sí mismo es en razón de su ser primariamente constituido en relaciones de dependencia. Se trata de una opacidad gestada en el proceso de formación del sujeto que tiene un alcance positivo para la vida humana. En contra de la extendida tesis que adjudica al pensamiento postestructuralista un nihilismo, un vacío o un quietismo moral, escribe Butler:

Esta postulación de una opacidad primaria para el yo derivada de las relaciones formativas tiene una implicación específica para una orientación ética hacia el otro. En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en

virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (Butler, 2009: 34).

Este modo de la vulnerabilidad es reivindicado por Butler. Es una vulnerabilidad que proviene de nuestra socialidad y relacionalidad constitutiva y que conlleva que el encuentro con la otra persona nos transforma irremediabilmente. De este modo, el sujeto está imposibilitado para permanecer dentro de sí. Y esta puesta en riesgo del yo es una forma de virtud. Reconocer la propia ceguera, esa que procede del desconocimiento insalvable de las condiciones relacionales concretas de nuestra emergencia como sujetos, otorga capacidad para el reconocimiento de las otras personas, ellas igualmente opacas para sí mismas. Si admito que yo no puedo mantenerme en la posición de ser igual a mí misma en todo momento, podría dejar de exigir identidad rígida a las otras personas. Esto resiste la violencia ética que reclama identidad y mismidad de cada sujeto consigo mismo.

Tal actitud ética no se basa en el conocimiento; antes bien, requiere de la aceptación de los límites del conocimiento. En el lenguaje del psicoanalista Jean Laplanche, se subraya cómo aquellas interpelaciones o demandas de las otras personas que aun abrumándome impulsan mi constitución como yo me preceden, preceden a mi conciencia reflexiva siendo constitutivas de mi subjetivación. Es lo que no puedo poseer, lo que no puedo recuperar, ese exceso del yo, el inconsciente como vida del exceso mismo. El conjunto de relaciones primarias que me dan vida definen a mi yo, a ese mi yo vulnerable, impresionable, desconocido en parte para sí, sin pleno dominio de sí.

De ese exterior, de esas otras personas que están ahí, antes que yo, procede mi deseo, mi sexualidad, que conservará cierta dimensión de lo externo y ajeno a mí cuando el deseo se haga mi deseo propio. No se parte de un yo que desde aquí, desde su ser yo, se abre al mundo. Desde el principio el yo se ve afectado por las otras y los otros. Y este enfoque dador de prioridad a las otras y otros nos previene contra la defensa de un yo impermeable a la precariedad de la vida. Precisamente la otra, el otro, es condición de posibilidad de mi vida afectiva, de mis pensamientos, de mis deseos y placeres: hay «una imposibilidad de distinción entre el otro y el yo en el corazón de mi identidad» (Butler, 2009: 107).

En esta concepción del sujeto opuesta a la idea del sujeto soberano, dueño de sí, consciente y transparente para sí, se abre la posibilidad de una práctica ética responsable y no violenta: «Si la violencia es el acto por el cual un sujeto procura reinstaurar su dominio y su unidad, la no violencia bien puede ser resultado de vivir el cuestionamiento persistente del dominio yoico que nuestras obligaciones para con los otros inducen y requieren» (Butler, 2009: 92).

Bajo el ideal de un yo autónomo y autotransparente no se potencia el comportamiento éticamente responsable porque la responsabilidad tiene que ver con el reconocimiento de los límites del saber sobre sí, con admitir ese nivel de opacidad que en mí habita y que me conecta y vincula con las otras personas. ¿Cómo el individuo aislado, centrado en sí, cerrado sobre sí, podría sostener una ética de la responsabilidad? Ese yo individualista y narcisista promueve, por el contrario, una ética de la violencia.

De acuerdo con lo dicho, con la guía del pensamiento de Butler, retomamos la figura positiva de un sujeto que no parte de una identidad estable y autosuficiente; un sujeto que

arriesga la propia vida; que pone en cuestión las normas dominantes que imposibilitan o dificultan el reconocimiento de identidades y de deseos no normativos al tiempo que persigue deshacer el propio yo desbaratando y subvirtiendo el sexismo y el heterosexismo que lo habitan en alguna medida incluso sin haber sido actitudes decididamente elegidas.

BIBLIOGRAFÍA

- BURGOS DÍAZ, Elvira (2008): *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- BUTLER, Judith (1990): «The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 2 (2), 105-125.
- (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, New York-London.
- (1994): «Gender as Performance. An Interview with Judith Butler», *Radical Philosophy*, 67, 32-39 (Entrevista con Peter Osborne y Lynne Segal), 37.
- (1998a): «How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 23, 2, 275-286 (Entrevista con Irene Costera Meijer y Baukje Prins).
- (1998b): «Troubling Philosophy: Interview with Judith Butler», *Women's Philosophy Review*, 18, 7-8 (Entrevista con Alessandra Tanesini).
- (2001a [1997]): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid.

- (2001b): «La cuestión de la transformación social», en Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler y Lúdia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Barcelona.
- (2002 [1993]): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires.
- (2006 [2004]): *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona.
- (2008): Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz, en Elvira Burgos Díaz, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Antonio Machado Libros, Madrid, 395-422.
- (2009 [2005]): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- DERRIDA, Jacques (1989): «Firma, acontecimiento, contexto», en Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 347-372.
- FEMENÍAS, María Luisa (2003): *Judith Butler: introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.
- SALIH, Sara y BUTLER, Judith (eds.) (2004): *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, Oxford.
- VASTERLING, Veronica (1999): «Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment», *Hypatia*, vol. 14, 3, 17-38.
- (2003): «Body and language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 11 (2), 205-223.

DE SUJETOS PERFORMATIVOS, PSICOANÁLISIS Y VISIONES CONSTRUCTIVISTAS

Leticia Sabsay

REVISANDO EL CONSTRUCTIVISMO DESDE LA PERFORMATIVIDAD

Muchas veces se ha asociado el pensamiento de Judith Butler con una suerte de enfoque constructivista radical, y se la ha incluido dentro de la tradición del constructivismo cultural y en particular del lingüístico. Entendida de este modo, Judith Butler fue entonces criticada por algunas corrientes feministas que veían en su supuesto constructivismo del género una amenaza a la seguridad ontológica de «las mujeres», el tradicional sujeto político del feminismo. Sin embargo, Butler ha sido la responsable de una de las críticas más agudas a la noción constructivista o culturalista del género y del sujeto. Ciertamente, ya en sus primeros escritos, la autora señaló que entender el género como la construcción social (y por tanto cultural y discursiva) del sexo dejaba intactos tanto a la noción de diferencia sexual, como al sexo concebido binariamente como una propiedad «natural» de los cuerpos (Butler, [1990] 2001a). Intentando abrir camino a esta encrucijada sobre la relación entre el sexo y el género, desde la perspectiva de la performatividad, la autora desarrolló, entonces, un marco conceptual en el que precisamente daba cuenta no solo de los límites de la

concepción culturalista del género, sino que también marcaba las limitaciones de las perspectivas constructivistas para pensar los procesos de subjetivación.

Ahora bien, ¿desde qué punto de vista puede afirmarse que el enfoque teórico de Judith Butler escapa a los planteamientos constructivistas? ¿Cómo ha de entenderse la perspectiva performativa, en el uso que hace Butler de ella, para que esta pueda superar la tradición que insiste en el carácter socio-históricamente constituido del sujeto? Si las bases del planteamiento butleriano se asientan en la idea de que los procesos de subjetivación —entendidos como procesos mediante los cuales los sujetos devienen tales, o bien los individuos asumen posiciones de sujeto— están condicionados históricamente, ¿en qué se diferencia esta idea de aquella que sostiene que el sujeto es una construcción?

Existen varias vías en la teoría de Butler por las cuales la autora se distancia de la idea de que el sujeto es el mero efecto de una construcción cultural o discursiva.¹ La primera de ellas nos remite a la noción de poder de Foucault. En oposición a una visión determinista y unilateral del poder de los condicionamientos sociales, para la cual el sujeto se convierte en un reflejo especular del poder, la autora plantea que las tramas de poder en las que se configura el sujeto producen unos efectos contingentes que esas tramas de poder no pueden controlar ni limitar (Butler, [1997] 2001b: 95-118). En esta instancia es la contingencia misma del poder la que abre a la emergencia de prácticas y posiciones de sujeto que no estaban previstas en aquel «orden del discurso» del que habrían surgido. A partir de este potencial

1. Desarrollo un análisis de la crítica de Butler al constructivismo en Sabsay, (2007a).

subversivo que se abre en la contingencia, la agencia aparece, entonces, como un espacio posible de negociación y cuestiona el determinismo implícito en la idea de construcción.

El otro elemento que trae Butler a la discusión es la noción de exterior constitutivo, la cual se encuentra a medio camino entre la tradición derridiana y la psicoanalítica. Aquí el planteamiento es que las tramas de poder/significación en las que los sujetos se constituyen producen zonas de exclusión que quedan fuera de lo significable. Es solo mediante la producción de un exterior a lo inteligible/significable que se produce la totalidad social entendida como el todo de una sociedad, la cual cobra sentido para nosotros en oposición a aquello que se abyecta y figura los límites de lo que concebimos como nuestra humanidad (Butler, [1993] 2002: 17-49). Desde luego, este exterior no es ajeno al poder; de hecho, entendido en términos foucaultianos, se trataría de un pliegue mismo del poder. Pero este pliegue a la vez excede y subvierte el orden establecido por ese mismo poder y, nuevamente, las posibilidades a las que se abre este exterior abyectado no pueden ser previstas por él. La perspectiva constructivista, en cambio, no podría dar cuenta de este exterior insignificante desde el cual puede producirse la transformación social, ya que la misma idea de construcción no considera que haya nada exterior a ella.

Finalmente, la otra diferencia que introduce Butler con respecto al constructivismo cultural o lingüístico es la vinculación que la autora realiza entre este exceso —que en términos derridianos podríamos entender como un suplemento— con el resto psíquico producido en la subjetivación, la cual involucra un complejo proceso de incorporación de normas sociales que es también y fundamentalmente un proceso de corporización de estas normas. La introducción de Freud para pensar la falta de transparencia del sujeto para consigo mismo (Butler:

[1997] 2001b), y más tarde la introducción de los planteamientos de Laplanche sobre la constitución de la dimensión imaginaria del sujeto (Butler: [2005] 2009), también la distanciamiento de la visión constructivista que reduce la totalidad del sujeto al nivel de la conciencia.

En línea con estos tres aspectos de la perspectiva performativa acerca de la formación del sujeto se entiende la formulación de Butler acerca de que las normas sociales que constituyen a los sujetos dependen de su actualización y reiteración para existir como tales, así como que las mismas pueden en cualquier momento ser re-iteradas o re-negociadas en sentidos que potencialmente podrían subvertir esa misma normatividad.

Este desplazamiento es crucial desde el punto de vista de la dimensión ético-política del enfoque butleriano de la performatividad. En esta clave, la distancia de la perspectiva performativa de Butler con respecto al constructivismo podría pensarse en el marco de la oposición entre los planteamientos antifundacionalistas y postfundacionalistas (Marchart, [2007] 2009). Ante la constatación de la falta de un fundamento ontológico último que trascienda el universo social e histórico de la significación, mientras el constructivismo se declararía simplemente en contra de toda dimensión ontológica y se limitaría al campo de lo óntico reducido a la identidad de las significaciones sociales efectivas, la perspectiva performativa insistirá en que es precisamente esa falta de fundamento la que hace que la significación social —a nivel óntico— sea necesariamente incompleta y nunca idéntica a sí misma.

Básicamente, la diferencia entre una postura y otra consistiría en que el antifundacionalismo de las posiciones constructivistas reduce el ser de nuestra realidad a la dimensión óntica entendida como una construcción. La constatación de la falta de fundamento ontológico da con su homologación en el nivel óntico

—desde esta postura no habría nada más allá de lo que efectivamente ha sido construido— y desemboca en el argumento de que, no habiendo fundamento ontológico alguno, toda verdad última es producto de la historia y por tanto relativa. Sería difícil a día de hoy no admitir que todo valor trascendental o universal no es más que un valor histórico particular. Pero quizás esta sea una afirmación a medias o al menos insuficiente ya que puesta en estos términos nos obligaría a aceptar en última instancia que «muerto Dios, vale todo». Si no hay fundamento en el que apoyar cierta verdad o valor universal últimos, la verdad de la historia sería siempre relativa. La misma no sería más que el producto de los argumentos más eficaces o el resultado de las luchas sociales en manos de los vencedores. Esta es la crítica que a grandes rasgos le ha hecho Richard Rorty al pensamiento posmoderno, el cual, de acuerdo con el autor, no tendría más remedio que acabar en el relativismo sino a riesgo de traicionarse a sí mismo (Rorty, [1989] 1991). Y es también la crítica que se le ha hecho al antifundacionalismo constructivista, en tanto el mismo culminaría en el peor de los casos en posturas pragmatistas.

A diferencia del antifundacionalismo constructivista, relejendo la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, Olivier Marchart (Ibid.) plantea que el postfundacionalismo postula que si bien la dimensión ontológica nos es por definición inaccesible, este vacío ontológico es irreductible y establece los parámetros desde los cuales lo óntico se revela siempre como necesariamente insuficiente. Este vacío no se puede obliterar; al contrario, es precisamente esta falta la que fundamenta todo gesto de fijación de sentido que, de hecho, no es algo distinto del intento de clausura (siempre momentánea) de ese vacío ontológico fundamental. La falta de fundamento último —el hecho de que no haya un contenido onto-

lógico por fuera de la significación social— genera un vacío necesario. Este vaciamiento es, precisamente, el origen y el destino de toda lucha por el sentido de lo social. El hecho de que no haya un fundamento último absoluto o trascendental para lo que nos es dado conocer no implica, entonces, que podamos deshacernos de él. Este vacío cuasi-trascendental, por el contrario, es el horizonte que obliga a considerar todo conocimiento y todo orden social (en el nivel óptico) como inacabado, incompleto y siempre presto a una nueva rearticulación. El vacío sobre el cual fundamentamos nuestra realidad, y que en Butler cobra la forma de exterior constitutivo, resto psíquico o efectos contingentes del poder, marca el horizonte a partir del cual se hace necesario rever una y otra vez las condiciones bajo las cuales este vacío es *incesantemente* clausurado.²

2. Véase al respecto la interpretación que hace Oliver Marchart ([2007] 2009) de las corrientes fundacionalistas, antifundacionalistas y postfundacionalistas para pensar «lo político». Siguiendo a Claude Lefort, de acuerdo con Marchart, el fundacionalismo sería aquel pensamiento que confía en un fundamento último para lo político —homologado a la política—, sea este interno a la política misma o externo a ella (de modo tal que lo político estaría determinado por lo social, lo económico, etc.). El antifundacionalismo sería aquel pensamiento que, reconociendo la imposibilidad de un fundamento último de lo político, deriva de esta ausencia la imposibilidad de todo tipo de fundamento, de modo tal que lo político quedaría también reducido a la mera política. Estas dos visiones se contraponen con el postfundacionalismo (en el que Marchart incluye a Judith Butler entre otros autores), el cual reconocería la falta de fundamento ontológico para lo político, pero mantendría la diferencia entre la dimensión del que ahora sería un vacío ontológico que da lugar a lo político, y la dimensión óptica de la política. Siguiendo a Marchart, el reconocimiento de la diferencia óptico-ontológica entre la política y lo político —entendiendo «lo político» como aquella dimensión que marca la contingencia de cualquier fundamento a partir de la constatación cuasi-trascendental de la imposibilidad de fundamento último— es la que garantiza la imposibilidad de una clausura de la lucha política en pos de una noción radicalizada de democracia.

Esta discusión sobre la clausura del sentido de lo político o de la totalidad social que trae a colación la performatividad evoca el dilema sobre la relación entre materia y significación. Este problema acerca de lo que podríamos caracterizar como la distancia entre «lo real» y la realidad, y que alude a los límites de la significación o a lo que podría denominarse como «la fisura de la representación», se erige en definitiva sobre el trasfondo de una polémica que excede ampliamente el contexto de los feminismos, si bien al mismo tiempo no deja de estar íntimamente ligado a ellos. Después de todo, la misma no hace más que remitirnos al debate en torno a la ontología del sujeto-corporal. Este es el primer aspecto que plantearé a continuación.

Para ello, abordaré primero la impronta de la «ideología constructivista» sobre la concepción del sujeto en la contemporaneidad. Luego de este pasaje, me centraré en el último de los tres aspectos que señalara líneas arriba en relación con la distancia de la perspectiva de Butler con respecto al constructivismo, a saber: la introducción crítica de algunos aportes de la teoría psicoanalítica. Este acento en la dimensión psíquica de la subjetivación se debe en cierta medida a la necesidad de dar cuenta de un vacío. Curiosamente, a pesar de la continuidad del diálogo que la autora sostiene con la teoría psicoanalítica y, aun más, a pesar de que sus teorizaciones incluyen nociones clave del psicoanálisis, este es uno de los aspectos que menos se tienen en consideración con respecto a la perspectiva butleriana en el horizonte español. Pero fundamentalmente, esta lectura que propongo sobre los aspectos psíquicos del sujeto performativo que pueden encontrarse en el planteamiento de Butler se debe a que, desde mi punto de vista, este aspecto de su teoría no solo pondría en cuestión de un modo tajante el constructivismo

tributario del giro discursivo, sino que además podría ofrecer una sólida crítica a las fantasías de transparencia de las operaciones del poder en las que se sostienen los procesos actuales de subjetivación característicos del neoliberalismo.

GIRO DISCURSIVO Y SUJETOS NEO-LIBERALES

La reconsideración de la praxis social como un proceso semiótico ha sido uno de los giros teóricos más significativos de nuestra contemporaneidad política e intelectual. La discusión acerca de lo que implica comprender las realidades sociales como realidades significantes sigue marcando, de hecho, el rumbo de muchas de las posiciones y contiendas más relevantes dentro de las humanidades y las ciencias sociales, dando lugar a una serie de debates que, con décadas en su haber, siguen abiertos a las polémicas más candentes. Uno de los puntos más álgidos del debate que ha provocado el giro discursivo en el que descansa el constructivismo de última generación apunta a una renovada reflexión sobre el vínculo entre el lenguaje y la subjetividad.

La problemática relación entre sujeto y discurso —un clásico tema de la filosofía y de la lingüística— se ha vuelto a poner de manifiesto a la luz de la historicidad de la misma categoría de sujeto. Pero también, de cara a los dilemas que esta plantea a la teoría social contemporánea, signada por un horizonte político en el que las fronteras identitarias están siendo constantemente cuestionadas. En este contexto, la entrada de la dimensión discursiva en la redefinición de la categoría de sujeto supuso un giro teórico de la mayor relevancia, y una de las cuestiones más discutidas viene siendo,

precisamente, la de qué consecuencias teórico-políticas plantea para la crítica y la investigación social situar los procesos significantes como eje de la fundamentación para comprender cómo se producen las diferentes formaciones subjetivas.

Aun con matices muy distintos, dependiendo de las latitudes de las que se trate, es indudable que el descentramiento del sujeto que se deriva del constructivismo discursivo y la consecuente reflexión crítica sobre la configuración de la identidad viene hegemonizando el debate intelectual de los últimos años. Este escenario académico es, de hecho, el que ha tentado los irónicos comentarios de Slavoj Žižek, un autor que siempre se ha mostrado escéptico al devenir de la crítica intelectual de sus contemporáneos. Al respecto, en *El espinoso sujeto*, el autor anuncia:

Un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: ... el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica a la intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de «atravesar» el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); ... los (pos) marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases); y las feministas (quienes observan que el cogito supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina)... (Žižek, [2000] 2002: 9)

Estas líneas con las que Žižek comienza su libro, mostrándonos quizás el oscuro deseo de constituirse como el heredero legítimo de un Marx *aggiornado* a la luz de los tiempos que corren, insinúan un presagio y una fantasía personal: la de convertir en una ideología cómplice de lo dado a todas aquellas posiciones que no comulguen con la verdad del sujeto que él, como un Mesías cargado con la palabra divina, va a develarnos. Sin embargo, aun en su estilo, estas palabras no dejan de cargar con las resonancias de cierta verdad. Después de todo, dentro de ciertos ámbitos intelectuales nos encontramos con una crítica del sujeto moderno que, quizás como vía para legitimar la hipótesis de una nueva etapa del mundo, la posmoderna, o tardo-moderna tal vez, necesita la compañía de una nueva experiencia de la subjetividad. Así se vislumbra la repetición de multitud de metáforas que insisten en el carácter «construido» del sujeto, y miradas que tienden a visualizar y aun a apostar por un sujeto múltiple, nómada, cuyas identidades, en plural, se jugarían en la indeterminación y en la fluidez.

