

CS

Judith Butler, su filosofía a debate

María Luisa Femenías, Virginia Cano y Paula Torricella
(compiladoras)

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Judith Butler, su filosofía a debate



Ana Amor, *Juego de damas,* acrílico sobre tela, 2000, 1 x 1 m. Se tomó un detalle del mismo para ilustrar la tapa.

COLECCIÓN SABERES CS

Judith Butler, su filosofía a debate

María Luisa Femenías, Virginia Cano y Paula Torricella (compiladoras)

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Hugo Trinchero

Secretaria Académica
Graciela Morgade

Secretaria de Supervisión Administrativa
Marcela Lamelza

Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Alejandro Valitutti

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretario de Posgrado
Pablo Ciccolella

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones
Rubén Mario Calmels

Subsecretario de Publicaciones
Matías Cordo

Consejo Editor
Amanda Toubes
Lidia Nacuzzi
Susana Cella
Myriam Feldfeber
Silvia Delfino
Diego Villarroel
Germán Delgado
Sergio Castelo

Directora de Imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofia y Letras
Colección Saberes

Edición: Liliana Cometta
Diseño de tapa e interior: Magali Canale y Fernando Lendoiro
Imagen de tapa: Ana Amor, *Juego de damas*, acrílico sobre tela, 2000, 1 x 1 m.

Judith Butler, su filosofía a debate / María Luisa Femenias; Virginia Cano; Paula Torricella; compilado por María Luisa Femenias; Virginia Cano; Paula Torricella. - 1a ed. - Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013.
266 p. ; 20x14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-3617-03-4

1. Filosofía. I. Cano, Virginia II. Torricella, Paula III. Femenias, María Luisa, comp. IV. Cano, Virginia, comp. V. Torricella, Paula, comp.
CDD 190

ISBN: 978-987-3617-03-4

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2013

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 4432-0606, int. 213 – editor@filo.uba.ar

Prólogo

María Luisa Femenías

En los últimos años, la incidencia de la producción de Judith Butler en nuestro medio ha sido realmente significativa. Cuando hace mucho tiempo me interesé por lo que interpreté como una posición nominalista radical –la de Judith Butler en su primer artículo de *Gender Trouble*– y comencé a trabajar el texto en inglés, nunca pensé que esa obra críptica y compleja alcanzaría la difusión que hoy tiene. Así, en el ahora lejano 1995, enfrenté *Gender Trouble* y algunos pocos artículos publicados en revistas académicas, a la luz de la pregunta filosófica (más precisamente ontológica), sobre los límites y posibilidades de un nominalismo radical. Más aún, un nominalismo que desconocía incluso el "dato" biológico más básico: la identificación de los seres humanos, *qua* humanos y *qua* sexuados, como cuerpos biológicos. Han pasado muchos años y ya en el siglo XXI, esa deconstrucción inicial de Butler fue desmontando sistemáticamente cada uno de los preconceptos y fundamentos sobre los que se erige habitualmente la filosofía de Occidente, bajo el signo paradojal de un "fundamento" que no reconoce fundamento alguno y, por lo tanto, que insta a un hacer y deshacer constantes; de ahí sus desplazamientos, sus múltiples "contradicciones". Pero, ¿son realmente eso?

La amplia difusión que en ciertos círculos locales alcanzó su pensamiento generó una "ola" de adhesiones casi incondicionales, por un lado, y una reacia mirada, por otro. Así, en un principio, la academia se mostró cauta y aun reticente a incluir su obra en los debates filosóficos, más allá de ciertos apartados referidos, por ejemplo, al problema de la identidad sexual, con presencia en escasos seminarios casi a modo de excepción, hasta hace muy pocos años. Tanto el pensamiento de tinte marxista como el liberal y la crítica filosófica tradicional han cuestionado, desde sus diversos ángulos, la lectura filosófica que hace Butler y han puesto de manifiesto numerosos problemas teóricos de diverso rango y densidad. Desde sus reinterpretaciones de la filosofía de Sartre y de Beauvoir, pasando por diversas herencias del materialismo histórico y del feminismo anglosajón de los setenta, Judith Butler desafía toda interpretación tradicional en aras de desnaturalizar *topos* y miradas filosóficas. En todos los casos, se distancia teóricamente de sus antepasados y colaterales filósofxs, rescatando para sí un número reducido de nombres, corrientes de pensamiento y libros seminales. Entre todos ellos, se destaca una desafiante lectura de Hegel, de Nietzsche, del existencialismo en general y de algunxs "posmodernxs" y "feministas" escogidos, cuyos dichos utiliza en sus propias obras de modo libre y siempre transgresivo. Claramente Butler no hace exégesis sino hermenéutica, y como hermeneuta de problemas –no de teóricos– presenta a sus lectorxs posiciones propias. En efecto, postula nuevas lecturas y abre posibilidades para trascenderlas, legitimando lugares provisorios de sutura genealógica. Por eso, el diálogo amplio y singular que Butler entabla con lxs filósofxs y con la historia de la filosofía desafía los límites temáticos a los que se la quiere a veces circunscribir.

Tradicionalmente, sus aportes cobraron relevancia centrados en la noción de performatividad de género. Pero, ¿qué es la performatividad según Judith Butler? ¿Se trata

de una categoría homogénea y estable? ¿Es una noción que cambia y se modifica en los sucesivos trabajos teóricos de esta autora? Esas y otras preguntas se presentan ante quien quiera articular su trabajo. Y quizá nuestro error principal al leerla sea creer que es necesario articularla: Butler parece rechazar *ex profeso* la noción de sistema, por tanto la búsqueda de un todo coherente en sus obras es un exceso que hay que abandonar. Por el contrario, analizar algunas de sus concepciones básicas, rastrear en algunas líneas críticas presentes en todas sus obras, identificar giros y tropos, indicar cuáles son sus variaciones y cómo articulan con algunas otras reflexiones en torno a situaciones político-sociales y a la acción de ciertos grupos y comunidades sea el mejor modo de recorrer su obra.