A la hora de intentar hacer un diagnóstico de la situación actual, podríamos afirmar que, en principio, las disímiles escenas donde las categorías de identidad se encuentran radicalmente perturbadas parecerían estar desafiando la tesis de Žižek de que el mundo académico anda tras la búsqueda de una ilusión sin asideros. Cualquier búsqueda de pureza en las identidades de hoy ha de culminar en la constatación de su carácter constitutivamente híbrido. Las identidades se han vuelto muy problemáticas en el plano político, y la inflexión (y la inflación) de lo personal en la actual cultura de la comunicación podría pensarse, incluso, como una forma de compensación de un vacío en torno a las seguridades ontológicas del sujeto.

Pensando en los constantes desplazamientos y subversiones que ponen en cuestión el carácter fijo de las identidades, queda

claro que aquel viejo sujeto de la modernidad filosófica que Žižek intenta volver a traer a escena ha sido dejado más bien de lado en pos de nuevas fórmulas teórico-políticas. Pero aun a pesar de las fundadas razones para argumentar en aquella dirección, también podríamos pensar que a la tesis de Žižek podría oponérsele la contraria. Sobre todo cuando reparamos en que esta fluidificación del sujeto parecería darse en conjunción con aquel sujeto moderno, más sólido y unificado, cuyo carácter universal como individuo transparente a sí mismo, capaz de acceder a la voluntad y a la conciencia, sigue operando como figura central de la política. A pesar del quiebre que supuestamente habría operado el «giro posmoderno», la figura del individuo liberal, de hecho, parece seguir viva y continúa bien activa en el imaginario político de las democracias deliberativas.

En el caso del feminismo, contexto en el que desde luego no puede dejar de valorarse el impacto de la perspectiva de la performatividad de Judith Butler, lo cierto es que si esta versión liberal del sujeto sigue vigente no se debe solo y exclusivamente a que este siga siendo el protagonista y el fundamento de los razonamientos del feminismo ilustrado. Aun en muchos de los discursos que apuestan por cierta fluidificación del sujeto, se intuye junto a las máscaras de la multiplicidad la presencia de la figura del individuo liberal. Este hecho se hace evidente, por ejemplo, en el modo en que los medios de comunicación reconfiguran el discurso de la diversidad de forma heterocéntrica, reposicionando más o menos sutilmente las posiciones contra-heteronormativas como desviaciones de una hetero-norma central implícita (Sabsay, 2009), y en donde es el individuo concebido en términos (neo)liberales el que domina el imaginario de la representación cultural en tanto agente autónomo capaz de elegir su identidad y aun de producirse a sí mismo a imagen y semejanza de la lógica empresarial.

Es en este contexto de discusión acerca de la categoría de sujeto en el que, desde mi punto de vista, la perspectiva desarrollada por Judith Butler asume una relevancia singular. Tanto en relación con los debates en el interior de los diversos feminismos, entre los que desde luego incluyo el feminismo-queer y el trans-feminismo, como en relación con la hegemonía de un constructivismo discursivo demasiado simplista dentro de la teoría social y política, el enfoque de Butler parecería intentar encontrar su espacio ahí donde estas líneas de pensamiento desembocan en un camino sin salida.

Esta tendencia que apunta a lo que califico como un proceso de *re-ontologización liberal del sujeto en la posmodernidad* (Sabsay, 2011), se hace patente apenas constatamos que lo que permanece presupuesto en la conceptualización de la identidad y del sujeto sencillamente como un constructo histórico-cultural o sociológico —o como una posición que, al igual que el signo saussureano, será convencional y arbitraria, pero quedará eximida de la contingencia y la temporalidad que hacen a su permanente reconstitución (Sabsay, 2007)— no es más que la nueva cara de un sujeto-agente vuelto sobre sí mismo y cuya identidad ha vuelto a clausurarse. Esta reificación de la identidad del sujeto, ahora socio-históricamente fundamentada, quizás sea la que está funcionando como un modo de subjetivación de este liberalismo tolerante que da la bienvenida a la universalización de la diversidad. Y es, desde luego, la que está dando lugar a las nuevas formas de racismo cultural.

Frente a la visión universalista del feminismo ilustrado, lo cierto es que los feminismos culturalistas no han corrido mejor fortuna. Precisamente, en un intento por cuestionar los presupuestos liberales que pesaban sobre el sujeto de la visión multiculturalista —que es la que ha dado lugar a las «políticas de identidad» basadas en la multiplicación de identidades

entendidas como construcciones histórico-culturales—, la perspectiva de la interseccionalidad subrayó la asunción esencialista que suponía pensar en términos de una identidad que, aun a pesar de no ser concebida ya como una esencia, se seguía percibiendo como auto-suficiente y se presumía como totalizada y/o totalizable. De acuerdo con el punto de vista interseccional, la identidad se convertiría, en cambio, en un entramado de posiciones asumidas en función de las negociaciones inestables que el sujeto realiza con una serie de ejes de discriminación.

Si bien la perspectiva de la interseccionalidad ha ofrecido una comprensión más compleja y refinada de la formación del sujeto y de las identidades, la diseminación de sus axiomas tendieron a caer, a mi parecer, nuevamente en la trampa esencialista, multiplicando, particularizando y fragmentando estas posiciones de sujeto a través de la reificación de unos ejes de poder que culminaron en la producción de nuevos estereotipos de sujetos oprimidos. La deriva de este enfoque se debe, en mi opinión, a que el mismo tendió a asumir estas operaciones de poder como un conjunto de dimensiones o ejes de diferenciación claros y distintos (la clase, la raza, el género, la preferencia sexual, etc.). Si bien cada uno de estos ejes habría de intersectarse con el otro, la identidad de cada uno de ellos continuó siendo concebida de forma independiente, y en muchos casos la intersección tendió a resolverse incluso de forma acumulativa.

El afamado trinomio raza/clase/género se torna cuestionable cuando la articulación de los elementos se lee en clave de «sumatoria» de diferencias, vale decir, como «ejes diferenciadores» que, aun intersectándose unos a otros, continúan manteniendo su autonomía y su propia lógica de identidad. Este esquema nos deja ante el enigma de pensar cómo es que efectivamente se articulan unos ejes con otros en las distintas

arenas políticas. Y más aún, no nos da respuestas ante el hecho de que en esa misma intersección los ejes se transforman de manera radical e inciden sustancialmente en la misma interpretación e incluso en el significado político de los mismos. Esta cuestión se vuelve más problemática cuando reparamos en el carácter potencialmente contradictorio y aun conflictivo que estos tienen entre sí. Coincido, en este sentido, con las críticas que Ernesto Laclau y Slavoj Žižek le han hecho a este paradigma, sugiriendo que cada uno de estos ejes de dominación —la clase, el género, la raza— corresponden a unas tradiciones teóricas particulares, cuyas concepciones sobre el antagonismo social difícilmente puedan ser articuladas como mera suma de «diferencias» (Butler, Laclau y Žižek, [2000] 2003).³

Si bien Judith Butler ha hecho alusión a la perspectiva interseccional, nunca ha hecho un uso analítico de ella. En todo caso, creo que siendo fieles al enfoque performativo los ejes de desigualdad, discriminación y reconocimiento diferencial habrían de concebirse como complejas operaciones de poder que deberían ser seriamente cuestionadas en cuanto dispositivos variables, contradictorios y productivos. En esta clave, antes que producir nuevos estereotipos de sujetos oprimidos en base a unos ejes de poder ya reificados de antemano —como, por ejemplo, la «oprimida (y presuntamente heterosexual), víctima mujer musulmana»—, la hipótesis de la interseccionalidad debería servirnos para analizar el modo en que los discursos feministas de la emancipación son puestos al servicio de argumentos orientalistas, o para revisar críticamente cómo las nuevas homo-

3. Por ponerlo en términos más claros, el concepto de clase, en clave marxista por ejemplo, supone toda una concepción sobre el antagonismo social que muy dificultosamente podría ser simplemente sumado al concepto anglo-norteamericano de género, y así sucesivamente.

normatividades están sirviendo hoy a los ideales nacionalistas, ambos cómplices de algunas de las formas contemporáneas del racismo cultural.

En sus distintas vertientes y variantes, la re-ontologización del sujeto (neo)liberal se nos presenta en la cultura de masas, en las bases de lo que se entiende como representación política bajo el paradigma de las llamadas «democracias avanzadas», en las formas de reflexividad cultural que caracterizarían a las sociedades posmodernas, en la lógica del mercado y en particular del consumo, pero también en las ciencias sociales, en las políticas progresistas, en el feminismo y aun dentro del progresismo intelectual. Paradójicamente, esta re-ontologización liberal del sujeto se asienta en la asunción del carácter in-esencial y básicamente construido de nuestras identidades. Nuestro «sabernos constructo» es ciertamente el dispositivo que da paso a la ilusión de que podemos construirnos a nosotros mismos, y si no, al menos, a la fantasía de que podemos intervenir libremente y sin condicionamientos sobre esta construcción.

Esta supuesta plena conciencia de las operaciones de poder en las que configuramos las posiciones subjetivas que asumimos parecería ser la que marca el tono de los procesos de subjetivación de hoy. Ante este panorama, ¿qué puede aportarnos la perspectiva crítica de la performatividad? Si ya he señalado, aunque sea someramente, las críticas que la perspectiva de Butler ofrece a las visiones constructivistas en general, creo que la diferencia cualitativa que la autora introduce en función de una lectura crítica del psicoanálisis se torna clave en el momento actual. La hipótesis que me guía es que la dimensión psíquica presente en el enfoque performativo de Butler podría resultar decisiva cuando se trata de indagar en los procesos de subjetivación desde un marco teórico-metodológico que nos permita cuestionar las versiones liberales (y neoliberales)

del sujeto, hoy sostenidas por posiciones constructivistas. Al mismo tiempo, la misma nos permitiría tomar distancia de la tensión que sigue planteándose en torno al sujeto, entre enfoques subjetivistas y objetivistas. En esta dirección apuntará, entonces, mi argumentación.

EL PODER QUE PENETRA LOS CUERPOS: SIGNIFICANTE Y SUBJETIVACIÓN⁴

Quisiera comenzar señalando una cuestión que considero especialmente relevante para pensar la categoría de sujeto desde el planteamiento de Judith Butler. Me refiero al hecho de que para reflexionar sobre el «yo» del sujeto, retomando a Freud, Butler lo entiende como la proyección de una superficie corpórea (Butler, [1997] 2001b: 147-174). Es a partir de esta conceptualización de la dimensión constitutivamente corporal del yo que, en los términos de la misma Butler, el yo deviene, entonces, el efecto violento del nombre que nos generiza. Mediante la experiencia continua del «ser nombrado», se le otorga estatus humano al cuerpo en tanto que superficie de inscripción, y así se lo convierte en un campo de batalla⁵ donde se materializan las contradicciones del género, que no dejan de permanecer en constante tensión.

En efecto, la intrínseca inestabilidad del género, que se hace evidente en el preciso momento en que reconocemos

4. Aludo aquí al artículo de Michel Foucault «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos» (1993) no sin cierto pudor por haberme tomado la libertad de realizar este guiño.

5. Aludo aquí al famoso eslogan de Bárbara Kruger «Your body is a battleground».

que la fuerza performativa de «la ley» necesita inscribir su marca en el cuerpo incesantemente una y otra vez (Butler [1993] 2002), nos da las claves del estatus necesariamente abierto del sujeto-cuerpo. Pero no solo porque nos convertimos en sujetos corporizados mediante una práctica ritual socializada, por definición abierta a sucesivas negociaciones. La apertura, el hueco de este sujeto-cuerpo aparece también porque, cuando nos interpela, la autoridad del género produce una exclusión que impide que nuestra representación del ritual sea transparente para nosotros mismos, y en este sentido abre en el género un espacio de indeterminación.⁶ En palabras de Butler:

Está claro que existen operaciones de género que no se «ven» en lo que se interpreta como género, y que sería un error reducir las operaciones psíquicas de éste a su interpretación literal. El psicoanálisis insiste en que la opacidad del inconsciente pone límites a la exteriorización de la psique. También sostiene —en mi opinión acertadamente— que lo que se exterioriza o interpreta sólo puede entenderse en relación con lo que está excluido de la interpretación, con lo que no se puede o no se quiere interpretar (Butler, [1997] 2001b: 159).

Precisamente, en esta fisura de la interpretación (y de la representación), que es también una fisura del sentido social del género, la fantasía de la totalidad ensimismada del sí mismo se revela como eso: una fantasía. Pero creo que se trata de una

6. Una primera y más breve aproximación a esta argumentación se encuentra en «La voz del cuerpo entre la materialidad y la significación» (Sabsay 2007b).

fantasía necesaria, y este no es un dato menor. En realidad, Butler no toma a Freud como referente al azar. Por el contrario, en *Mecanismos psíquicos del poder*, la autora retoma, entre otras, la teoría freudiana, con el objeto de analizar de forma extensiva cómo los mecanismos de sujeción a través de los cuales el sujeto se constituye como tal operan necesariamente a nivel de la dimensión psíquica.

Es interesante remarcar aquí que, desde el psicoanálisis, es el mismo Freud el que establece que es precisamente la reglamentación y la normativización de la sexualidad en los cuerpos de los «animales-humanos» la piedra fundamental sobre la que se sientan las bases de lo que podamos concebir como humanidad. Ahora bien, como de sobra se sabe en el marco del feminismo y la teoría queer, lo problemático de esta concepción es el rol normativo que Freud le hace jugar al proceso edípico...

Para comprender mejor las consecuencias de este primer planteamiento, comencemos por aclarar, aunque sea muy brevemente, cómo se desarrolla la dinámica del Edipo. Esquemáticamente, de acuerdo con el relato lacaniano clásico, el proceso edípico consta de tres momentos. En la primera etapa, e/la niñx se enfrentaría al hecho de querer identificarse con el objeto de deseo de quien ocupa el lugar de la madre: aquí se plantea la dialéctica entre «ser y no ser el falo» (en tanto el falo representa el deseo de la madre). La entrada del padre, en un segundo momento, es la que insertaría al/a niñx en la dinámica de la castración: la mediación de la función paterna es la de la ley que obligaría al/a niñx a renunciar al deseo de ser el falo materno, y desplazaría el falo hacia quien ocupa la posición del padre, con lo cual este adquiere el estatus de padre simbólico. Finalmente, en una tercera instancia, se daría la resolución edípica, centrada en el deseo del falo por parte de e/la niñx, quien ahora supone que el falo está en poder de quien ocupa la posición del padre.

Es en este momento resolutivo en el que se establecería definitivamente la diferencia sexual: ocuparán la posición masculina quienes se identifiquen con el lugar paterno y luchen entonces por tener el falo que está en posesión del «padre»; ocuparán la posición femenina quienes se identifiquen con el lugar materno y a partir de allí deseen ser el falo del «padre».

Dicho de otro modo, desde este punto de vista ortodoxo, si el proceso se resuelve correctamente, el niño deberá identificarse con el padre y a partir de allí deseará tener el falo, como aquel; la angustia de castración del niño será, entonces, la del temor a perder el falo. La niña, en cambio, se identificará con la madre y admirará que ella no tiene ni podrá tener el falo nunca; su angustia será la de aceptar, en tanto mujer, su castración efectiva. Es a partir de esta constatación, se supone, que ella desplazará entonces su búsqueda del falo hacia el padre y luego a otros hombres. Ahora bien, a este respecto, cabe recordar que desde el punto de vista del estructuralismo lacaniano, el hecho de devenir «niño» o «niña» es una función que depende estrictamente de una identificación simbólica. Es decir que no hay un «niño» o una «niña» anterior a la identificación con las posiciones masculina o femenina: esta sexuación se produce a nivel del significante y cualquier anatomía podría ocupar cualquier posición.

En la misma línea, antes de seguir adelante, puede ser oportuno subrayar que, siendo la figura del padre clave en este esquema, en realidad, este pasaje también podría formularse de otro modo ya que es precisamente la fantasía de que el padre posee el falo la que define la función paterna misma. En otras palabras, no habría un padre con anterioridad a la concesión misma del falo; en todo caso, sería el mismo hecho de imaginarlo como en posesión del falo lo que definiría al padre como tal. Este desplazamiento es importante porque marca el carácter estrictamente fantástico y arbitrario de este momento

en el que se pondría en juego la identificación diferencial que inaugura la economía de tener o ser el falo.

El problema es que si bien este desplazamiento ofrece la oportunidad de una crítica radical a la idea de que existan «sexos naturales» —en el esquema lacaniano no hay sexo natural alguno, sino solo procesos simbólicos de identificación—, el mismo refuerza la matriz heterosexual presuponiendo que: a) solo hay dos posibilidades de identificación, supuestamente opuestas y complementarias, a saber la de ser o tener el falo, y b) esta identificación continúa dándose de forma cruzada con el deseo, de modo tal que la identificación con la posición masculina implicaría el deseo de tener el falo representado por la posición femenina, y la identificación con la posición femenina supondría el deseo de ser el falo para quien ocupe la posición masculina.⁷

Desde el horizonte psicoanalítico, el proceso edípico se constituye como el eje central alrededor del cual el sujeto se configura como tal. Atravesado por Lacan, este proceso marcará la entrada del a-sujeto en la ley, necesaria para la adquisición del lenguaje y para la configuración subjetiva, y, al mismo tiempo, será el que facilite al sujeto la adquisición de su sexo simbólico. Más aún, será esta adquisición de una posición sexuada la vía ineludible por la cual el sujeto pueda devenir tal. La clave del enfoque psicoanalítico lacaniano se encuentra en que adentrándose en la dimensión simbólica el cuerpo del sujeto se transfigura. Es esta transfiguración del cuerpo del sujeto la que dará lugar, dentro del paradigma de la teoría lacaniana, a la marca de la diferencia sexual y a que, consecuentemente, el sujeto «sea» así como a que, en tanto sujeto, este quede irre-

7. Al respecto, véanse Jacques Lacan «La lógica de la castración» y «La significancia del falo» (Lacan, [1957-58] 2000).

mediablemente escindido ya que esta entrada en la cultura es la que dará lugar a la estructuración del inconsciente.

Esta primera afirmación es interesante ya que, a pesar del carácter problemático que la teoría del Edipo supone para un punto de vista feminista o queer, lo que nos está diciendo la teoría psicoanalítica es que será nada más y nada menos que la penetración del significante en el cuerpo aquello que nos eleve a la categoría de sujetos. Este aspecto clave que introduce la teoría psicoanalítica con respecto a la instancia psíquica de nuestro devenir como sujetos corporales ha sido utilizado por muchos autores queer para argumentar en torno al vacío sobre el que se configura toda identidad, en particular la sexual, desde Teresa de Lauretis hasta Lee Edelman. Y, con recaudos, también se encuentra entre los razonamientos de Butler. De hecho, según la autora, una de las dimensiones clave por las cuales nuestra experiencia del cuerpo se torna inaccesible para nosotros si no es de forma mediada por la cultura y el orden del significante es precisamente la psíquica. Ciertamente, el postulado de que por virtud de la mediación psíquica el cuerpo no puede dárse nos sino como un cuerpo siempre imaginario ofrece un gran potencial para una lectura queer. Pero para ello, claro está, es necesario someter la narrativa del proceso edípico a una serie de reformulaciones.

Repasando los supuestos básicos de la interdicción del incesto, en seguida podemos vislumbrar que uno de los problemas fundamentales sobreviene, como lo marcara tempranamente Butler, cuando la «ley del lenguaje», que escinde a todos los sujetos por igual, se conjuga con la «ley del parentesco», la ley de la diferencia sexual, que distingue la posición asumida frente al intercambio simbólico entre dos posiciones originarias, supuestamente opuestas y complementarias, la de ser hombre o ser mujer. Mientras la ley del lenguaje que marca

la entrada en el orden de lo simbólico castraría a todos los sujetos por igual —a partir de la entrada en el orden del significante, en definitiva, nadie podría acceder al falo, el significante del poder—; la ley de la diferencia sexual inaugura una bifurcación fundacional que da lugar a las posiciones femenina y masculina. De acuerdo con esta última, aquellos «objetos mudos del intercambio» ocuparán la posición femenina, y la posición masculina será ocupada por los «donadores de mujeres» —lo que en Lacan se traduce en una economía fálica donde «la mujer» será definida como aquello que se identifica con la posición de «ser el falo», mientras que aquello que se identifica con la posición de «poseer el falo» será investido como el lugar de lo masculino.

Como sabemos, la cuestión fundamental en torno a la cual se impugnará en primer lugar el esquema estructuralista de Lévi-Strauss y luego también el estructuralismo de Lacan con respecto al incesto es la trascendentalización de la diferencia sexual. Salvando las distancias que existen entre unas lecturas y otras, las clásicas críticas de Gayle Rubin ([1975] 1986), Kaja Silverman (1992), Teresa de Lauretis ([1984] 1992) y Judith Butler ([1990] 2001a; [2000] 2001c) son elocuentes en este sentido. En el caso de Butler, la crítica a los planteamientos de Lacan estará focalizada en el estatuto de lo simbólico como condición de posibilidad del orden cultural. Su crítica al esquema lacaniano de la diferencia sexual se concentrará en primera instancia en la primacía que Lacan le otorga al orden simbólico sobre el orden imaginario. Según la autora, las reglas estructurales de intercambio significante —o en otros términos, la diferencia sexual— no serían más que el producto de la sedimentación de los mismos usos, prácticas y normas sociales que se juegan a nivel del imaginario cultural, y de ningún modo una condición de posibilidad transhistórica de la cultura, como plantea Lacan.

La diferencia entre los sexos no solo no es del orden de la naturaleza, en esto Butler y Lacan coinciden, sino que tampoco puede explicarse a partir de un orden simbólico que se halle sobre el orden imaginario, o mediante una ley universal que se de a priori como condición de posibilidad de la cultura, aquí es donde Butler arremete contra Lacan. Veamos qué nos dice la autora:

Mi visión es que la distinción entre lo simbólico y la ley social no puede sostenerse, no tan sólo porque lo simbólico es en sí mismo un resultado de la sedimentación de las prácticas sociales, sino porque los cambios radicales que se dan en el parentesco precisan de una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis y, por lo tanto, de la teoría contemporánea sobre el género y la sexualidad (Butler, [2000] 2001c: 36).

Lo que se pone en juego en esta primera revisión de la escena de la prohibición del incesto y de la castración simbólica para pensar la constitución de la subjetividad es una crítica al planteamiento estructuralista con respecto a la interdicción del incesto —que esencializa y des-historiza la relación pene/falo—, y al componente sexista y homofóbico de la lectura del mito del Edipo. Lo que está implicado en este primer planteamiento es que no hay ninguna necesidad esencial ni trascendental que justifique el tabú de la homosexualidad (patente en la medida en que la lógica de la prohibición del incesto presupone que nuestro deseo estará orientado al género con el que no nos identifiquemos), así como tampoco el tabú de que el incesto pueda estructurarse de una forma que no sea binaria o fálica (Butler, [1993] 2002).

En el caso de Lévi-Strauss, la universalidad de la diferencia sexual se presenta como necesaria ya que nos es dada como

un hecho asentado en la naturaleza del ser humano. En este sentido, las críticas que se le han hecho a su teoría del parentesco han apuntado a señalar el carácter mistificado de esta supuesta naturaleza y han subrayado la arbitrariedad de la diferencia sexual. Ahora bien, es el mismo paradigma lacaniano el primero que se apura a señalar que no hay nada —ninguna naturaleza, ningún cuerpo humano— anterior a esta «ley». No hay una naturaleza o sustancia que predetermine la institución de la diferencia sexual, la cual se configura estrictamente dentro del orden del significante. La diferencia sexual no responde a ninguna sustancia en el psicoanálisis lacaniano, sino que es estrictamente una posición simbólica: como he señalado líneas arriba, de acuerdo con la teoría de la diferencia sexual lacaniana cualquier cuerpo puede ocupar cualquiera de las dos posiciones. Este desplazamiento es importante, pero aun así el esquema lacaniano no deja de ser problemático.

La crítica a la naturalización de la diferencia sexual no sería pertinente para el caso de Lacan, para quien justamente la diferencia sexual deviene una posición arbitraria: en tanto que efecto de la mediación simbólica, cualquiera de las posiciones sexuales son pasibles de ser asumidas por cualquier a-sujeto —esta diferencia sexual está inserta, y es, de hecho, un efecto de la significación—. Pero el problema consiste en que esta arbitrariedad de la diferencia sexual, en tanto simbólica, y no imaginaria o social, es leída dentro del lacanianismo como universal y necesaria también. Dicho de otro modo, si bien el paradigma lacaniano niega la naturalidad de la diferencia de sexos, y subraya al contrario la radical arbitrariedad de la sexuación, le niega a esa arbitrariedad humana su carácter contingente y vuelve a colocarla en el orden de la necesidad. Es en esta dirección que continúa apuntando la crítica de Butler. La polémica con el psicoanálisis lacaniano

se dirime en torno a la contingencia de esta arbitrariedad. En cuanto a los procesos de generización, Butler afirma:

Sólo cuando el mecanismo de construcción de género implica la *contingencia* de esa construcción, el «carácter construido» *per se* resulta ser útil para el proyecto político de ampliar la gama de configuraciones posibles del género (Butler, [1990] 2001a: 72).

Aceptando la arbitrariedad, pero negando la contingencia, el concepto lacaniano de diferencia sexual se universaliza. Concebida como una «arbitrariedad necesaria», la diferencia sexual se convierte entonces en un concepto trascendental, y es efectivamente este universalismo trascendental de la noción psicoanalítica de diferencia sexual el que, además de conservar los supuestos homofóbicos del planteamiento freudiano, binariza el género. Evidentemente, no hay ningún fundamento sustantivo u ontológico del que pueda derivarse la existencia necesaria de solo dos opciones de sexuación posibles como tampoco que estas sean concebidas como mutuamente excluyentes. Esta postulación es desde luego inaceptable, máxime cuando la misma se propone como el fundamento que (para colmo) definiría «lo humano». En efecto, puesta en estos términos, esta formulación daría lugar a que las nociones de subjetividad y de sexualidad asuman un carácter esencializante y universalista acerca de lo que la «humanidad» del animal-humano ha de ser.

Cuando Butler apunta a la necesidad de considerar, además de la arbitrariedad, la contingencia de la diferencia sexual, está cuestionando los prejuicios presentes en el esquema del Edipo, y señala en este sentido que no hay ninguna necesidad trascendental para que la identificación y el deseo funcionen

binariamente y de forma opositiva y excluyente. Es solo dentro de la matriz heterosexual que la interdicción del incesto supondrá normativamente la oposición cruzada entre la identificación (con un género) y el deseo (del género opuesto al género con el que nos hemos identificado), y por tanto unas pérdidas que habrán de repudiarse como tales y que darán lugar, de este modo, a la constitución melancólica del género (Butler, [1997] 2001b).

Ahora bien, esta misma crítica que Butler realiza a Lacan recuperando al Freud de «Duelo y Melancolía» implica que Butler no estaría negando la eficacia del poder para generizarnos y sexualizarnos a nivel psíquico, sino que más bien la estaría confirmando. Precisamente porque las interpelaciones de las que hemos sido objeto en nuestra entrada en la cultura se registran más allá de la conciencia es por lo que no podemos elegir racionalmente el género con el que vamos a identificarnos —sea este normativo o no, sea este más o menos ambivalente o no—, así como tampoco podemos controlar nuestras preferencias sexuales ni nuestras formas de desear. Siguiendo este hilo argumentativo, podría incluso arriesgarse la hipótesis de que es la eficacia de la performatividad del poder en el inconsciente —entendido el poder en sentido foucaultiano— la que ontologiza al género a nivel del imaginario con tanta pertinacia. Esta dimensión del imaginario que se registra a nivel psíquico podría darnos algunas pistas de por qué resulta tan dificultoso, pese a la deconstrucción, renegociar la normativa sexual que sigue organizando la complejidad de las identificaciones y de los deseos en términos de identidad.

La noción de performatividad genérica comparte con la teoría cultural del género el señalamiento del carácter contingente de la generización. Pero, distanciándose del concepto culturalista de género, comparte con la perspectiva de la dife-

rencia sexual la introducción de la dimensión psíquica en la elaboración del género y de la sexualidad. Uno de los ejes que distinguen el concepto psicoanalítico de diferencia sexual de la noción culturalista de género consiste, de hecho, en que mientras el primero intenta señalar que la generización tiene una dimensión psíquica, que traspasa la conciencia del «yo» y es constitutiva de la subjetividad, el segundo no. De este modo, si de acuerdo con Butler el proceso de generización atraviesa psíquicamente al cuerpo y al sujeto, y este es constitutivo del mismo, la conceptualización de la diferencia sexual parecería compartir con la noción de performatividad del género de Butler esta fuerte sospecha ante las visiones culturalistas o constructivistas del género. De hecho, la perspectiva performativa del género comparte con las lecturas queer del lacianismo la crítica a la fe ciega que los enfoques constructivistas del discurso profesan por «el nombre», esto es, la profunda confianza que el constructivismo discursivo tiene en la capacidad de auto-conciencia y auto-representación —en una palabra, de inmediatez— de las significaciones producidas por un determinado orden social, que en este sentido se daría como una totalidad o pura positividad.

La performatividad del género podría dar lugar, en este sentido, a una reconsideración queer de la aproximación laciana a la constitución de la subjetividad. Siguiendo a Butler, a partir de la relectura crítica de la diferencia sexual se señalará, en primer lugar, el hecho de que la diferencia sexual no es solo arbitraria, sino además contingente, y en segundo término, que la misma no tiene por qué ofrecérsenos de forma binaria. Partiendo de estas dos críticas relativizamos (¿pre-edipalizamos?) la diferencia sexual como un espacio de sexualización indeterminado y múltiple que funciona a nivel psíquico —quizás de forma más cercana a Freud y a Laplanche—, esta podría

ofrecer una vía alternativa de reflexión que cuestione la ingenuidad del constructivismo con respecto a la transparencia y la completitud de la generización.

Podríamos simplemente retornar a una suerte de Freud pre-edípico, pero pocos enfoques han dado más acabada cuenta de la inconmensurabilidad que separa el significante que constituye al sujeto de los significados que se le atribuyen como el de Lacan: desde su perspectiva, no hay significado que pueda representar al sujeto significativo en su totalidad. Si la identificación que se da a nivel psíquico leída en clave queer puede dar con una multiplicidad de posiciones indeterminadas antes que con la estructuración fija de la diferencia sexual, la conjugación de esta distancia abismal que plantea Lacan entre significados y significantes con la teoría de la performatividad podría dar lugar, con mucha más fuerza que la noción constructivista del género o una noción meramente sociológica de lo imaginario, a potentes argumentos en favor de la sexualidad como campo privilegiado de la diseminación.

EXCLUSIÓN, CONTINGENCIA Y POLÍTICA RADICAL

La visión constructivista desde la cual se postula la transparencia de los mecanismos de poder no puede sostenerse desde la óptica de la performatividad, entendida como una perspectiva epistemológica que garantiza el inacabamiento de toda configuración de la identidad y, del mismo modo, el carácter inadecuado del significante con respecto al sujeto que afirma representar. Esta aseveración podría argumentarse desde el deconstructivismo derridiano, es cierto. Pero como acabamos de ver, si no es factible pensar al sujeto performativo en

términos constructivistas —asuman estos la forma de sociologismo, culturalismo, economicismo o psicologización del yo— esto se debe no sólo a la deconstrucción, sino también a la exclusión fundamental que implica la constitución psíquica del sujeto a la que nos remite la misma Butler a través de Freud ([1997] 2001b), y a la que nos vuelve a conducir para pensar la vulnerabilidad casi una década más tarde trayendo a la escena a Jean Laplanche ([2005] 2009).⁸

Butler nos habla de «exclusión fundamental» y de «contingencia», dos principios básicos que, traducidos en términos ético-políticos, hacen a la condición cuasi-trascendental de la falta de fundamento último que garantiza la imposibilidad de cierre de la totalidad social. Esta imposibilidad de cierre es la que a la vez evoca el carácter antagónico de lo social y la apertura inacabable de la lucha política, principio básico de la democracia radical. Como señalaba al comienzo, esta ausencia de fundamento último es la que, de acuerdo con la visión lefortiana, establece la diferencia ontológica de lo político con respecto a las realidades ónticas de lo social. Sobre este vacío producto de la exclusión se funda también la contingencia radical de la significación.

Así concebidas, la exclusión y la contingencia butlerianas podrían evocar la noción de *Das Ding*, la cosa, «lo real en Lacan». Lo real lacaniano también marca el origen vacío sobre el que se funda la diferencia óntico-ontológica. La imposibilidad de adecuación entre significantes y significados es función de un corte radical entre las descripciones de la realidad y «lo real», visualizado como el pliegue mismo de lo simbólico que demarca dentro de sí mismo lo irrepresentable. En palabras de Joan Copjec:

8. Desarrollo esta cuestión más detenidamente en «Deseo y discurso en el sujeto (feminista) de la performatividad» (Arfuch y Catanzaro, 2008).

La definición de Lacan de lo real es precisamente esta: aquello que, en el lenguaje o lo simbólico, niega la posibilidad de cualquier metadimensión, de cualquier metalenguaje. Esta negación imposible de desalojar, este grano duro en el corazón de lo simbólico fuerza al significante a separarse y replegarse sobre sí mismo. Porque, a falta de un metalenguaje, el significante solo puede significar refiriendo a otro significante. La clave es que si queremos prevenir la formación de un afuera no deberíamos, como se ha dicho, evitar la negación por temor a que provoque el surgimiento de un dominio que limitaría el poder desde fuera..., sino más bien inscribir en el interior una negación que diga «no» precisamente a la posibilidad de un afuera (Copjec, [2003] 2006: 137).

Ahora bien, para pensar esta exterioridad que la misma contingencia reclama, antes que un real no simbolizable, siguiendo a Derrida, Butler afirma que es el discurso mismo el que para constituirse necesita operar la exclusión:

Hay un ámbito «exterior» a lo que construye el discurso, pero no se trata de un «exterior» absoluto, una «exterioridad» ontológica que exceda o se oponga a las fronteras del discurso; como «exterior» constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse —cuando puede concebirse— en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles (Butler, 2003, en Butler, et. ál.: 26-27).

Esta idea de exterioridad, producto de la exclusión que operaría el discurso mismo (y que aparentemente es una exclusión necesaria), señala los límites de la visión constructivista. Y se podría decir que en cierto modo esta exterioridad discursiva

es la que también haría explotar la feliz noción de autonomía así como el horizonte normativo de la universalidad. La exterioridad producida por el discurso reclama la aparición del concepto políticamente controvertido de contingencia. Una contingencia que se hace presente en esta concepción performativa del sujeto, el cual, conforme a la cadena de efectos de la interpelación y la iterabilidad de la repetición, no puede ser el mero espejo de la ley, pero tampoco puede ser completamente exterior a ella.

Butler se opondría al diálogo que propongo entre la contingencia butleriana y lo real en Lacan. Sin embargo, dado este paralelismo, surge el interrogante acerca de si este «exterior constitutivo» al que remite Butler está tan alejado de la idea de lo real lacaniano. Al fin y al cabo, este «real» no tiene un contenido ontológico, sino que más bien es un efecto simbólico que figura las condiciones, *siempre limitadas*, de representabilidad. Dicho sucintamente, lo real establece el carácter necesariamente limitado de lo representable. La duda podría parecer quizás demasiado arriesgada. Pero, si dejamos por un momento a un lado la cuestión de la diferencia sexual y focalizamos nuestra atención solo y estrictamente en la consideración sobre el lenguaje, establecer que lo real es un repliegue de lo simbólico sobre sí mismo ¿no evoca acaso una cierta resonancia con el hecho de afirmar que el discurso produce su exterior al tiempo que establece sus propios límites? Quizás antes que descartar de plano esta figura de lo real como fisura ontológica de la representación, sea plausible repensarla en clave queer (Edelman, 2004). Después de todo, como sugiere el mismo Lévi-Strauss refiriéndose a la distinción entre conocimiento y mitología, esta es una distinción arbitraria: para el autor no hay, en última instancia, tampoco un a priori estructural de la verdad (Lévi-Strauss, [1948] 1968).

Releído en esta clave, el propio relato de Lévi-Strauss, o la diferencia sexual del psicoanálisis, como sugiere Juan David Nasio (1991), quizás podría no referirse tanto a un modo de ser trascendental de la dimensión social de la existencia, como al modo en que el fantasma de esta cultura neurótica ha digerido su origen. Este momento fundante del que no podemos hablar en términos de conocimiento marca el *impasse* donde termina el *logos* y comienza el relato, la narración del mito fundante mediante el cual se ha intentado resolver nuestra relación con la sexualidad. Una sexualidad que, justamente, por virtud de la caída en el lenguaje, no nos es dada, y de la que no podemos saber nada, pero de cuyo deseo (que por supuesto no se agota en el deseo de mujer o de varón) tampoco nos podemos deshacer.

BIBLIOGRAFÍA

- ARFUCH, LEONOR y CATANZARO, Gisela (comps.), (2008): *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer*, Prometeo, Buenos Aires,
- BUTLER, Judith (2001a [1990]): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG, México.
- (2001b [1997]): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid.
- (2001c [2000]): *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona.
- (2002 [1993]): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós SAICF, Buenos Aires.
- (2006 [2004]): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós SAICF, Buenos Aires.

De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas

—(2009 [2005]): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y sublimación*, Amorrortu Editores, México.

BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj (2003 [2000]): *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, México.

COPJEC, Joan (2006 [2003]): *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, FCE, México.

DE LAURETIS, Teresa (1992 [1984]): *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Cátedra, Madrid.

EDELMAN, Lee (2004): *No future! Queer Theory and Death Drive*, Duke University Press, Durham.

FOUCAULT, Michel (1993): *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid.

LACAN, Jacques (2000 [1957-58]): *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós SAICF, Buenos Aires.

LÉVI-STRAUSS, Jean Claude (1968 [1948]): *Antropología Estructural*, EUDEBA, Buenos Aires.

MARCHART, Oliver (2009 [2007]): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, México.

NASIO, Juan David (1991): *El dolor de la histeria*, Paidós SAICF, Buenos Aires.

—(2000): *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*, Gedisa, Barcelona.

PUAR, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.

RORTY, Richard (1991 [1989]): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

RUBIN, Gayle (1986 [1975]): «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo», en *Revista Nueva Antropología*, volumen VIII, 30: 95-145.

- SABSAY, Leticia (2007a): *Los dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería.
- (2007b): «La voz del cuerpo entre la materialidad y la significación», en AA.VV., *Obertures del cos/Aberturas del Cuerpo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 42-49.
- (2008): «Deseo y discurso en el sujeto (feminista) de la performatividad», en Leonor Arfuch y Gisela Catanzaro (comps.), *Preterito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 187-217.
- (2009): *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación*, Cátedra, Madrid.
- (2011): *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Paidós, Buenos Aires.
- SILVERMAN, Kaja (1992): *Male subjectivity at the margins*, Routledge, Londres.
- ŽIŽEK, Slavoj (2002 [2000]): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona.

RETÓRICA Y FENOMENOLOGÍA. EXTERIORIDAD Y VULNERABILIDAD DEL CAMPO DEL LENGUAJE

Jesús González Fisac

LO RETÓRICO EN BUTLER. GRAMÁTICA Y METAFÍSICA. LA FORMA SUJETO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

Aunque la retórica inunda buena parte de las páginas que ha escrito, Judith Butler nunca ha desarrollado expresamente una tesis sobre ella. Para poder comprender su interpretación de la misma, y sobre todo la profundidad que tiene su interpretación del lenguaje, vamos a intentar dilucidar algunas distinciones y oposiciones en las que nos encontramos con lo retórico.

Para Butler lo retórico no es algo particular del lenguaje sino que constituye su esencia. Podemos hablar de una retoricización del lenguaje (la expresión es de Foucault) para referirnos a esta particular consideración, que es una interpretación del lenguaje, pero también del trabajo específico con el lenguaje, que no puede escapar a lo retórico. Ahora bien, la retoricización del lenguaje y del trabajo con el lenguaje tiene lugar contra otra comprensión de ambos, aquella que entiende que el lenguaje, lo mismo que el sujeto que habla, son entidades separadas y que el lenguaje y la interpretación del lenguaje no están transidos de realidad, ni la realidad de lenguaje. La retoricización del lenguaje se opone a la metafísica del lenguaje y a su figura formal fundamental, la gramática.

Toda vez que la gramática que ha dominado la metafísica es la gramática del verbo «ser», la forma del enunciado ha recaído sobre la forma de la predicación, en la que reconocemos la dependencia lógica. La dependencia lógica es la relación que guardan los predicados respecto del sujeto del enunciado, pero también la que guardan los enunciados respecto del sujeto de enunciación. Pensemos que, para que la enunciación pueda revelar la retoricidad del lenguaje, la forma de sujeto, también la del sujeto de enunciación, tiene que desaparecer. Esto es así porque la forma sujeto impone su gramática, tanto en la unidad del enunciado como en la unidad del discurso. Más aún, esta gramática del sujeto tiene alcance ontológico. Impregna también la temporalidad y alcanza no sólo a la retórica de la enunciación sino a las acciones en general.

El yo gramatical es el lugar o la posición lógica de cualquier sujeto. La posición del yo adopta por eso la figura de la identidad y puede considerarse rigurosamente fijada. Ahora bien, esta posición lógica deviene metafísica cuando el verbo se convierte en sustantivo. Este devenir metafísico del verbo es específico del verbo ser, cuya función de cópula no consiste tanto en la posición cuanto en la remisión del predicado que se diluye en la identidad del sujeto. Por obra de esta particular remisión, que va contra su propia naturaleza relacional (la consecuencia lógica apoca la relación), el ser acaba convertido en sujeto, que es lo que la filosofía ha llamado «sustancia».

El sujeto «lógico» funciona como la unidad cerrada que asegura el vínculo entre los predicados (sujeto del enunciado) o entre los decires (sujeto de enunciación). La fuerza de tal cierre está en el principio de no contradicción. Tanto si se trata de la relación entre predicados como si se trata de la relación entre decires estamos ante la forma de la identidad, cuya fuerza emana de la no-contradicción. Pensemos que el

principio de la lógica está sostenido por la abyección de la contradicción. La dependencia lógica es entonces la positividad de la negación lógica o de la contradicción. Donde la fuerza de la no-contradicción —esto es lo que queremos señalar— es la que asegura retóricamente la univocidad e inamovilidad de la identidad. Por eso Butler ha insistido todo el tiempo en que el concepto lógico tiene «consecuencias nihilistas» (Butler, Laclau y Žižek, 2004 [2000]: 29) y que al aseguramiento lógico siempre le acompaña la exclusión retórica. En el caso del lesbianismo, tenemos que, una vez que se ha aceptado que hay algo así como género, que no guarda una relación unívoca con el sexo, el género todavía puede estar sometido a ciertas condiciones de inteligibilidad de carácter lógico. La lesbiana *femme* cae fuera de la lógica del deseo heterosexual, que se basa en una economía de «oposición binaria», es decir, donde el deseo es necesariamente una relación entre opuestos («relación binaria simétrica» —Butler, 2007 [1999]: 209; 2006 [2004]: 206). La única posición de mujer lesbiana que resulta inteligible desde el principio binario, la única posición reglamentada, según expresión de Butler, es la que, bajo el principio de no-contradicción, mantiene la oposición y la simetría y asume los predicados de género masculino (y el correspondiente deseo excluyente, esto es, la aversión a sí misma o misoginia), que es la lesbiana *butch* (Butler, 2006 [2004]: 279). La lesbiana *femme*, en cambio, persiste como género «incoherente» o como «imposibilidad lógica» (Butler, 2007 [1990]: 72).

En todo caso, importa que este modo metafísico troque la relación en el modo de la transitividad. Este término, utilizado por Butler para referirse específicamente a la efectividad de las acciones (Butler, 2004 [1997]: 80), es otra manera de significar que la única relación posible desde dentro de la gramática/metafísica es la de la dependencia unívoca que genera con-

juntos o itinerarios cerrados. La encontramos en la relación entre sustancia y atributos, pero también en la relación entre la sustancia y sus acciones, que es cuando hablamos de causalidad o de imputabilidad. Además, este troquel también afecta al lenguaje, que en el seno de la metafísica se convierte en *el medium* de esa transitividad. El lenguaje queda entre el sujeto y el objeto en relación veritativa, y entre el sujeto que habla y el sujeto que escucha, en relación retórica (persuasiva).

LAS SEDUCCIONES DE LA GRAMÁTICA Y LA EFICACIA RETÓRICA DEL LENGUAJE

La tesis de Nietzsche/Butler es que el ser entendido metafísicamente (el ser-sustancia, el ser-verdadero, lo mismo que el ser-agente o ser-responsable) no es más que el resultado de una seducción. Las sustancias son «exigencias gramaticales» (Butler, 2004 [1997]: 90) que insidiosamente se han convertido en posiciones absolutas e independientes. Los lugares gramaticales impostan los lugares ontológicos y lo hacen, decimos, metafísicamente, que es el nombre que utiliza Butler reiteradamente para describir tanto la forma (sustancial) como la fuerza (absolutista o separatista) de esta impostura. Por eso para Butler la ontología de la sustancia solo puede ser «metafísica de la sustancia» (cf. *El género en disputa*). La seducción de la gramática afecta también a la verdad pues cuando la forma del sujeto asume la forma de la sustancia-sujeto y de la sustancia-objeto la predicación se convierte en la relación del conocimiento o *adaequatio*. En la metafísica del conocimiento el lenguaje es el medio de dicha relación. Por último, la gramática alcanza a la retórica propiciando una suerte de seducción de la acción,

ahora bajo la figura de la metafísica de la voluntad, cuando la acción lógica de decir algo de algo se transpone a una relación transitiva entre sustancias que, separadas del lenguaje, lo perciben como un medio más al servicio de la voluntad.

Ahora bien, la tesis fuerte de Butler con relación al lenguaje es que si la metafísica se ha apropiado de la interpretación del lenguaje, que ha convertido en representación o en instrumento, ello ha sido precisamente gracias a la retoricidad del lenguaje. Es la fuerza retórica del lenguaje la que ha hecho eficaces tales interpretaciones. Por eso Butler llama «diteralizar» a dar estatuto ontológico a un requisito gramatical (Butler, 2010a [1997]: 138). Contra la interpretación dominante, que supone que el lenguaje es una entidad que sobreviene a la realidad de la que se nutre (ora formalmente como representación, ora materialmente como medio de ciertas acciones), Butler sostiene una interpretación del lenguaje como realidad retórica en sentido amplio. Esta, sin embargo, no puede escapar a esa misma retoricidad del lenguaje, que es la clase de cosa que Butler denuncia de la filosofía analítica, la pretensión imposible de hablar del lenguaje desde fuera del lenguaje. Ser es «“ser” en el lenguaje» (Butler, 2004 [1997]: 54). El lenguaje es el solo sujeto que precede y habilita la posición metafísica del lenguaje así como su interpretación.

LA PERFORMATIVIDAD Y LA AMBIGÜEDAD DEL LENGUAJE

Butler se ha servido de un modo reiterado de la idea de performatividad (Butler, 2007 [1999]: 16-17; Butler y Bell, 1999: 164), que reconoce vinculada a la teoría de Austin. La performatividad es un modo de expresarse la esencial ambigüe-

dad del lenguaje, que consiste en que el lenguaje es al mismo tiempo, palabra y obra (Butler, 2007 [1999]: 31; 2004 [1997]: 39).

El lenguaje constituye una realidad específica y no reducible. La posibilidad del lenguaje de decir algo de algo se basa en una separación sobrevenida entre la palabra y la cosa, donde la cosa es lo real —ora como «punto de partida» de la palabra, como «yo», ora como punto de llegada, como «referente» (Butler, 2004 [1997]: 80)— mientras que el lenguaje es la representación. Por lo que se refiere a la posibilidad de persuadir, aquí se pone en juego la separación entre las palabras y los estados psicológicos, donde las palabras son el instrumento que pone en contacto a los sujetos psicológicos —que en este caso son el punto de partida y de llegada—. El escándalo de algunas de las teorías sobre el lenguaje del siglo xx, como la de Austin, fue que subvirtieron el abismo metafísico entre sustancias, convirtiendo el lenguaje en la única realidad asequible. Butler asume la intuición austiniana y acepta que el lenguaje constituye un fenómeno singular y ambiguo. Un fenómeno que precisamente no se compadece con la naturaleza, ora como constatación de objetos, ora como expresión de intenciones, pero que se presenta, sin embargo, como algo efectivo, que es donde se hace pertinente hablar de su retoricidad. Es por ello que Butler siempre va a insistir en la demarcación del ámbito del lenguaje respecto del ámbito de la naturaleza.

La palabra realiza o ejecuta, *perform*, lo que nombra (aspecto objetivo) y lo que nombra no es nada distinto de esa misma realización (aspecto subjetivo). Butler lo expresa así: «la declaración [la emisión o puesta en acto de las palabras] es el acto de habla *al mismo tiempo que* el hablar de un acto» (Butler, 2004 [1997]: 44; la traducción y la cursiva son mías). El acto de habla se agota en sí mismo, y lo hace como fenómeno. Si queremos pensar en su condición retórica, tenemos que comprender que,

a diferencia del sentido estrecho de retórica donde el lenguaje está conectado a la realidad de los sujetos que hablan, la retoricidad del lenguaje apunta a su condición de realidad efectiva, pero no instrumental, que es lo que vamos a intentar pensar a través de la noción de campo. La clave de la la retoricidad y la efectividad está en la simultaneidad de la declaración y la tematización. Butler quiere cortocircuitar el itinerario del acto de habla de modo que no quede vinculado con ninguna otra cosa, ni como epifenómeno ni como instrumento (que sería el epifenómeno de la acción). Lo performativo se opone, pues, a las dos formas de transtividad, ambas transidas por la naturaleza (psicología), que han dominado la interpretación del lenguaje: a la forma de la expresividad, que sería la forma lógica, y a la forma de la instrumentalidad, que sería la forma retórica estricta. Por eso hay que aislar o reducir la performatividad. Se trata de asegurar la inmanencia del lenguaje, sacándolo de sus goznes metafísicos, eliminando los supuestos que lo han sometido y mostrando una exterioridad lingüística inédita.

Comencemos con la reducción del supuesto lógico. El acto de habla es *pronouncement*, es el estar ahí de la palabra. A diferencia de los supuestos, que solo se pueden reconocer por medio del análisis, el fenómeno es algo que tiene que imponerse en sí mismo. En realidad, el fenómeno no tiene afuera alguno. El lenguaje es pura exterioridad. Por eso en el acto de habla no podemos encontrar nada ni antes ni después que sea vinculante para el mismo; el hablar tiene que ser un hacer intransitivo. La intransitividad es el tener lugar del fenómeno del lenguaje, del que no podemos escapar porque carece de supuestos. Por eso el habla asume la inédita condición de acto. La intransitividad es la economía de la ambigüedad preformativa: el hacer, *doing*, es al mismo tiempo y literalmente obra, *deed*. En esta ambigüedad tenemos la imposibilidad de una pre-

sencia acabada y delimitada (sujeto), tanto como lo es el oxímoron de un movimiento, el del hacer, que no es movimiento, pues está terminado, o el de un hacer que está acabado y que, sin embargo, es movimiento.

Butler dice que el acontecimiento de habla es él mismo el tema. El acto de habla no se agota por tanto solo fenoménicamente, sino que también se agota lógicamente. Como hemos visto, la gramática es el origen de la impostura metafísica. En realidad, es la performatividad la que juega esta baza, pues si la sustancia se imposta en la forma sujeto-predicado es porque la predicación constituye un ejercicio de enunciación tan inalienable como lo es su remisión. En la interpretación habitual del lenguaje, el sujeto del enunciado, el sujeto del que se dice esto o aquello, ha ocupado la escena de enunciación. Esto ha sido posible gracias al verbo ser, en el que ha tenido lugar el desfondamiento de la función verbal en favor del sustantivo, que es lo que significa su condición de cópula. La aportación de Hegel consistió en hacer que el «es», vaciado de todo significado, tomara el significado inédito de «llegar a ser» (Butler, 1999a: 18). Pero decimos que esta remisión del verbo en favor del sujeto se debe a la performatividad del lenguaje. Butler entiende que la apariencia es consustancial al fenómeno del lenguaje. La forma predicativa se ha constituido en la forma eminente y ha marcado la comprensión del lenguaje como enunciado porque ha ocultado o disfrazado que el lenguaje es también enunciación y que conlleva cierta fuerza. El verbo ser, como verbo que vincula toda determinación, pero que no alberga determinación alguna, ha dado a la predicación la pátina de la lógica. Concretamente le ha dado la pátina de la forma del concepto, que es la forma de la universalidad.

Repárese en que la universalidad oculta la limitación de la predicación. Lo hace trasponiendo la unidad del predicado a la

totalidad de los predicados. Lo primero significa que cada predicado dice lo mismo para todos y cada uno de los sujetos de los que se predica (universalidad formal); sin embargo, la universalidad también puede entenderse en términos colectivos, como que el concepto detenta la totalidad de los predicados, absolutamente todos los predicados de un determinado sujeto (universalidad semántica). Por eso Butler ha criticado la pretensión del feminismo de categorizar a la mujer, pues la atribución de predicados no deja de ser un acto limitado a ciertos predicados, que nunca son todos, lo que tiene como consecuencia que solo algunos sujetos, pero no todos, quedan incluidos por la categoría. Esta exclusión no es una mera contingencia, solucionable con una cada vez más prolongada enumeración de predicados o con un «etcétera» (Butler, 2007 [1990]: 279); es algo propio de la misma predicación, que constituye un acto material con consecuencias igualmente materiales.

La performatividad del lenguaje significa superficialmente que las palabras pueden hacer cosas. Pero la ambigüedad es su verdadera *crux*: ella supone que no se trata de una oposición binaria (como significado/referente, interior/exterior, ideal/material, etc.), sino de un particular juego en el que el hacer se oculta o disfraza tras lo hecho en tanto que hecho. El que inevitablemente el hacer gane la factualidad de lo obrado, el que lo obrado sea siempre un hecho, algo que dejamos tras de nosotros, oculta que nosotros mismos somos parte de eso obrado, y que lo somos en la medida en que participamos y somos en el lenguaje. Este disfraz es el que ha sostenido la metafísica del lenguaje cuyos mecanismos Butler quiere poner en claro. Por eso insiste en que el sujeto es un lugar inestable o en circulación (lo mismo que la cópula hegeliana) y que la inestabilidad solo es sometida ficticiamente por medio de la forma gramatical en la que impera el sustantivo. En este

sentido, todavía se podría recuperar la retoricidad del lenguaje si se apostara *more hegeliano* por el verbo como sujeto del decir. Esto y no otra cosa es lo que pretende la teoría de los actos de habla, cuya tesis, formulada gramaticalmente, bien podría ser la de que el verbo es el que sostiene al sujeto y no al contrario.

La virtualidad crítica del performativo no acaba, sin embargo, en la eliminación del supuesto lógico. También pone en entredicho la comprensión instrumental del lenguaje. Los supuestos de la misma son la lógica de la causalidad y la sustantividad del sujeto psicológico. La crítica a la instrumentalidad alcanza a la conexión causal misma, a la transmisión de los efectos en general, y no sólo a la que guardan palabras y estados psicológicos. El acto de habla que termina y acaba en la enunciación está más acá de cualesquiera estados previos. Esto debe entenderse rigurosamente, pues, como decimos, la crítica a la instrumentalidad tiene gran calado ontológico y va de consuno con una revisión de la causalidad y su lógica lineal. La singularidad del acto de habla significa que está desconectado de cualquier curso. Si, como hemos dicho más arriba, el habla es ahora el sujeto, la presencia de sujetos que hablan deberá entenderse como momentos de ese único sujeto lingüístico. Los sujetos son acontecimientos del lenguaje, que únicamente tienen lugar en y como hacedores de y como obrados por tales actos: no hay un hacedor «detrás» de lo hecho sino que el hacedor es «en y a través de lo hecho» (Butler, 2007 [1990]: 277-278).

La instrumentalidad del lenguaje supone un sujeto que detenta el lenguaje, es decir, un sujeto que detenta el contenido de lo que se dice y un lenguaje que no es nada más que el medio con el que aquel traspone sus estados psicológicos. Si «El lenguaje no es un *medium* exterior o un instrumento» (Butler, 2007 [1990]: 279) es porque no hay un sujeto interno. Por

eso la crítica a la metafísica es también la crítica al psicologismo. No hay una «persona psicológica como una cosa sustantiva» (Butler, 2007 [1990]: 77) que esté en la base de los actos de habla. El acto de habla no está precedido de, como los llama Althusser, «actos imaginarios internos» (Butler, 2004 [1997]: 49). El lenguaje no es medio de un circuito de *inputs* psicológicos porque no está prefigurado gramaticalmente (no es el receptáculo formal de los estados del sujeto), ni es el medio de *outputs* psicológicos porque no cumple una función meramente expresiva (*supra*). Por eso, como el lenguaje no es instrumento, tampoco puede entenderse como una forma de «conducta», que significa llevar a otro lugar en el sentido de expresar o efectuar el estado de un sujeto psicológico (Butler, 2004 [1997]: 38).

La crítica de la lógica de la causalidad supone arrumbar igualmente el tiempo, el tiempo de la naturaleza, que para Butler no es nada más que otra seducción de la gramática. Pensemos que la interpretación del lenguaje de la retórica tiene como premisa el hecho de que somos naturaleza; las palabras son un instrumento más en la producción de itinerarios o cursos de acciones de los hombres. La retórica, en este sentido estrecho, es un conocimiento instrumental o aplicado de la psicología, cuya lógica es la lógica de la causalidad, que es temporal. Esto no significa que el tiempo se agote en la causalidad, pero lo que sí es cierto es que ha asumido la forma lógica de fundamento-consecuencia a la que nos hemos referido anteriormente y que está más acá de la lógica del campo. El tiempo de la sustancia es el presente, un presente constante e indefinido que no admite cesura alguna. Butler llama a esta interpretación metafísica del tiempo «presentismo» (Butler, 2002a [1993]: 319). El tiempo así entendido sostiene el curso de la naturaleza y le da estabilidad, lo cual le convierte en un curso per-seguible o en un itinerario que puede anticiparse.

**INTERLUDIO. NOTAS AUSTINIANAS
A LA PERFORMATIVIDAD DEL LENGUAJE**

Butler reconoce que no ha hecho un uso «leal» de Austin (Butler y Bell, 1999: 164). Sea como fuere, Butler ha utilizado básicamente dos ideas del análisis austiniano de los actos de habla. La primera se refiere a la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios y la segunda tiene que ver con el ámbito del lenguaje que Austin llamó «situación total de habla».

La distinción entre ilocucionarios y perlocucionarios no es una distinción entre dos clases de enunciados sino entre dos clases de actos de habla. Austin (todas las citas pertenecen a *Cómo hacer cosas con palabras*, 1990 [1962]) no se conforma con la distinción preliminar entre constatativos, que serían las proposiciones meramente enunciativas o descriptivas, y los realizativos, que serían las proposiciones con las que hacemos cosas, como bautizar un barco o dar un veredicto. El lenguaje es en cuanto tal realizativo y, aunque ciertamente los enunciados constatativos tienen una forma gramatical distinta a los realizativos (la forma de la predicación), la gramática funciona aquí como un disfraz que oculta que constatar, esto es, describir, afirmar, negar o identificar algo, también es hacer algo. Por eso la distinción inicial entre constatativos y realizativos es sustituida y mejorada por la que contempla tres clases de actos de habla, de los que la primera clase, la de los locucionarios, se refiere a los constatativos de la primera distinción, pero no como una clase particular de enunciados sino como un fenómeno distintivo de la actividad de habla (concretamente el de la significación).

El sentido realizativo del acto está en la posibilidad de producir efectos. Para Austin el lenguaje no es solo forma y no se agota en su comprensión gramatical, que es lo que ha ocu-

pado a la lingüística. El acto que se hace con el lenguaje y que interesa a Austin produce un efecto que es él mismo también lenguaje. La fuerza del lenguaje reobra, por así decirlo, sobre el lenguaje. Ahora bien, hay además otra posibilidad vinculada con la fuerza, que es la de que un acto de habla produzca un acto de otra clase, como cuando damos una orden, es decir, que realice algo que ya no es un acto de habla. Estos actos, que Austin llama «perlocucionarios», tienen la forma «lo hice hacer x» (Austin, 1990 [1962]: 162). Con este desglose de los efectos lingüísticos y no-lingüísticos del lenguaje Austin está poniendo de relieve que hay cierta clase de «cosas» que podemos llamar «lenguaje» o que están vinculadas con el lenguaje. «Cosas» que, antes que nada, no son naturaleza. La demarcación de los actos de habla en función de sus consecuencias perlocucionarias es en realidad la demarcación del lenguaje respecto a los actos de conducta que ocupan a la psicología. El propósito austiniano es, pues, contravenir tanto a la lingüística como a la psicología.

El alcance fenomenológico del trabajo de Austin tiene que ver con su intento de salvar del conductismo a la noción de acto de habla. Concretamente, con el intento de revelar la existencia de un ámbito distinto del ámbito de la naturaleza, un ámbito de fenómenos, que no de meros efectos (demarcación fenoménica), que están vinculados con un ámbito total no meramente secuencial (demarcación fenomenológica). Ese ámbito total de efectos es la convencionalidad.

Austin señala que la magnitud de la fuerza de los actos de habla no sale del ámbito mismo del lenguaje. En este sentido distingue entre el «tener efecto» propio de las ilocuciones (Austin, 1990 [1962]: 162), que consiste en el tener lugar del acto de habla mismo, y que supone una «ruptura» de la cadena natural de estados psicológicos, y las «consecuencias», que son los efectos que forman parte de una cadena natural (Austin,

1990 [1962]: 158). La efectividad del lenguaje no es, pues, la de la naturaleza, aunque a veces los actos de habla tienen consecuencias de esta clase.

La convencionalidad constituye un ámbito en sentido fenomenológico. Para empezar, hay un «*único fenómeno actual*» que no es una forma ni tampoco un curso de la naturaleza. Este fenómeno es el «acto de habla total en la situación total de habla» (Austin, 1990 [1962]: 196). Vale la pena reparar en que solo así, en tanto que el acto de habla queda inscrito, cabe una totalidad, pero una totalidad que es situacional, esto es, una totalidad que solo se muestra actualmente. La ilocución recibe una determinación no-lingüística y no-psicológica. Austin ha intentado precisar esta totalidad en una serie de elementos: las condiciones físicas de la emisión (los sonidos y su audición), las fórmulas gramaticales, las circunstancias sociales de la emisión (de lugar, oportunidad, etc.), la intención de los hablantes (que la emisión sea seria, o no), los modos de fuerzas ilocucionarias (el judicativo, el expositivo, el ejercitativo), etc. Todos ellos constituyen la convencionalidad, que es a la postre la nota verdaderamente distintiva de los actos ilocucionarios. Sin embargo, esta condición total es inasequible. Los continuos ensayos y fracasos a la hora de dar con todas las condiciones de los actos de habla no obedecen a un fracaso del análisis sino que constituyen un defecto inalienable de un ámbito que es total. Por eso pertenece al lenguaje tanto la posibilidad como la imposibilidad, que es lo que Austin ha pensado como «acto afortunado» e «infortunio». El lenguaje es una totalidad situada o puntual que solo se puede reconocer en el éxito o el fracaso del acto de habla.

**DEMARCACIÓN DEL CAMPO. AMBIGÜEDAD
Y TRASCENDENTALIDAD DEL CAMPO/FENÓMENO**

Butler critica aquellas posiciones dentro de la fenomenología que presumen un sujeto soberano y anterior al lenguaje y que llama «fundacionistas» (Butler, 1998 [1988]: 216; 2007 [1990]: 46-7). Cierta fenomenología parte, sin embargo, de la premisa contraria y entiende que el sujeto no es el polo constituyente del lenguaje sino el constituido por el lenguaje.

Ahora bien, esta «teoría fenomenológica de los “actos”» (Butler, 1998 [1988]: 216) tiene como premisa fundamental no solo la prelación del lenguaje respecto del sujeto que habla sino también, y de ahí su rango fenomenológico, la economía de un ámbito que haga posible el sujeto y que sea constitutivo para el sujeto, pero sin reducirlo. Pensar un ámbito de esta naturaleza supone pues dejar a un lado algunas posibilidades de reducción. En Butler, al menos tres: la reducción a un ámbito lógico, a un ámbito material y a un ámbito contextual.

Lo característico del ámbito es que excede a lo que se presenta en él. Butler da varios nombres a este ámbito, sobre todo los de «campo» y «marco», en algún caso el de «esfera» y también el de «escenario». Sea como fuere, el ámbito no puede ser comprendido «simplemente examinando sus contenidos explícitos» (Butler, 2010b [2009]: 108). Esto es así porque el ámbito no es un todo meramente comparativo, que es como viene a ser considerado cuando es reducido lógicamente, material o contextualmente.

Respecto a lo primero, el ámbito no es un todo lógico. Un concepto es universal porque comprende a todos y cada uno de los individuos de los que se predica. En realidad, es una totalidad formal que dice solo que el concepto es uno y el mismo para cualquiera de los individuos que subsume. Por

eso Butler ha criticado la ansiedad feminista por ampliar el número de predicados, cuando lo que debería impugnar es la economía misma del concepto universal. Que el concepto pueda ser cada vez más universal y que comprenda cada vez a un mayor número de individuos no afecta a su identidad y univocidad. Por eso el ámbito del lenguaje asume la determinación austiniana de «situación total».

El sobrepasamiento del ámbito tiene lugar trascendentalmente. El campo excede en el sentido en que habilita lo que se muestra, y de que lo hace precisamente como eso que no se muestra. La impostación que hemos visto en la retórica del lenguaje tiene su correlato fenomenológico en la elusión o retirada del campo, que es lo que la fenomenología llama «no-tematización». Esto es así porque el campo «está constituido fundamentalmente por lo que se deja fuera, por lo que persiste fuera del marco dentro del cual aparecen las representaciones» (Butler, 2010b [2009]: 108). La condición trascendental del campo consiste en este juego de posibilitar sustrayéndose. Encontramos esta lógica en el «campo visual» (Butler, 2009 [2005]: 47), que es el ámbito que habilita la presencia de cosas visibles, la visibilidad, pero que queda él mismo sustraído o que no se presenta como algo visible. Esta lógica ha troquelado igualmente el sentido temporal de lo trascendental, que ha sido entendido como una suerte de anterioridad temporal inasequible, como una suerte de no-origen, que es lo que se piensa en la expresión «siempre ya». El campo es el origen trascendental, que se opondría a la causa o al fundamento, que ofician de orígenes metafísicos.

La reducción material del campo es solo un caso particular de su reducción lógica. El ejemplo del campo visual da pie a la noción material de campo. Cuando tenemos que pensar la diferencia de la identidad (genitivo subjetivo), como en el caso de la copia respecto del original, que es la figura platónica de

la diferencia entre fenómeno y campo que ocupa a Butler en *Cuerpos que importan*, el vértigo que supone que el ámbito propicie lo que se muestra en él, pero sin mostrarse él mismo; el vértigo que produce que el ser haga posible algo ente, pero sin ser algo ente (diferencia ontológica), ha sido conjurado poniendo entre el ser y el ente otro ente que oculta la inasequibilidad del campo. Si el lenguaje es, en tanto que ámbito, un «no lugar», *no place* (Butler, 2004 [1997]: 20; mi traducción), se pierde como ámbito cuando la diferencia entre el campo y lo mostrado en el campo se convierte en una cosa y es tematizada; cuando en la diferencia campo-fenómeno ponemos un «entre, *entre [sic]*, espacializado» (Butler, 2002a [1993]: 67). Esto es lo que supone la naturalización del género, cuando en lugar de considerar el género como un efecto de la retoricidad del lenguaje (un fenómeno), suplantamos el lenguaje, que es el que hace de ámbito trascendental, y ponemos en su lugar el sexo-sustancia, que funciona como entidad determinante y causal.

La subversión más clara del campo está en el contexto. El contexto, sobre todo en el estructuralismo, ha podido entenderse como una «unidad esencial» (Butler, 2007 [1990]: 26) donde «estar *constituido* por el discurso es estar *determinado* por él» (Butler, 2007 [1990]: 278). Ahora bien, la totalidad mentada en la «situación total» que es el lenguaje no es la de «una simple clase de contexto»; propiamente hablando, la totalidad «no es totalmente aprehensible o identificable» (Butler, 2004 [1997]: 18). Por eso constituye el arrumbamiento del contexto. El contexto, aunque admita el cambio, no deja de estar constituido por sujetos/sustancias (Butler, 2007 [1990]: 60-61). *Qua* contexto, el contexto es «originador y perdurable» (Butler, 2004 [1997]: 34-5; traducción modificada). Paralelamente, lo situado en contexto es algo que tiene una posición lógica que puede determinarse por medio de predicados.

Pero aquí no termina la ambigüedad del campo. El campo no tiene una existencia al margen de los actos de habla. Estos tienen lugar en el campo, pero también el campo tiene (no) lugar en ellos. Por eso los actos de habla son acontecimientos no tanto predeterminados por el campo cuanto demandados por él en el doble sentido de exigidos y necesitados. Butler, que hace eco de la crítica foucaultiana al poder soberano, recuerda que no hay una instancia sustantiva y determinante —esta impostura es la «antropomorfización» del poder (Butler, 2010b [2009]: 108-109)—, sino que el poder se ejerce y solo tiene lugar en su ejercicio y de modo tan precario y eventual como lo sea este. Esto es así porque el campo solo se muestra en y gracias a los acontecimientos que habilita. El campo también tiene una «vida temporal» (Butler, 2004 [1997]: 42).

El acto de habla que se da dentro del campo es singular (Butler, 2004 [1997]: 82) y no se inscribe en un curso predecible de acciones (no es un caso). El fenómeno no necesita de un sujeto que sostenga tales actos, ni como sujeto intencional (quien habla), ni como sujeto no-intencional (contexto). Ahora bien, el campo está presente en el fenómeno. De hecho, si el acto de habla es ilocucionario es porque no puede salir del campo, pero no puede salir porque el acto de habla está transido por el campo, de modo que su tener lugar es, vamos a decirlo así, intensivo. Butler habla de una «historicidad condensada» (Butler, 2004 [1997]: 18-19) como el tiempo propio de la convencionalidad. No se trata, insistimos, de un contexto de carácter presentista. El acto «no es un acaecer momentáneo, sino un cierto nexo de horizontes temporales» (Butler, 2004 [1997]: 35, traducción modificada). Lo momentáneo es una sección de un curso temporal, no el verdadero lugar del acto. El acto es rigurosamente eventual y la obra que propicia tiene lugar «*en el momento* de la emisión» (Butler, 2004

[1997]: 18; traducción modificada) y no como su resultado. La temporalidad del acto es abierta —tal es lo significado por la idea de «horizonte»— y en ella se sobreponen, pero también divergen, los tres éxtasis del tiempo. El acto, dice Butler, «se excede a sí mismo hacia las direcciones del pasado y el futuro» (Butler, 2004 [1997]: 19; traducción modificada). Lo contrario es que el acto estuviera comprendido dentro de una secuencia presentista, como antecedente o como consecuencia. El tiempo del campo es el tiempo del acto, allí donde tiene lugar una disparidad temporal, el genuino éx-taxis del tiempo.

EL CAMPO COMO MAGNITUD INTENSIVA. DISCONTINUIDAD Y REPETICIÓN

La crítica de Butler a Bourdieu es que este ha hecho del campo un ámbito social y económico en el que lo simbólico es solo un epifenómeno de lo social. Por eso importa que el «sujeto» sea la convención, que es el genuino modo de ser del campo, y no el contexto (Butler, 1999b).

Para empezar, los actos convencionales son actos de repetición (*loci varia*). Pensemos que la repetición no es la causa de la precariedad del campo sino la única forma posible de acontecimiento del campo. Los actos de habla están ligados a convenciones que solo pueden tener lugar en el acto mismo de habla porque lo que las constituye, la situación total, es en sí misma inasequible o no tematizable. De otro modo, si el campo fuera asequible, estaríamos ante una suerte de historicismo de la normatividad que nos permitiría recorrer los cursos de tantas dimensiones contextualizadas como hubiera: producción económica, enclasmiento, generización, etc.

Cuando Butler, en cambio, sugiere que hay una condensación de las normas en cada acto de habla está apelando a la contingencia del campo, que aquí se expresa como su condición de no-saturado. La acumulación no es una adición de elementos (la totalidad no es un conjunto discreto), sino una intensificación o una acumulación de fuerzas.

Repárese en que la acumulación hace que el campo sea en cada caso distinto. De este modo funciona, por ejemplo, la parodia, como una exhibición hiperbólica e intensificada del acto de género, que muestra el carácter dinámico y no meramente lógico de las normas (Butler, 2007 [1990]: 284 y ss.). Si la fuerza tiene que repetirse continuamente es porque su realización es eventual o fenoménica, que es la contraparte de la condición trascendental del campo. El hecho de que el campo no se muestre *in toto* y que solo se presente situado supone que lo que se presente solo podrá hacerlo eventual o fenoménicamente, pues la fuerza del fenómeno singular, la singularidad de la intensidad del campo, es lo único que puede corresponder a la sustracción de la extensión. La norma no puede dejar de estar en la parodia siempre que esta cumpla las condiciones suficientes para que podamos reconocerla. En este sentido podría decirse que el modo de ser del campo no es ni el de la persistencia ni el de la existencia sin más, sino algo parecido a la insistencia. Por eso Butler señala que también el campo o la estructura tienen que repetirse. Concretamente dice que lo propio de la estructura es re-instaurarse (*supra*). Los actos se repiten y los campos se restablecen.

En el «re-» de la repetición es donde se encuentra la holgura del campo que va a hacer que los actos no sean meramente iterados sino siempre de alguna manera dichos o realizados por primera vez. La repetición «implica una discontinuidad». Y aquí hay que entender que se trata de la discontinuidad de

lo material, que funciona fenomenológicamente como «no-aparición» o como «ausencia». «El intervalo que determina la repetición no *aparece* en sentido estricto; es, por así decirlo, la ausencia a través de la cual se articula lo fenoménico» (Butler, 2010a [1997]: 141, traducción modificada). Por eso la repetición puede ser al mismo tiempo resignificación, reformulación, recirculación y toda una serie de tropos en los que la retórica muestra las posibilidades que habilitan los límites del campo dentro del campo.

LA EXTERIORIDAD Y LA EFECTIVIDAD FALLIDAS DEL CAMPO. CUERPO Y VULNERABILIDAD

Esto nos lleva a la última consideración sobre la apertura del campo. Concretamente al vínculo de esta apertura con su particular materialidad. Porque ¿cuál es la materialidad del acto de habla? Si el acto de habla no es ideal, y si las palabras no son sobrevenidas, ello se debe a que el fenómeno que tiene lugar en el acto de habla sigue siendo en algún sentido materialmente relevante. Butler ha expresado esto con la idea de exterioridad.

Ya nos hemos referido a que el acto de habla se caracteriza por ser pro-nunciado. Butler revisó a partir de cierto momento los últimos textos de Foucault, en los que encontró algunas claves fenomenológicas con las que abundó en su teoría de los actos de habla. Concretamente Butler fija su atención en un acto de confesión muy particular, la *exomologesis*, donde encontramos un acto de habla que tiene «el modo público de la apariencia» (Butler, 2009 [2005]: 156). Es un acto en el que no estamos ante una expresión de la interioridad del sujeto. En

la confesión, como exposición pública, tiene lugar el sujeto mismo, que se constituye como fenómeno en el acto de hablar de sí mismo. La «externalidad» propia del campo está en la materialidad de la palabra, en el *verbum*. El sujeto se expone o tiene lugar exponiéndose «en el lenguaje hablado» (Butler, 2009 [2005]: 58).

Ahora bien, la clave fenomenológica de esta exposición es que tiene que ser en sí misma incompleta. No puede haber ni expresividad ni tampoco intencionalidad que hagan explicable o previsible el acto de habla. El campo es una totalidad indeterminada. Pero ¿qué es lo materialmente indeterminado? Esta es la condición del cuerpo. La mostración de uno mismo, que es su constitución, tiene lugar como «una escena verbal y corporal» (Butler, 2009 [2005]: 155). El cuerpo, y más concretamente la boca, es el punto ciego del campo, el punto en el que el campo se vuelve inasequible. Un punto que no es interior u oculto, sino que consiste justamente en la externalidad misma, como aquello que necesariamente se sustrae en lo que se muestra, como aquello esencialmente in-efable. Butler toma la tesis de Felman del acto de habla como el acto del cuerpo parlante que, en esa misma medida, es siempre y al mismo tiempo «desconocedor de aquello que performa». El cuerpo es «el límite de la intencionalidad en el acto de habla» (Butler, 2004 [1997]: 28; traducción modificada). El cuerpo introduce el aspecto retórico de la *léxis* o modo de decir, que era justamente aquello que no tenía que ver con el contenido, pero que no podía separarse del mismo, precisamente porque el lenguaje no puede renunciar a su condición material y efectiva.

La demostración fenomenológica de esta condición remisa del cuerpo la hace Butler al comienzo de *Lenguaje, poder e identidad*, cuando recuerda que el daño que nos hacemos con palabras necesita de un vocabulario físico. En ello se pone de

manifiesto que hay una «dimensión somática» en el lenguaje o, más concretamente, que hay una dimensión somática en la vulnerabilidad que percibimos a través del lenguaje. La violencia sobre el cuerpo es también una violencia sobre el lenguaje. El dolor «hace añicos el lenguaje» (Butler, 2004 [1997]: 22). Por eso cuando la tortura lleva el dolor a la extenuación y acaba literalmente con el cuerpo, ya no hay palabras y nada queda por decir. Sin embargo, lo que importa de la corporalidad es que hace posible la holgura de la que hemos venido hablando. Porque, de la misma manera que las promesas de Don Juan son, según Felman, frustradas por el cuerpo (cuando las palabras pasan por su boca, que es el intermediario entre el lenguaje y el cuerpo), también en la amenaza se da la ambigua posibilidad de que el cuerpo prosiga el curso de la acción que enuncia o que, precisamente por su inefabilidad (o alogicidad), la amenaza pueda ser subvertida. Lo primero sucede cuando tomamos la amenaza como un acto locucionario y pensamos en lo que podría hacer el cuerpo. Damos entonces cabida a un itinerario de las emociones, que es lo que sucede cuando el lenguaje se introduce en el curso natural de nuestros estados mentales. Pero si consideramos la amenaza como un acto ilocucionario, no podremos asegurar que el curso de actos que comienza con la intención llegue a realizarse efectivamente. Pero no porque no sepamos a ciencia cierta si el acto de amenaza terminará en el acto con que se amenaza, sino porque lo retenemos en su sola externalidad e inmanencia lingüística, desconectando así las consecuencias perlocucionarias que de hecho pueden obrar sobre nosotros como sujetos tenedores de una psicología. La amenaza funciona entonces como un grado más del fenómeno de la vulnerabilidad de la apelación en el que todos estamos y nos reconocemos, en el lenguaje del odio pero también en el lenguaje en general. La externalidad

del lenguaje, su corporeidad material, es la cesura necesaria entre el decir y el contenido del decir. Cesura de la que prescindimos cuando convertimos el lenguaje en el solo instrumento de nuestros estados mentales y nuestras emociones.

Pero todavía hay otro aspecto relevante de esta externalidad. La palabra no es sólo un acto corporal porque es hablada, también es un acto corporal porque «está dirigida hacia el cuerpo del interpelado» (Butler, 2002b: 118). Este cuerpo es en realidad la verdadera cesura que rompe cualquier disposición intencional de quien habla. Como señala Butler, porque es precisamente en torno a este cuerpo, al cuerpo del otro, que organizamos nuestra propia «fantasía inconsciente». Es en la corporalidad del otro donde reconocemos los límites del lenguaje y de nuestra conciencia (en fin, el límite de la lógica). «El acto de habla es una forma de apelación y está dirigido a alguien que no está ahí de modo transparente, que sólo es conocido de perfil o por medio de la voz, alguien que nunca nos ha sido realmente presentado», *introduced*, es decir, alguien que realmente no ha llegado a nosotros (Butler, 2002b: 120). Es lo mismo que sucede en el campo visual, donde el ojo funciona como límite permanente, pero oculto.

Es por tanto constitutivo del campo el estar atravesado por puntos ciegos, que son los que representan los otros y sus cuerpos (también el nuestro). Porque el cuerpo, en tanto que carece de intencionalidad y es alógico, constituye lo vulnerable de nosotros. La finitud del campo, la indeterminación que hemos reconocido en el campo y que lo habilitaba trascendentalmente, habita en la corporalidad. El campo del lenguaje es inevitablemente también fáctico, pero donde su facticidad no es la de una cosa de la naturaleza sino la ruda facticidad de la materialidad ininteligible, allí donde nosotros nos perdemos y somos vulnerables. El sujeto se constituye en el campo en

tanto que atravesado no solo por hablantes sino también por oyentes, por los que llaman y por los que son llamados (Butler, 2004 [1997]: 57). En realidad, la estructura o forma del ámbito está atravesada por la susceptibilidad antes que por la causalidad. El lenguaje como ámbito es la escena en la que los sujetos solo pueden hablar en la medida en que están siendo llamados por otros, en un gerundio inacabable. Los sujetos no detentan el lenguaje sino que pueden ser en él; su ser consiste en ser-afectados por el lenguaje. Ser en el lenguaje, la inmanencia lingüística o el ser mismo del campo, consiste pues en «la dependencia primaria [diríamos ontológica y no metafísica] respecto de un lenguaje que no hemos hecho nosotros» (Butler, 2004 [1997]: 52; traducción modificada).

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (1990 [1962]): *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- BUTLER, Judith (1998 [1988]): «Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista», en *Debate Feminista*, 18, México D.F., 296-314.
- (1999a [1987]): *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York.
- (1999b): «Performativity's Social Magic», en Richard Shusterman, (comp.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 113-128.
- (2002a [1993]): *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires.

- (2002b): «Afterword», en Felman, Shoshana, *The Scandal of the Speaking Body*, Stanford University Press, Stanford, 113-123.
- (2004 [1997]): *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- (2006 [2004]): *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona.
- (2007 [1990]): *El género en disputa*, Paidós, Barcelona.
- (2009 [2005]): *Dar cuenta de sí mismo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2010a [1997]): *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid.
- (2010b [2009]): *Marcos de guerra*, Paidós, Madrid.
- BUTLER, Judith y BELL, Vicky (1999): «On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler», en *Theory, Culture & Society*, 16: 2, 163-174.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj (2004 [2000]): *Contingencia, hegemonía, universalidad*, FCE, Buenos Aires.

REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA FEMINISTA Y LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES (2001 – 2010)¹

Lidia Puigvert

INTRODUCCIÓN

Judith Butler es una gran intelectual que ha influido en numerosas concepciones teóricas y numerosos colectivos. No por ello deja de seguir reflexionando sobre la propia teoría y sobre cómo favorecer a quienes siguen estando en las situaciones más vulnerables. Como trataré de demostrar en este capítulo, su compromiso personal y social hacia las personas situadas «en los márgenes» dirige parte de su trayectoria académica y orienta cada vez más su compromiso intelectual.

Judith Butler y yo nos encontramos en octubre del 2001 en Barcelona. Poco después de los atentados del 11 de septiembre en EE.UU. Llegó descontenta con la realidad de su país y entusiasmada con la posibilidad del cambio. Antes, durante y después de esa visita tuvimos ocasión de dialogar, debatir, reflexionar conjuntamente y con otras mujeres sobre algunos de los grandes temas de la teoría feminista. Nos decía:

1. Algunas partes de este capítulo están basadas en apartados publicados en el libro *Women and Social transformations*, y que no aparecen en la edición original en castellano *Mujeres y transformaciones sociales*. La publicación en inglés del 2003 es una versión revisada y ampliada. Otras partes son inéditas.

I have been reflecting on many of the statements that people have made. I've been very moved, extremely moved by the voices that I've heard... I've returned to the basic, perhaps the most fundamental tenet of feminism (Beck-Gernsheim, et ál. 2003: 119).²

Volvimos a reencontrarnos en la misma ciudad nueve años después. Entre 2001 y 2010 sus planteamientos teóricos y sus preocupaciones se han orientado cada vez más hacia las minorías sexuales, su visibilización y sus derechos. Un ejemplo de ello es su análisis sobre las personas intersexuales en *Deshacer el género* (Butler, 2006 [2004]).

Su obra es extensamente conocida, sobre todo sus reflexiones clave para la teoría queer *El género en disputa* (Butler, 2001 [1990]) y *Cuerpos que importan* (Butler, 2002 [1993]). Ella misma reconocía este abril del 2010 que sabía cómo a veces era reinterpretada y reescrita de formas diferentes y que no le importaba puesto que podían aparecer nuevas visiones, nuevas teorías a partir de sus análisis. De ahí, la importancia de una publicación como esta que permite redescubrir parte de su trabajo o reflexionar sobre algunas de sus contribuciones.

Sin embargo, Judith también manifestaba e insistía públicamente en cómo, ante ciertas realidades sociales actuales, no compartía los planteamientos que tenían algunas feministas europeas y rechazaba ser considerada parte de sus movimientos si esas posturas se mantenían. Por ejemplo, en varias oca-

2. He estado reflexionando sobre muchas de las afirmaciones que la gente ha hecho. Estoy muy emocionada, inmensamente emocionada por las voces que he oído... He regresado a lo básico, quizá el principio más fundamental del feminismo (traducción propia).

siones durante su última estancia en Barcelona manifestó con mucha claridad cuál era su pensamiento y posición respecto a las mujeres musulmanas: «Deben ser libres de decidir. El feminismo y las teorías queer son antirracistas. Sí hay colectivos que dicen seguir mis planteamientos y entre sus acciones son racistas o rechazan a las mujeres musulmanas. No quiero saber nada de ellos. Yo pienso todo lo contrario.»³

Del 2001 al 2010, Judith Butler ha realizado reflexiones alrededor de los estudios de género, aunque no solo y principalmente, puesto que ya nos advirtió que estaba trabajando en torno a las reacciones que se darían después del 11 de septiembre y así ha sido *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia* (Butler, 2006 [2004]) y *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (Butler, 2010 [2009]). También durante estos años ha reorientado, como nos afirmaba, su visión de la teoría feminista incidiendo en algunos aspectos clave que compartimos.

Mi aportación a este libro se centra en los debates intelectuales que mantuvimos y en una parte de sus análisis teóricos. Aquellos más centrados en el propio sentido del feminismo. En este breve capítulo trataré de exponer primero cuál es la orientación que, a partir de los encuentros y diálogos con Judith Butler, ha asumido su trabajo y también qué impacto tiene en la teoría feminista del siglo XXI. Segundo, pondré a debate acuerdos a los que llegamos y, tercero, plantearé alguna de las controversias que quedan pendientes de futuros análisis, debates y encuentros.

3. *Violencia de estado, guerra, resistencia*. Conferencia impartida en el Centro de Cultura Contemporánea, 7 de abril del 2010. Para más información, BUTLER, 2011.

REORIENTACIÓN TEÓRICA: MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES

En una entrevista emitida en Televisión de Catalunya el 12 de abril del 2010, Judith Butler decía:

Mi idea de la solidaridad está dedicada a conseguir la igualdad para todas las minorías y no sólo para mí misma o una identidad sexual específica o una versión específica de la libertad sexual.

Algunas interpretaciones de Judith, aquellas centradas en el cuestionamiento de los derechos universales y la igualdad, quizá no se reconozcan en esta afirmación de la autora. Sin embargo, su obra tiende cada vez más a reforzar la importancia de reconocer a todas y todos los colectivos y a incluirlos en un marco global de derechos universales reelaborados en vez de proponer su eliminación.

They bunch together a group of thinkers who are very often very different from one another, if not fully incompatible. I know of no one who says that she does not believe in human agency, or that she will have nothing to do with reason or with claims of universality. Is it really true that people argue on these bases? I do not think so (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 83).⁴

4. Ponen en un mismo saco a un grupo de pensadoras que a menudo suelen ser muy diferentes, si no totalmente incompatibles. No conozco a nadie que afirme que no cree en la agencia humana, o que no tienen nada que ver con la razón o con las pretensiones de universalidad. ¿De verdad las personas plantean sus argumentos de esta manera? Yo no lo creo (Beck-Gernsheim, et ál, 2003 [2001], 78-79).

Veamos alguno de los motivos que la han llevado a incidir en esta línea.

En el año 2001 Judith tuvo la posibilidad de conocer y escuchar las voces de colectivos de mujeres que se denominan a sí mismas «las otras mujeres».⁵ En un mismo contexto académico, una conferencia, Judith tuvo voz como ponente igual que tuvieron voz mujeres inmigrantes, amas de casa, trabajadoras domésticas, etc.

Sobre este encuentro con las «otras mujeres» Judith decía:

First of all, I want to thank everyone who was responsible for inviting me here. This has been, for me, a quite singular experience and I will leave here not the exact same person I was when I came. (...) You have shown me some of the limits of my understanding, and for that I am grateful, I think it will be a terrible thing if I knew myself so well that I did not stand the chance of being changed (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 119).⁶

Entre las voces que escuchó y que la cambiaron estaban las de Estrella y Emilia (De Botton, et ál., 2005). Conozcamos un poco más a estas dos mujeres. Estrella es una mujer que transgrede

5. Ellas mismas se definen como la mayoría de mujeres que no tienen títulos académicos. Mujeres que se unen siendo de diferentes etnias, bagajes culturales, niveles académicos, edades y experiencias de vida. Para más información, De Botton, Sánchez y Puigvert (2005).

6. Primero de todo, quiero dar las gracias a todas las personas que me invitaron. Esta ha sido, para mí, una experiencia única y podría decir que marcharé de aquí no siendo exactamente la misma persona que era cuando llegué. Me habéis enseñado algunos de los límites de mi interpretación y, por eso, estoy agradecida. Pienso que sería terrible si me conociera tan bien que no aprovechara la posibilidad de ser cambiada (traducción propia).

muchos límites. No tuvo posibilidades de aprender a leer cuando era niña, sin embargo, se había enfrentado a muchas realidades que trataban de encajarla en una categoría opresora (analfabeta, ama de casa, conservadora, etc.). Estaba aprendiendo a leer de mayor y aquel día en la sala, cuando le dieron voz, quiso leer lo que pensaba. Era la forma de mostrar al mundo cómo traspasaba los límites impuestos. Sobre ella, Judith dijo:

What we saw there in the conference, I think quite beautifully, was how social organization which helps specially women to learn how to read can produce women who have a certain pride. When Estrella (one of the women attending literacy) read, it seemed to me that this was a beautiful moment, because we saw the transformation of the situation of disenfranchisement. Estrella's disenfranchisement was transformed into an experience of capacity. Throughout this conference we have been witnessing moments of transformation, which is not to deny serious disenfranchisement, neither to simply stay with the moment in which one lists all the ways in which we are oppressed. It is instead to do something, to do something about it (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 141).⁷

So, from «no puedo leer» to «puedo leer» this is an enormous social transformation. Sometimes we think, oh, social

7. Lo que vimos en la conferencia, pienso que de forma maravillosa, fue cómo una organización social que ayuda especialmente a mujeres que aprenden a leer puede producir mujeres que tienen cierto orgullo. Cuando Estrella (una de las mujeres participantes en alfabetización) leyó, me pareció que fue un momento increíble porque vimos la transformación de una situación de no representación. La situación de no representación de Estrella se transformó en una experiencia de capacidad (traducción propia).

transformation must have some global cataclysmic form. But «puedo leer» —that is a revolution. I mean, I think it can be a revolution (Beck-Gernsheim et ál., 2003, 119).⁸

Emilia, mujer gitana y analfabeta, sufre la homogeneización que trata de imponer el feminismo académico, de clase media y blanco de América del Norte y Europa. Las mujeres gitanas cuestionan constantemente el aparato normativo que constriñe sus vidas y ponen en crisis el estatus quo del pensamiento.

Sobre Emilia y otras muchas mujeres gitanas que conoció, Judith escribía:

When Emilia talked about Gypsies, and about her struggle for Gypsy girls, she said that Gypsy girls should have an education and that she must find a way to help them get in school, but to make sure that they also keep their culture, Emilia is wondering how schools should change so that her culture is included and represented. On the one hand, the Gypsies are obviously disenfranchised, but Emilia is constantly fighting against this situation. I believe this is a remarkable experience of empowerment (Beck-Gernsheim, et ál., 2003, 141).⁹

8. De «no puedo leer» a «puedo leer», esta es una gran transformación social. Algunas veces pensamos, oh, la transformación social debe producir algún tipo de cataclismo global. Pero «puedo leer» —esto es una revolución. Quiero decir, pienso que puede ser una revolución (traducción propia).

9. Cuando Emilia hablaba de las personas gitanas y de su lucha por las niñas gitanas..., Emilia dijo que las niñas gitanas deberían tener una educación y que debería encontrar una forma de ayudarlas para ir a la escuela, pero asegurar también el mantener su cultura. Emilia se pregunta cómo deberían cambiar las escuelas para que su cultura esté incluida y representada. Por un lado, las personas gitanas están obviamente no representadas, pero Emilia está constantemente

Conceptos como solidaridad, derechos humanos, respeto tomaron más fuerza en sus reflexiones posteriores, de ahí que a algunas personas no nos haya sorprendido tanto su claro posicionamiento antirracista. Planteamiento que la lleva, por un lado, a seguir defendiendo las interpretaciones y reinterpretaciones de su obra y la diversidad de corrientes y marcos teóricos que la recogen y, por otro, a rechazar una lectura de su trabajo donde cualquier afirmación sea válida y, en consecuencia, permita cuestionar o negar dichos valores universales. Así como en el año 2001 planteaba la crítica a la norma y esta crítica no excluía la necesidad de juzgar actos criminales o de establecer los derechos que deben tener todas las personas (Beck, et ál., 2003), en el 2009 propone seguir incluyendo los grupos que están más en los límites y lo hace bajo las bases de un proyecto antirracista basado en la solidaridad y en un marco común de universales.

Un ejemplo reciente de la reorientación de su trabajo y de su impacto político y social es su rechazo a aceptar el *Civil Courage Award* concedido por la *Berlin Pride*, un premio que supone el reconocimiento de una trayectoria. Judith se negó a ser cómplice de un mecanismo institucionalizado que invisibiliza a quienes están realizando un trabajo valiente. En Berlín y ante la audiencia, su propuesta fue que el premio se concediera a esos colectivos sociales que, orgullosa y valientemente, piden voz y derechos. En sus palabras y en relación con concederle a ella el premio y no a los colectivos, Judith decía: «I must distance myself from this racist complicity».¹⁰

luchando contra esta situación. Afirmo que esta es una experiencia remarcable de empoderamiento (traducción propia).

10. «Debo distanciarme de esta complicidad racista.» Extracto de la entrevista que la revista on-line AVIVA-Berlín mantuvo con Judith Butler en junio del 2010. Más información en: <http://nohomonationalism.blogspot.com/> (traducción propia).

Como respuesta, las personas presentes de dichos colectivos declaraban lo siguiente:

We especially value her bravery in openly critiquing and scandalising the organisers' closeness to homonationalist organisations - a concept which was coined by Jasbir Puar's book *Terrorist Assemblages*. Her courageous speech is a testimony to her openness for new ideas, and her readiness to engage with our long activist and academic work, which all too often happens under conditions of isolation, precariousness, appropriation and instrumentalisation.

Sadly this is happening once again, for the people of colour organisations who according to Butler should have deserved the award more than her are not mentioned once in the press reports to date.¹¹

Otro ejemplo, derivado directamente del impacto del encuentro del 2001, fue cuando Carolina, una trabajadora doméstica, tomó la palabra públicamente para denunciar la situación laboral que sufren muchas compañeras suyas. Dijo y fue así publicado en uno de los periódicos de mayor difusión:

11. Valoramos especialmente su valentía al criticar y escandalizar abiertamente la proximidad de los organizadores a las organizaciones homonacionalistas – un concepto acuñado en el libro *Terrorist Assemblages* de Jasbir Puar. Su discurso valiente es testimonio de su apertura a nuevas ideas, y su capacidad para conectar con nuestra larga tradición activista y nuestro trabajo académico, que demasiado a menudo sucede bajo condiciones de soledad, precariedad, apropiación e instrumentalización. Lamentablemente esto está sucediendo una vez más para la gente de las organizaciones de color que, de acuerdo con Butler, merecerían el premio mucho más que ella y no han sido nombradas por la prensa a fecha de hoy. Declaraciones extraídas de la página web: <http://www.blacklooks.org/2010/06/%E2%80%98i-must-distance-myself-from-this-racist-complicity-judith-butler-turns-down-berlin-pride-award/> (traducción propia).

Trabajamos en casas de mujeres que dicen creer en la igualdad pero que nos tratan con desprecio (*La Vanguardia*, 25 de octubre del 2001).

A raíz de estas declaraciones y de la reflexión que provocó en algunas personas, una de las familias donde trabajaba la compañera de Carolina fue contratada. Las voces de Carolina y de muchas otras trabajadoras domésticas ya no se han callado. Un proyecto financiado por la Comisión Europea y coordinado desde Chipre por el Mediterranean Institute of Gender Studies (MIGS, 2006-2008, *Integration of female migrant domestic workers. Strategies for employment and civic participation*) del programa INTI puso de relieve la realidad de todos estos colectivos de mujeres en diferentes países de la Unión Europea. En España, por ejemplo, la ley que regula su trabajo se aprobó en 1985 y todavía no ha sido modificada. Son muchas las mujeres que, desde entonces, lo reivindican en diferentes lugares y espacios y tienen como principal objetivo transformar esta ley y mejorar las condiciones laborales de muchas personas.

Como último ejemplo, la fuerza que están tomando las voces de las mujeres gitanas. Una joven mujer gitana, durante su última visita a Barcelona, le contaba a Judith cómo desde su organización, Drom Kotar Mestipen que significa «camino de libertad» en Romaní,¹² hacía más de un año que habían puesto en marcha un sueño: un encuentro internacional pensado y organizado desde las propias mujeres gitanas. Ese sueño ya es una realidad: los días 8, 9 y 10 de octubre del 2010 tuvo lugar el «I Congreso internacional

12. Para saber más: <http://www.dromkotar.org/>

de mujeres gitanas: las otras mujeres». ¹³ Su propuesta: abrir espacios internacionales de diálogo desde donde aportar orientaciones al feminismo del siglo XXI que incluya sus voces.

PROPUESTAS COMUNES

En los debates que hemos mantenido y seguimos manteniendo con Judith existen propuestas comunes que refuerzan la orientación de una teoría feminista del siglo XXI tanto inclusora para todos aquellos colectivos situados en los márgenes como liberadora de los corsés impuestos durante el siglo XX. De los diálogos mantenidos, coincidíamos en dos propuestas y abríamos el debate de una tercera.

Diálogo internacional

Judith afirmaba en el año 2001,

I was pleased because their commitment to a dialogic version of feminism seems important, if not indispensable, to any feminist account of social transformation (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 81). ¹⁴

13. Para saber más: http://dromkotar.org/es/?page_id=80

14. Me alegré porque su compromiso con una versión dialógica del feminismo parece importante, si no indispensable, para cualquier visión feminista de la transformación social (Beck-Gernsheim, et ál., 2001 [2003]: 77).

La necesidad de abrir un diálogo internacional es una propuesta que cada vez toma más forma y sentido en nuestro trabajo. Un diálogo que nos permita debatir sobre los temas que nos preocupan a todas y todos los colectivos, que incluyan debates sobre la teoría feminista y nuestro trabajo hacia la transformación social: los estudios de género, la violencia de género, las políticas de inclusión, la democracia radical y la inclusión de los movimientos sociales.

En realidad, el posicionamiento de Judith ante los premios honoríficos y su discurso apelan a ese diálogo como vía de negociación, pero también de transformación.¹⁵

En su trabajo, Judith reconoce que un posicionamiento feminista debe incluir transformación social y, por tanto, coincidimos en la idea de que el diálogo implica transformación. Desde esta perspectiva y, a partir de los debates que mantuvimos, ambas coincidimos en lo que ella denomina «autotransformación a través del diálogo» (Beck-Gernsheim, et ál., 2003). Los conceptos de diálogo y de transformación deben también romper con los estreñimientos y limitaciones que nuestra posición como académicas nos ha impuesto. Así, Judith admitía que no se trata únicamente ni principalmente de dialogar «entre nosotras las académicas», sino de hacerlo también con las otras mujeres y con todos los colectivos que siguen estando en los márgenes.

La «autotransformación a través del diálogo» debe venir tanto por parte de nuestras reflexiones y contribuciones académicas como por las aportaciones y análisis de quienes han estado y siguen estando calladas. Diálogos como los que describí al inicio

15. Como se puede comprobar en el discurso que ofreció en Alemania en junio del 2010 con motivo del premio *Civil Courage Award*. Ver: <http://nohomonationalism.blogspot.com/>

de este capítulo entre Judith y las «otras mujeres» demuestran que existe un camino donde todas podemos coincidir.

La necesidad y reclamo de este diálogo internacional no niegan una realidad diversa donde no tiene el mismo impacto la palabra de una reconocida intelectual que el de un grupo de mujeres no académicas. Se trata, precisamente, de ir creando esos espacios solidarios y comunes, en un marco global de derechos universales, que no anulen ninguna de las posibilidades, sino que las amplíen y donde aportemos y aprovechemos la posición y el conocimiento de todas. Se trata de abrir cada vez más espacios para que quienes son más vulnerables puedan ser escuchadas.

ACERCA DEL DIÁLOGO INTERNACIONAL Y LA NORMATIVIDAD LIMITADORA O TRANSGRESORA

Uno de los debates abiertos a raíz de muchas de las contribuciones de Judith Butler y que ha supuesto múltiples reinterpretaciones por parte de diferentes intelectuales es el de las categorías identitarias que han guiado las relaciones de género. En nuestro caso, publicamos en *Women and Social transformation* (Beck-Gernsheim, et ál., 2003 [2001]) parte de este debate y alguna de sus conclusiones. De él recuperaré las ideas que se vinculan a esta propuesta común de diálogo internacional.

La reflexión de la que partía yo era la comprobación de que todas las luchas sociales articuladas por colectivos se basan en rasgos identitarios y la pregunta que planteaba para el diálogo era: ¿Como mujeres, las normas de género que constituyen nuestra identidad son un lastre del que nos debemos deshacer, sin más, para conseguir una mayor libertad, o —tras someterlas

a reflexión— podemos esgrimir las para construir una sociedad donde lo plural no sea lo excluyente, sino lo complementario; donde no seamos víctimas, sino artífices de las normas —siempre en proceso— que rigen las relaciones entre los géneros?

Ante ello, deducíamos con Judith que era necesaria una reflexión abierta sobre la norma, sobre lo «humano», que no excluyera su existencia en última instancia, sino que la abriera al cambio futuro. Planteábamos cómo la indeterminación en conceptos como «género» o «lo humano» los flexibiliza a otras reconceptualizaciones futuras y presentes.

Judith defiende cada vez más radicalmente un «proyecto de discurso» y una «política internacional» sobre los derechos humanos que incluyen «concepciones locales de lo que es humano». Yo propongo que para superar concepciones sometidas a una hegemonía normativa heterosexual y binaria lo hagamos a partir de este diálogo internacional que abre la posibilidad del cambio.

La transgresión de la norma, la superación de los límites impuestos a «lo vivible» o «lo posible» se basan en el diálogo con los demás, en la reflexión común que nos va orientando hasta dónde podemos avanzar. La propuesta: incluir la libertad de poder elegir cómo queremos vivir dentro de un marco de universales que aseguren unas normas iguales, «vivibles», para todas las personas.

Pluralidad de voces

«Las otras mujeres» irrumpen en el debate teórico feminista:

We do not need a few women to speak for us, we can talk for ourselves and prefer to be able to directly participate and

raise issues that concern us as women (Ana Lebrón. Mujer no académica en Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 138).¹⁶

Estas mujeres explican cómo en los feminismos del siglo xx han predominado las voces de mujeres académicas, es decir, la voz de una minoría de mujeres. Piden que el feminismo se reoriente hacia la inclusión de la pluralidad de voces que lo conformamos y que demos la palabra a quienes hemos silenciado hasta ahora.

Comparto con Judith la urgente necesidad de reconocer una pluralidad de voces para lograr una verdadera transformación social de las relaciones de género y el camino hacia la no-violencia. La «vida vivible» de la que habla debería ser un proyecto redefinido constantemente desde todas las voces. En otras palabras, se trataría de un proyecto acordado donde se mantiene el respeto al derecho a la igualdad de diferencias.

La clave está en aceptar que el feminismo del siglo xxi incluya las voces de todas las mujeres, lesbianas, gays, transexuales, bisexuales, queer y heterosexuales, de todas las edades, clase social, cultura y nivel de estudios. Los encuentros que tradicionalmente han sido organizados por grupos académicos se propone que lo sean también por no académicos. Se apuesta para que los debates incluyan, como lo han hecho ya en algunos casos, las voces de quienes más silenciadas han estado. Por ejemplo, las jornadas feministas de Córdoba en diciembre del 2000 apostaron por este planteamiento: *La reunión feminista de Córdoba arranca con un tributo a las mujeres marginadas* (*El País*, 8

16. No necesitamos una minoría de mujeres que hablen por nosotras, podemos hablar por nosotras mismas. Preferimos participar directamente y proponer a debate los temas que son importantes para todas como mujeres (traducción propia).

de diciembre del 2000). Así era el titular del periódico español tras el inicio de las jornadas feministas de Córdoba, celebradas tras un paréntesis de siete años. En el 2009 han vuelto a celebrarse unas jornadas estatales, esta vez en Granada, pero faltó esa clara referencia y orientación.

ACERCA DE LA PLURALIDAD DE VOCES Y LA IGUALDAD DE DIFERENCIAS

Durante muchos años las feministas nos preguntábamos: ¿hay una única forma de vivir la experiencia femenina? Y en la actualidad nos preguntamos: ¿alguien tiene la capacidad de decidir normativamente qué soy y cómo debo identificarme?

Muchas de las voces que siguen estando silenciadas en el siglo XXI están clamando por la definición de nuevas formas de género, y por la superación de la normatividad y la categorización que puedan limitar el proyecto de vida y lo hacen defendiendo su *igual* derecho a vivir de forma *diferente* (De Botton, et ál., 2004).

El objetivo de la igualdad de diferencias en relación con las categorías del género lo pusimos a debate en *Mujeres y Transformaciones sociales* (Beck-Gernsheim, et ál., 2001). Recojo ahora alguna de las ideas principales en relación con las categorías de género:

- (1) Dibujar un nuevo panorama de convivencia entre diferentes identidades no centrado en el desconocimiento del otro, y
- (2) aclarar los mecanismos de puesta en práctica del proceso de reformulación de normas de género.

Somos muchas las académicas que defendemos la necesidad de cuestionar los límites de las categorías de género e identitarias en general, y también buscamos formas de asumir profundamente esta apertura. Aunque la forma de producir esta apertura tiene múltiples análisis, parece cada vez más clara la necesidad de unos principios básicos sobre los que poder ejercer nuestra libertad. En otras palabras, un marco común inclusor que amplíe nuestra libertad de acción. Sin este marco, difícilmente podamos asegurar el reconocimiento radical de la pluralidad de voces ni, como señala Judith, la complejidad de géneros.

Es precisamente en el proceso de conocimiento del otro en el que las identidades se reformulan, se abren a nuevos elementos y, en definitiva, se transforman. Este cambio se realiza en el transcurso de un diálogo y en la asunción de un principio de respeto mutuo que es el que debemos asegurar. Como apunta Judith:

In the first instance, we have to ask, whose voice can be heard, or rather, through what registers of audibility do we hear the language in which anyone might speak? Given that women are still differentially excluded from the public sphere, and suffer disproportionately from illiteracy, we have to ask a prior question: through what language, or through what medium does any voice become a voice, a voice that can be heard, a voice that counts, a voice that may be able to articulate a claim, assert its power, produce a new language or, indeed, a new vocabulary for living? Does any voice manage to make a claim without first translating into the vocabularies of power?¹⁷

17. En primer lugar, debemos preguntar de quiénes son las voces que pueden ser

En los debates que mantuvimos con Judith Butler y con muchas mujeres no académicas, reflexionamos sobre todas estas complejidades y su relación con el contexto. Analizábamos hasta qué punto la causa de la opresión estaba en las identidades o en el contexto desigual que las oprime y valorábamos cuál era nuestra capacidad de transformación.

En resumen, la pluralidad de voces es clave para una teoría feminista del siglo XXI. Una de sus apuestas es la continua participación en la reformulación colectiva de los Derechos Humanos, pero habría otras formas posibles de favorecer dicha pluralidad. Por ejemplo, como se ha indicado anteriormente, multiplicando los espacios de encuentro entre mujeres, lesbianas, gays, transexuales, bisexuales, queer y heterosexuales de todas las edades, clase social, cultura y nivel de estudios. Otra podría ser incluyendo en nuestro trabajo la perspectiva de estos colectivos, cuyas aportaciones contradicen de la mejor manera una imagen del feminismo ajena a los verdaderos problemas de la mayoría de la población.

oídas o, también, mediante qué registros oímos el lenguaje de cualquier persona que hable. Dado que las mujeres son todavía excluidas de la esfera pública, y sufren de forma desproporcionada analfabetismo, debemos preguntarnos en primer lugar: ¿mediante qué lenguaje; o mediante qué medio cualquier voz puede convertirse en voz, una voz que pueda ser oída, una voz que cuente, una voz que sea capaz de articular una demanda, afirmar su poder, producir un nuevo lenguaje o, incluso, un nuevo vocabulario para vivir? ¿Hay alguna voz que consiga reclamar algo sin trasladarse primero al lenguaje del poder? (Judith Butler en la conferencia «Gender and Education. Diversity of voices», Barcelona 8 de abril del 2010, traducción propia).

CONTROVERSIAS

Diálogo: cómo y quién

Judith dice:

The task of a radical democratic theory and practice will thus be to ask what resources it must have in order to bring into the human community those humans who have not been considered part of the recognizably human, thus extending to previously disenfranchised communities the norms that sustain viable life (Beck-Gernsheim, et ál., 2003, 26).¹⁸

Frente a las propuestas comunes que seguimos trabajando, hay otros temas que solamente apuntamos y quedaron pendientes de nuevas reflexiones, quizá ya en un marco todavía más plural de debate. La pregunta clave que recojo de todos los interrogantes que fueron surgiendo y que planteo ahora a reflexión: ¿Cómo construimos este diálogo internacional desde la pluralidad de voces? Apuntaré aquí algunas de las posibles respuestas que surgieron a raíz de los encuentros y de muchos otros análisis.

Desde mi entendimiento las relaciones sociales, y con ellas el diálogo internacional que proponemos, pueden organizarse de varias formas: a) más orientadas a las pretensiones de poder o b) más orientadas a las pretensiones de validez, pero en ambos casos debe estar claro el planteamiento. Actualmente, hay estudios e investigaciones que han desarrollado

18. Esa es la tarea de una teoría y de una práctica radicales democráticas que pretenden extender las normas que sustentan una vida inteligible a comunidades previamente desarraigadas (Beck-Gernsheim, et ál., 2001 [2003]: 26).

mucho más los conceptos de pretensiones de poder y validez; han profundizado en ellos y los han integrado en otros más complejos como son las relaciones dialógicas y antidialógicas (CREA, 2006-2008; CREA, 2003-2005; Searle y Soler, 2004). Estos análisis pueden ser de gran ayuda a la hora de plantear la creación de espacios de diálogo internacional y separar las interacciones solidarias de las que no lo son.

En el próximo apartado, trataré de desarrollar brevemente esta idea a partir de dos ejemplos: el primero relacionado con la violación y el segundo con la investigación en ciencias sociales y estudios de género.

Sobre el primero: cuando hablamos de tener relaciones sexuales basadas en pretensiones de validez, significa que todas las personas que quieran tener relaciones sexuales estarán de acuerdo, no existe ninguna imposición, sino todo lo contrario, un entendimiento sobre mantener esas relaciones. Por el contrario, las relaciones basadas en las pretensiones de poder implicarían que, incluso cuando alguien dice «no», debe someterse. La violación está basada en pretensiones de poder.

El segundo ejemplo está relacionado con la forma en que construimos conocimiento en ciencias sociales y, concretamente, en estudios de género. Para ello partiré de una de las investigaciones en las que he participado, el proyecto *RTD Workaló – The creation of New occupational patterns for cultural minorities. The Gypsy case*, coordinado desde CREA, Centro Especial en Teorías y Prácticas Superadoras de Desigualdades de la Universidad de Barcelona, y financiado por el V Programa Marco de Investigación de la Comisión Europea.

La investigación, y el conocimiento que surge de ella, se puede llevar a cabo de maneras muy diferentes. En la modernidad tradicional, la investigación en ciencias sociales servía para investigar, por ejemplo, a las mujeres gitanas sin tener-

las a ellas en cuenta, como si fueran objetos de investigación. Como muchas veces se han quejado las mujeres gitanas: las y los investigadores hacen preguntas y tratan de conseguir la información que les interesa, pero estas personas interpretan sus vidas desde su propia perspectiva, su propia mirada y luego se marchan. Lo que ocurre en nuestras investigaciones es que las mujeres gitanas participan directamente en el proyecto, y lo hacen desde el principio de la investigación hasta el final. Esto significa que las mujeres gitanas están con las investigadoras haciendo conjuntamente el diseño de la investigación, los objetivos, el trabajo de campo y las conclusiones.

El primer escenario que he narrado sería la investigación tradicional basada en jerarquías académicas, donde nosotras investigamos e interpretamos lo que otras piensan. El segundo escenario está basado en pretensiones de validez, lo que significa que los pensamientos de todas las mujeres se incluyen, independientemente de su bagaje académico.

Este tipo de análisis que analizan el poder solo como parte de las relaciones humanas y no como su totalidad genera muchos cuestionamientos así como confusiones. También Judith planteó sus dudas y propuestas respecto al mismo tema. Judith decía:

There must be institutions that support me. There must be conditions of power which enable me. So that this very university, by opening up its room to «las otras mujeres», giving its «mesa redonda» to women who are non-academic to speak, this is what I would call a good use of power. It is power in the sense of what enables us, and it is even a productive use of power. It would be a mistake for feminists to think that power is only violence, or that power is only domination. As academic women, we do have the power to open up this institution, to give microphones away, to invite

people in who do not regularly come to the university, and to hand over the conversation. Even to yield power is a use of power. We should not be afraid of power. Power does not belong solely to men. It is not bad, necessarily. It can be good and it can be used, and we must not be afraid to use it. I think many women would like to think of women's studies or women's spaces as free from power, that we have nothing to do with power, that power is that men have. That is not true. We must avow the way we use power in order to use it well (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 122).¹⁹

Ante estas afirmaciones, mi respuesta no podía ser otra. De hecho estoy de acuerdo, y así lo planteé entonces y ahora. El poder no solo debe ser negativo. Otra cosa sería hablar de autores que analizan todas las relaciones humanas solo como poder y niegan que existan otras formas de relacionarse basadas, por ejemplo, en la solidaridad. Pero no vamos a entrar ahora en este debate.

19. Debe haber instituciones que me apoyen. Debe haber condiciones de poder que me capaciten. Así que en esta misma universidad, abriendo espacios a «las otras mujeres», ofreciendo esta «mesa redonda» a mujeres no-académicas para hablar, esto es lo que yo denominaría un buen uso del poder. Es poder en el sentido de que nos capacita, e incluso es un uso productivo del poder. Sería un error para las feministas pensar que el poder es solo violencia, o que poder es solo dominación. Como mujeres académicas, tenemos el poder de poder abrir esta institución, repartir micrófonos, invitar a gente que habitualmente no asiste a la universidad, y entregar la conversación. Incluso ceder el poder es un uso del poder. No deberíamos temer el poder. El poder no solo pertenece a los hombres. No es malo, necesariamente. Puede ser bueno y puede ser usado, y no debemos tener miedo a usarlo. Creo que muchas mujeres quisieran pensar en estudios de mujeres o espacios de mujeres como espacios libres de poder, que nosotras no tenemos nada que ver con el poder, que el poder es lo que tienen los hombres. Esto no es verdad. Deberíamos reconocer el modo en que usamos el poder para usarlo bien (traducción propia).

En esta misma dirección, Judith clarificaba algunos conceptos que pueden ser motivo de confusión:

I would like to say briefly something about the question of power and agency. I think that, in Spanish, «puedo» (I can) and «poder» (power) are connected. It seems to me that when Lidia says that every woman has the capacity to think and to act, we must accept this as a true. But if we say that this capacity has nothing to do with power, then I think we miss a very important political point (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 121).²⁰

Profundizar en el tipo de relaciones humanas que se dan más allá de las relaciones de poder es una tarea pendiente y necesaria para el desarrollo del feminismo desde la pluralidad de voces. Es necesario analizar las redes solidarias, su producción y mantenimiento, los colectivos que en su día a día modifican las normas impuestas y crean espacios más libres e igualitarios.

Otro de los temas que se dieron a raíz de este debate, surgió cuando Judith analizaba el uso que algunas mujeres hacen del «poder» una vez lo obtienen. Existen muchas mujeres y podrían existir muchos otros colectivos que, tras superar las barreras impuestas y conseguir un espacio y una voz, olviden su situación inicial y replanteen la realidad solo y únicamente desde su propio

20. Quisiera decir brevemente algo sobre la cuestión del poder y la agencia. Creo que, en España, «puedo» (Yo puedo) y «poder» están relacionados. Me parece a mí que cuando Lidia dice que toda mujer tiene la capacidad de pensar y actuar, debemos aceptar que esto es verdad. Pero si entendemos que esta capacidad no tiene nada que ver con el poder, entonces creo que perdemos una clave política importante (traducción propia).

contexto. Judith lo une a la responsabilidad. Conviene tenerlo en cuenta:

There is an obligation for women in privileged positions to use power well. So I would dispute the notion that power equals violence, or that power equals domination. If we allow those equations to stand, then we lose the capacity to use power well. It seems to me that when we talk about whether women can act or whether they have agency, we are always asking whether the social conditions under which they live permit a certain kind of agency or do not permit it. It is why our personal transformation is dependent on social transformation. So, whatever my individual capacity is, it makes no difference unless I am able to live in a world which allows me to realize it (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 122).²¹

Finalmente, quisiera señalar la posición de Judith Butler ante planteamientos deterministas que impedirían orientar futuros debates. Judith defiende claramente la posibilidad del cambio, la capacidad de negociar, aunque plantea una relación

21. Hay una obligación por parte de las mujeres que ocupan posiciones privilegiadas de usar bien el poder. Por lo tanto yo discutiría la idea de que poder y violencia son lo mismo, o que el poder es igual a la dominación. Si permitimos que se acepten estas ecuaciones, entonces perdemos la capacidad de usar el poder de forma correcta. A mí me parece que cuando hablamos de si las mujeres pueden actuar o si tienen agencia, estamos siempre preguntando si las condiciones sociales bajo las que viven les permiten una cierta agencia o no se la permiten. Es por esto que nuestra transformación personal es dependiente de la transformación social. Es decir, cualquiera que sea mi capacidad individual, no marca ninguna diferencia, a no ser que sea capaz de vivir en un mundo que me permita desarrollarla (traducción propia).

entre poder y libertad en la que debemos profundizar y clarificar mucho más en el futuro si nuestro objetivo es mejorar la «vida vivible» de todos los colectivos:

They are constrained but the fates haven't been determined, that is to say, they still have some freedom they still have some capacity to negotiate, to strategize, to think about what they want and how best to get it. So, there again, I would say that what we understand as their capacity to act and to think is connected intrinsically to the conditions of power within which they live. But power does not negate freedom, nor does freedom fully overcome power. They work together (Beck-Gernsheim, et ál., 2003: 123).²²

Para finalizar, regreso al inicio de este capítulo, al sentido del feminismo del siglo XXI. En palabras de Judith Butler:

The point is to struggle for those modes of recognition that ameliorate precarity and to fight against those dominant norms that expose populations to a precarity with no recourse to political agency. It is not only that we need to live in order to act, but that we have to act, and act politically, in order to secure the conditions of existence.²³

22. Están constreñidos, pero el destino no ha sido determinado, es decir, tienen todavía cierta libertad, cierta capacidad de negociar, pensar estrategias, pensar en lo que quieren y la mejor forma para conseguirlo. Así que, de nuevo, diría que lo que entendemos como su capacidad de actuar y pensar está conectado intrínsecamente a las condiciones de poder en las que viven. Pero el poder no niega la libertad, ni la libertad supera completamente el poder. Trabajan conjuntamente (traducción propia).

23. La clave es luchar por aquellas formas de reconocimiento que alivian la precariedad y luchar contra las normas dominantes que exponen a la población a

BIBLIOGRAFÍA

- AYEN, Xavi (2001): El feminismo de las marujas, *La Vanguardia*, 25 de octubre del 2001. <http://hemeroteca.lavanguardia.es/preview/2001/10/25/pagina-41/34227991/pdf.html> (último acceso, 1 de junio del 2011).
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BUTLER, Judith y PUIGVERT, Lúdia (2001): *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Barcelona.
- (2003 [2001]): *Women and Social Transformation*, Peter Lang, New York. Versión revisada y ampliada.
- BUTLER, Judith (2001 [1990]): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- (2002 [1993]): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Barcelona.
- (2006 [2004]): *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona.
- (2011): *Violencia de Estado, Guerra, Resistencia*, Colección DIXIT, Editorial Katz-CCCB.
- CREA (2003-2005): *Teorías y Sociedades Dialógicas. Nuevas transferencias ciencia-sociedad en la era del conocimiento*, Plan Nacional I+D+I, Ministerio de Ciencia y Tecnología.
- (2006-2008): *ACT-COM. Actos comunicativos y superación de las desigualdades sociales en las relaciones de género*, Plan Nacional I+D+I, Ministerio de Educación y Ciencia.

la precariedad sin recursos para una agencia política. No es solo que necesitamos vivir para actuar, sino que tenemos que actuar, y hacerlo políticamente, para poder asegurar las condiciones de la existencia (Judith Butler en la Conferencia «Gender and Education. Diversity of Voices», Barcelona, 8 de abril del 2010, traducción propia).

- DE BOTTON, Lena; SÁNCHEZ, Montse; PUIGVERT, Lúdia (2005), *The inclusion of other women. Breaking the silence through Dialogic Learning*, Springer, Dordrecht.
- DE BOTTON, Lena; PUIGVERT, Lúdia y TALEB, Fátima (2004): *El velo elegido*, El Roure Ciencia, Barcelona.
- MIGS (2006-2008): *Integration of female migrant domestic workers. Strategies for employment and civic participation*, INTI Preparatory actions, European Commission.
- SEARLE, John y SOLER, Marta (2004): *Lenguaje y Ciencias Sociales. Diálogo entre John Searle y Crea*, El Rource Ciencia, Barcelona.

PÁGINAS WEB

Yeliz Çelik; Sanchita Basu; Lucy Chebout; Lisa Thaler; Jin Haritaworn; Jen Petzen and Cengiz Barskanmaz 2011, *"I must distance myself from this racist complicity" Judith Butler turns down Berlin Pride award*, Blacklooks <http://www.blacklooks.org/2010/06/%E2%80%98i-must-distance-myself-from-this-racist-complicity-judith-butler-turns-down-berlin-pride-award/> (último acceso 1 de junio del 2011).

Zimmer, Heidingsfelder, Adler, 2010, AVIVA-Interview, <http://nohomonationalism.blogspot.com/> (último acceso 1 de junio del 2011).

JUGÁRSELA CON EL CUERPO

Entrevista con Judith Butler,
por Patrícia Soley-Beltran y Leticia Sabsay¹

Patrícia Soley-Beltran, Leticia Sabsay: Una de las objeciones más tempranas que se le hicieron a la teoría performativa de género fue considerarla inepta para la lucha contra la injusticia. Como consecuencia, se la criticó por ser políticamente irrelevante. Como bien sabes, tu pensamiento continúa siendo muy controvertido en España y en muchos otros contextos, como Francia por ejemplo. Aunque este debate tiene ya muchos años, el feminismo hegemónico persiste en hacer esta objeción y, de hecho, es uno de los argumentos más señalados de la controversia. ¿Cómo responderías a esta crítica desde la perspectiva actual? ¿Cómo te posicionas en relación con el feminismo? ¿Te consideras una feminista, una postfeminista, una feminista *queer* o quizás perteneciente a otro tipo de feminismo?

Judith Butler: En primer lugar, yo soy muy feminista y continuaré siendo una feminista hasta que las mujeres no dejen de ser desproporcionadamente pobres y analfabetas y hasta que la violencia contra las mujeres cese y se llegue a la igualdad social. Tengamos en cuenta que la teoría performativa de género es solo una parte de mi feminismo, y que mi feminismo

1. Traducción de Patrícia Soley-Beltran

es solo una parte de mi política. Creo que a veces se asocia el nombre «Butler» con la afirmación de que el feminismo es o solo puede ser la teoría performativa de género, pero esta nunca ha sido mi posición.

Aun así, la cuestión que sacáis a colación acerca de las implicaciones políticas de mi punto de vista parece estar ligada solo con la teoría performativa de género, de modo que no tengo claro exactamente cómo contestar. Si contesto de forma directa, entonces acepto los términos de la pregunta y la reducción de esa teoría a mi política feminista. Si rehúso la pregunta, parece que la evite y ¡de este modo confirmo su legitimidad! Quizás el mejor modo de contestar sea que no creo que pueda surgir una política suficiente de una frase que empieza como «soy una feminista» o «soy una feminista *queer*», puesto que mi punto de vista es que las coaliciones que se necesitan para luchar contra la injusticia deben atravesar las categorías identitarias. No creo, por ejemplo, que las alianzas fuertes sean una mera colección de identidades y tampoco creo que las identidades por ellas solas puedan orientarnos hacia temas de justicia sexual, igualdad económica, movilizaciones anti-bélicas, ni hacia las luchas contemporáneas en contra de la precarización y la privatización de la educación pública. En todas estas agrupaciones y coaliciones, la movilización política se centra en los objetivos de las políticas, no en las posiciones identitarias de quienes toman parte en ellas.

Creo que lo que estamos viendo es un ejercicio de agencia performativa que es plural, social y basada en coaliciones. Por ejemplo, cuando luchamos por los derechos de lxs trabajadorxs indocumentadxs, afirmamos esos derechos aunque no exista la base legal para esa afirmación. Y cuando la gente se reúne en público para oponerse al monopolio corporativo de la riqueza o para protestar contra la falta de vivienda, están

jugándosela con sus cuerpos e incluso llevando a cabo claramente una afirmación con sus cuerpos. A mi parecer, esto es un ejercicio de política performativa y creo que estamos viendo su poder y su importancia.

PSB-LS: ¿Cómo se relaciona tu pensamiento sobre el género con otras temáticas políticas de tu interés? Y, en un plano más teórico, ¿cómo se relaciona tu trabajo sobre la vulnerabilidad con la perspectiva performativa que has desarrollado en tus primeros trabajos?

Judith Butler: Me doy cuenta de que mis primeros trabajos, especialmente *El género en disputa*, se centraron en la agencia excluyendo casi todas las otras disposiciones o condiciones corporales. Y esto resultó así porque luchaba en contra de la idea de que las mujeres están atrapadas en roles tradicionales, o atrapadas por ideas feministas sobre lo «femenino», y que algunas personas están atrapadas dentro de la noción de «mujeres», o de «mujer». De un modo más general, y hablando llanamente, teníamos que luchar en pos de lograr más posibilidades culturales para aquellos cuya presentación de género o modos de vida en el género no encajaban con las categorías ya existentes. Gracias a la crítica de las categorías de diagnóstico psiquiátrico sabemos que frecuentemente resulta muy doloroso habitar esas categorías. Me preocupaba que, al centrarnos exclusivamente en las políticas de identidad, estuviéramos haciendo proliferar categorías normativas de identidad que harían la vida menos habitable para los *gender queer* y que la dificultarían también para aquellas personas que tenían una noción de sí mismas como habitando fuera de las categorías establecidas.

Sé que, para algunas personas, esta fue una idea estimulante, como si pudiéramos desechar completamente las categorías

establecidas. Y, para otras, esta fue una idea peligrosa puesto que creían que nosotras solo podríamos proceder políticamente en la lucha por los derechos de las mujeres con categorías estables. Supongo que repensé mi postura principalmente porque mi intención no era postular que estuviéramos tan radicalmente liberadxs de todas las categorías. Todxs estamos de diversos modos moldeadxs, formadxs y marcadxs por categorías que nunca escogemos, mediante interpelaciones, para utilizar un término althusseriano, y mediante modos de subjetivación, para utilizar un término foucaultiano. De modo que se convirtió en algo cada vez más importante para mí pensar en cómo las categorías actuaban sobre nosotrxs (en este sentido, somos vulnerables a ellas, y ellas presuponen nuestra vulnerabilidad) al mismo tiempo que actuamos dentro y en contra de estas categorías, o tratando de rehacerlas (mediante la resignificación) o desplazándolas (deteniendo completamente el proceso de resignificación).

De esta forma, por ejemplo, cuando tratamos de criticar el discurso psiquiátrico patologizador o los discursos religiosos moralizantes, es importante (a) tener en cuenta cómo hemos sido parcialmente formadxs por dichos discursos e instituciones, y (b) considerar nuestras estrategias de resistencia y transformación en base a esta formación. Lo que sigue es que no somos radicalmente libres para rechazar las formaciones culturales que tenemos sin anularnos a nosotrxs mismxs en algún sentido; pero sin embargo tenemos libertad, o nos sabemos animadxs y con capacidad de agencia cuando luchamos en contra de los efectos restrictivos o patologizadores de esas formaciones.

Supongo que estoy simplemente diciendo que nuestras luchas por la libertad y la justicia son invariablemente históricas y que nos hallamos en situaciones muy específicas, y que

la historia tiene un modo de entrar en la formación del propio sujeto. Si entonces descubrimos que podemos formarnos a nosotrxs mismxs en direcciones nuevas o diferentes es porque estamos operando en un nexo de fuerzas históricas que no funcionan de un modo completamente determinante.

PSB-LS: La noción de vulnerabilidad es el eje de tu esfuerzo actual para articular una posición ético-política que plantee una crítica radical a diferentes formas de sujeción, y en este contexto recientemente has estado trabajando sobre el pensamiento de Hannah Arendt, en el cual destaca la constitución plural de los sujetos políticos. ¿Cómo se relaciona tu perspectiva performativa con las ideas de Arendt sobre el carácter performativo de la configuración de los sujetos como políticos? ¿Cómo entiendes estas dos aproximaciones a la performatividad?

Judith Butler: Arendt nos proporciona un modo de pensar acerca de la acción plural que da lugar a una nueva realidad. En ocasiones, la teoría de la performatividad de género ha sido reducida a un modo de voluntarismo individualista. De modo que Arendt ofrece una forma específicamente política y plural de acción performativa que derrota con eficacia a la acusación de voluntarismo.

También nos ofrece un modo de pensar acerca de los que no tienen hogar y los que no tienen estado, los que no tienen derechos ni reconocimiento dentro de los órdenes políticos establecidos. Arendt insiste en que todos tienen «el derecho a tener derechos» y esto se ejercita de un modo efectivo (o se realiza performativamente) precisamente cuando las personas se reúnen en la calle sin el derecho a hacerlo y ejercitan ese derecho a pesar de todo, o cuando personas sin vivienda ocupan edificios vacíos y, mediante su propia acción, recla-

man el derecho al alojamiento. Estos son derechos básicos que, cuando son negados, solo pueden reclamarse mediante acciones performativas que los hacen realidad de forma eficaz. Estas son acciones que denuncian las condiciones de privación y buscan modos de actuar que articulen los derechos que precisamente no les confiere la ley o la autoridad existente. Para Arendt, este tipo de acciones son políticas e incluso «republicanas» en el sentido clásico. Pero en estas formulaciones yo veo también una justificación para un anarquismo provisional.

Quiero sugerir que la vulnerabilidad corporal presupone un mundo social en el que —como cuerpos— somos vulnerables a los demás y a las instituciones, y que esta vulnerabilidad constituye un aspecto de la modalidad social en la que los cuerpos persisten. Y añadiría que la cuestión de mi vulnerabilidad o la vuestra nos implica en un problema político más amplio de igualdad y desigualdad, puesto que la vulnerabilidad puede ser proyectada y negada (categorías psicológicas), pero también explotada y manipulada con el fin de producir desigualdad. Es a esto a lo que se refiere la desigual distribución de la vulnerabilidad.

En este sentido, la vulnerabilidad constituye un aspecto de la modalidad política del cuerpo. Sugeriría que la vulnerabilidad de unx con respecto al otrx, es decir, incluso cuando se la concibe como recíproca, es una dimensión precontractual de nuestras relaciones sociales. Esto también significa que, a cierto nivel, esta noción de vulnerabilidad desafía aquella lógica instrumental que afirma que solo protegeré mi propia vulnerabilidad si tú me proteges (y donde la política se convierte en una especie de contrato o cálculo). De hecho, esta vulnerabilidad constituye las condiciones de socialidad y de vida política que no pueden estipularse contractualmente, y cuya negación y posibilidad de manipulación constituye un esfuerzo para destruir o gestionar una condición de igualdad.

Puede que parezca que este último enunciado implique un sujeto que asigna la vulnerabilidad de un modo diferencial o desigual, pero esto no es necesariamente así. Estos modos de asignación e incluso de desautorización pueden construirse como racionalidades y estrategias institucionales. Así, los esfuerzos para desafiar y rebatir estas cuestiones —algo que ocurre casi siempre bajo el nombre de «precariedad»— se dirigen no solo a los individuos que hacen política, sino también a las formas de racionalidad, representación y estrategias que forman e informan esta condición. Y lo hacen precisamente haciendo y rehaciendo ciertos tipos de sujetos, lo que también significa que ciertos tipos de seres no se constituyen como sujetos, es decir, que no logran constituirse en absoluto.

El modo en que esto funciona no siempre presupone un marco diádico: una persona o grupo le hace algo a otra. En aquellas ocasiones en las que hay grupos que no aparecen o que no cuentan, y cuyos cuerpos no importan, las formas institucionalizadas de obliteración no pueden ser descritas recurriendo a la categoría del sujeto. Estos quizás no surjan como un sujeto, pero sí emergen, de modos plurales, como alianzas de cuerpos. Esto es un modo particular de agencia política que no pertenece ni a los individuos ni a los colectivos organizados. Es la modalidad pública en la que los desposeídos articulan y hacen realidad una persistente existencia corporal y reclaman su valor y su poder.

PSB-LS: En ocasiones tus ideas sobre la vulnerabilidad han sido adoptadas por lxs teóricxs de la ética de los cuidados, pero, mientras que la teoría normativa de la ética de los cuidados tiende a apoyarse en una noción fija e indiscutida del «sujeto vulnerable», tu perspectiva parte de lo que has denominado una «ontología social», la cual apela a la dimensión constituti-

vamente política de la vulnerabilidad y la subjetivación. Por lo tanto, ¿cómo entiendes estas lecturas de tu pensamiento?

Judith Butler: Creo que he estado trabajando para desarrollar una idea de la interdependencia que sin duda resuena con algunas posiciones que abogan por una ética del cuidado. Por ejemplo, creo que deben entenderse los cuerpos como socialmente vinculados unos con otros, y esto se convierte en la base para nuestras reivindicaciones, por ejemplo, de nuestro deber como sociedad de proporcionar vivienda justa y equitativa, modos de distribución de comida, empleo y protección contra la violencia. De hecho, se nos «apela» a hacer esto por los demás, y esta «apelación» configura nuestro vínculo social y nuestra responsabilidad ética.

Sin embargo, en algunas versiones de la ética del cuidado, se trata a una población como «vulnerable» y esto se convierte en la ocasión para desarrollar una política paternalista en la que los menos vulnerables «cuidan» a los más vulnerables. Me da la impresión de que esta podría ser quizás una postura cristiana, potencialmente misionera; o una postura que acaba ratificando formas de paternalismo político antes que a la democracia radical. Me interesa mostrar que incluso como criaturas vulnerables, precarias, también somos capaces de agencia y de acción, y esta es la razón por la que la performatividad puede y debe surgir en medio de la precariedad. De modo que cualquier lectura de la vulnerabilidad en mi trabajo debería aceptar esas formas de acción plural que buscan hacer realidad una nueva situación histórica. Me opondría a una ética del cuidado que afirmara únicamente las formas paternas de acción, puesto que estoy a favor de encontrar formas colectivas de acción que surjan para contrarrestar las propias jerarquías que el paternalismo apoya.

Además, me parece que en muchas ocasiones la politización comienza con una sensación de injuria y de indignación, y que no podemos comprender los modos de resistencia y el surgimiento de movimientos sociales creativos y transformadores a menos que podamos comprender cómo el poder se inmiscuye en nosotrxs, cómo nos afecta, pero también cómo nos moviliza y nos anima. De modo que tenemos que prestar atención a la relación entre la opresión y la agencia, pues a veces tenemos la capacidad de actuar en medio de una lucha (con la policía) y se nos puede herir al mismo tiempo que somos poderosxs. A veces mudamos de formas de sufrimiento a formas de agencia. Pero incluso en los modos de agencia, no nos convertimos en «inmunes» —ese ideal es muy peligroso por sus propias razones— lo que se hace evidente en las formas feroces de nacionalismo militar, en las cuales ser «inmune» se convierte en el (fantasmático) objetivo final.

PSB-LS: ¿Cómo se articula esta noción de «ontología social» con la distinción que marcas entre precariedad y precaridad?²

Judith Butler: Mi argumento es que realmente no hay situación «ontológica» que no esté articulada en el ámbito de lo social y lo político. La cuestión no es que las personas seamos existencialmente precarias, sino solo que si queremos comprender los modos en los que somos precarias (y siempre somos precarias en varios modos específicos), entonces tenemos que seguirle la pista a las articulaciones sociales y políticas específicas de la precaridad. De un modo más general, podríamos decir que todo

2. La distinción se plantea en inglés entre «precariousness» y «precarity», la cual no tiene paralelo en castellano. N. de la T.

el mundo es precario, pero sería una aseveración vacía de contenido puesto que, en cuanto tratamos de comprender qué significa esto, nos embarcamos en una situación histórica específica de exposición, privación, inseguridad, desechabilidad, etc.

PSB-LS: La reflexión sobre los «cuerpos» siempre ha estado presente en tu trabajo. En esta línea, en tus últimas intervenciones has vuelto al cuerpo para reflexionar sobre la política de la calle a la luz de las recientes movilizaciones masivas que han tenido lugar en diferentes lugares del mundo —desde la «Primavera árabe» hasta las manifestaciones de Grecia o la ocupación de Wall Street, por nombrar solo algunas—. En dichas intervenciones has retomado ideas arendtianas para pensar acerca del «aparecer» de los cuerpos en el espacio público. ¿Cómo dialoga esta visión arendtiana sobre los cuerpos y lo político con tu trabajo anterior sobre la configuración de los cuerpos generizados y sexualizados?

Judith Butler: Sí, he escogido a Arendt para pensar acerca de las formas plurales de acción, pero también la he criticado por no tener una noción del cuerpo adecuada o suficientemente poderosa. Para ella, la acción del cuerpo está tipificada por el discurso público. Pero el cuerpo reproductivo, el cuerpo del género y el cuerpo sexuado quedan relegados a la esfera privada y pre-política. Mi idea es que para ella el ámbito de la precaridad, de la reproducción de las necesidades materiales y de la producción y redistribución de las diferencias de género son todos ámbitos «privados» de la vida y, hasta cierto punto, «pasivos». Así, por ejemplo, para ella el género nos viene «dado» con anterioridad y no hay modo de hacerlo o rehacerlo.

Yo estoy en franco desacuerdo con este punto de vista. Así que ahora mi reto es pensar acerca del modo en que los cuer-

pos en alianza hacen sus reivindicaciones, lo cual no siempre sucede mediante la vocalización o el habla, pues esas reivindicaciones pueden llevarse a cabo por medio de reuniones o movilizaciones conjuntas en el dominio público o incluso rompiendo las rígidas distinciones entre la vida pública y la privada. Además, creo que la performatividad política surge de otra noción de la vida corporal, una vida que es vulnerable, interdependiente, pero también agencial.

PSB-LS: Para ir cerrando este intercambio, quisiéramos apuntar por último a una dimensión quizás reflexiva, o incluso auto-reflexiva, de la relación con tu trabajo. La traducción cultural de teorías conlleva un complejo intercambio y una conversación potencialmente enriquecedora. ¿El diálogo con los diferentes entornos culturales en los que tu trabajo ha sido publicado —en particular con el ámbito de habla hispana— ha influenciado tu pensamiento? Y si es así, ¿de qué modo?

Judith Butler: Es cierto que en el plano de las teorías hay diferentes husos horarios y es difícil saber en qué momento de la historia de cada debate entra el propio trabajo. Así que he comprendido que mi trabajo se ha sumado a algunas tensiones entre la teoría feminista y la teoría *queer* en España, y que a menudo esto se ha enmarcado como una división generacional. Sé que hay posturas muy importantes acerca de la diferencia sexual que han resultado cruciales en la teoría feminista en Francia, España e Italia, por ejemplo. Y no siempre es la misma versión de la diferencia sexual la que está en litigio.

Ciertamente, he aprendido de ustedes dos. Patrícia, tú me has hecho darme cuenta de cómo el tipo de trabajo sobre performatividad y transexualidad que llevas a cabo desafía los paradigmas sociológicos existentes en España. Y Leticia, tú

me has desafiado a repensar la estrategia de la «resignificación», ya que corre el riesgo de meramente volver a instaurar modos de poder dominantes. Elvira Burgos me ha ayudado a comprender la postura de la teoría de la diferencia sexual, y también ha entablado una conversación con mi trabajo sobre «lo que cuenta como una vida» de un modo muy claro e interesante. También, me ha interesado observar cómo mi pensamiento puede ayudar a aquellas personas que tratan de despatologizar la transexualidad en España y cómo puede resonar con algunas de las más importantes acciones públicas de los últimos meses. Asimismo me ha retado a repensar parte de mi trabajo sobre la precariedad el grupo de Precarias a la Deriva.

Cuando visité la Universidad Complutense se me hizo ver de nuevo lo muy importante que es para algunas feministas mantener la primacía y la especificidad de la opresión de las mujeres, mientras que yo estoy más interesada en entrelazar marcos de subyugación y de resistencia. Percibo que eso es una diferencia importante. No significa que una escuela sea feminista y la otra no. Solo significa que el feminismo es un campo de debate que conlleva encuentros culturales complejos y que exige una paciente labor de traducción.

PSB-LS: El impacto internacional e interdisciplinario de tu pensamiento, así como la amplia expansión de la teoría queer ha dado lugar a un fenómeno que podríamos denominar «Butlermanía». ¿Cómo te hace sentir esto?

Judith Butler: Bueno, creo que este fenómeno en concreto no tiene mucho que ver conmigo como persona real. Así que, en general, dejo que mi nombre propio tenga una vida diferente de la que yo, de hecho, vivo.

Pablo Pérez Navarro es doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna y autor de *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad* (Egales, 2008). También ha publicado diversos artículos y contribuciones a obras colectivas entre las que destacan *Teoría Queer. Políticas maricas, trans, mestizas* (Egales, 2005) y *Conjunciones. Derrida y Compañía* (Dykinson, 2007). Actualmente disfruta de una beca postdoctoral en la Universidad Carlos III de Madrid.

Patricia Soley-Beltran es doctora en Sociología del Género por la Universidad de Edimburgo y miembro honoraria del departamento de Sociología de la misma universidad. Docente e investigadora en Teoría del género y Sociología del cuerpo en diversas universidades españolas, entre sus publicaciones cabe destacar *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler* (Bellaterra, 2009) y «“Having Words For Everything”. Institutionalising Gender Migration In Spain (1998-2008)», 2011, *Sexualities*, 14: 3 (con Gerard Coll-Planas). También trabajó como modelo, actriz y presentadora de televisión entre 1979-1989.

Elvira Burgos Díaz es doctora en Filosofía y profesora titular de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Docente e investigadora en el ámbito de las teorías feministas y de la filosofía del cuerpo, entre sus publicaciones cabe destacar: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* (Madrid, Antonio Machado Libros, 2008), «Identidades de género: una mirada feminista», en Rafael Lorenzo Alquézar y Rubén Benedicto Rodríguez (coords.), *Educación cívica. Democracia y cuestiones de género* (Barcelona, Icaria, 2010).

Leticia Sabsay es doctora por la Universitat de València e Investigadora Asociada de la Open University (Reino Unido). Ha sido Profesora Adjunta de Comunicación en la Universidad de Buenos Aires y actualmente es miembro del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la misma universidad y del Centre for Citizenship, Identities and Governance (OU). Es autora de *Dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler* (Premio Carmen de Burgos, 2007), *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación* (Cátedra, 2009) y *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía* (Paidós, 2011).

Jesús González Fisac es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesor asociado de la sección de Filosofía de la Universidad de Cádiz. Es miembro de los grupos de investigación «El problema de la alteridad en el mundo actual», de la UCA, y «Metafísica, Crítica y Política», de la UCM. Ha impartido dos cursos sobre Butler y la performatividad (UCM, 2010) y Butler y la política del género (UCA, 2011).

Lidia Puigvert es doctora en Sociología y profesora de la Universidad de Barcelona. Ha sido investigadora principal de varios proyectos I+D en el ámbito de la perspectiva de género. Entre sus publicaciones cabe destacar *Women and Social transformations*, 2003 (con Elisabeth Beck-Gernsheim y Judith Butler) y entre sus artículos en revistas de impacto: R. Valls, L. Puigvert y E. Duque (2008), «Gender Violence amongst teenagers: socialization and prevention», en *Violence against Women* 14: 7.