Como bien lo ponen de manifiesto sus últimos escritos, sus intereses, si primeramente estuvieron centrados en cuestiones vinculadas al sexo-género y a los reclamos sellados en la teoría *queer*, en tiempos mucho más recientes ampliaron su horizonte a problemas centrados en la violencia y no solo la de sexo-género. Sus obras más recientes inauguran la pregunta por la violencia entre las naciones, la deudora de la diversidad religiosa, los ejercicios del poder de ciertos grupos y el sometimiento que esto implica para otros, como marco general de la posibilidad de sus vidas, el dolor y el *racconto* de sí, como balance y ética de la propia vida. En algunos de esos escritos –entre los que hay numerosos artículos periodísticos, en un lenguaje llano– abreva en fuentes del pensamiento judío en un examen cuidadoso de la situación histórica, social y política de "los judíos" en el mundo y en el Estado de Israel: así Butler vuelve al problema de la "identidad" pero desde otro punto de mira. Ya no se centra en la identidad sexual binaria para descomponerla, sino en la identidad religioso-cultural que identifica en su abordaje de la cuestión judeo-palestina, el problema de la franja de Gaza, la ideología del sionismo y el conjunto de valores que rescata como propiamente judíos,

a la luz de una nueva lectura crítica, desplazada del eje de sexo-género, pero no ajena a la metodología descentrada y deconstructivista, de que ha hecho gala en otras obras.

Los artículos que conforman esta compilación no tienen pretensiones de exhaustividad. En un sentido, emprenden el examen y análisis de ciertas raíces conceptuales de la obra de Butler, sus afluentes más evidentes, sus interlocutores ocultos, sus propias tribulaciones teóricas, ciertas opacidades que invitan a la interpretación –siempre provisoria– con el interés general de realizar una suerte de análisis *positivo y propositivo* –en palabras de Abellón– de la obra de la filósofa estadounidense. Es decir, la intención primaria de los artículos es realizar un examen teórico-crítico comparativo que enfatice las cercanías conceptuales, los distanciamientos, los sincretismos y las propuestas positivas de la filósofa, con el fin de establecer una suerte de red que vincule los "parecidos de familia" entre quienes confluyen desde diferentes presupuestos, épocas e intereses filosóficos en su obra, tal como la conocemos hasta ahora.

En otro sentido, constituye un ejercicio académico que quiere dar cuenta de la labor desarrollada por dos equipos de investigación dirigidos por mí; uno radicado en el Departamento de Filosofía y el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y el otro radicado en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGe) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Unir la labor de dos equipos diferentes, con orígenes y perfiles también diferentes, vinculados a dos universidades cuyos modos de vinculación con sus comunidades son también diversos constituyó un desafío del que el primer resultado interesante fue una jornada realizada el 15 de octubre de 2012, en la sede que la Casa de Posgrado de la Universidad Nacional de la Plata tiene en la ciudad de Buenos Aires. Esta actividad se

denominó "Primer Coloquio Butler, su filosofía a debate", y fue inaugurada por la Dra. Nora Domínguez, directora del IIEGe-UBA, y por mí misma en tanto directora del CINIG-UNLP, bajo el auspicio de ambas instituciones.

Presentamos en esta compilación los trabajos discutidos en ese Coloquio, organizados en tres secciones. La primera, denominada "Sujetos en la encrucijada política" incluye, en primer término, el trabajo de Malena Nijensohn, titulado "Sujetos sin sustancia. De la crítica a la metafísica de la sustancia de Nietzsche a la producción de subjetividades sexo-generizadas de Butler". El trabajo de Nijensohn se propone reflexionar acerca del legado de la filosofía de Friedrich Nietzsche en los desarrollos de Judith Butler. La autora considera que para elucidar el planteo de Butler en torno a los procesos de producción de subjetividades sexo-generizadas es necesario examinar la crítica del filósofo alemán a la metafísica de la sustancia, ya que ofrece un marco general de análisis para deconstruir la noción de sujeto sustancial y que, por tanto, se revela como uno de los pilares sobre los que Butler asienta sus tesis sobre la construcción de subjetividades sexo-generizadas no-binarias. Para ello, Nijensohn examina, en primer lugar, la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia y, en segundo lugar, revisa algunos de los planteos de Butler, a la luz del marco ontológico conceptualizado por el filósofo alemán. Por último, se detiene brevemente en la noción nietzscheana de la *Wille zur Macht* ("voluntad de poder") para reformular las conceptualizaciones butlerianas acerca del problema del sujeto en la resistencia.

El segundo trabajo de esta sección es de Mariana Smaldone, y lleva por título "Homosexualidad y reconocimiento: antecedentes beauvoirianos en las reformulaciones de Butler". La autora se propone elucidar el antecedente del pensamiento beauvoiriano en la teoría de Judith Butler, centrándose en el problema del reconocimiento del o de la homosexual y la consiguiente función de la heterosexualidad coercitiva. A

diferencia de Beauvoir, quien sostiene que el drama se juega en el ámbito del no reconocimiento de la mujer como sujeto, para Butler el dilema se basa en la noción misma de "sujeto". En el planteo beauvoiriano, no hay un sujeto que elige el género sino un camino hacia la liberación –según la interpretación de Smaldone– en términos masculinos. No obstante, al reformular el problema del reconocimiento en torno a la cuestión lesbiana, tanto Butler como Beauvoir coinciden en desnaturalizar la heterosexualidad normativa o coercitiva, al tiempo que buscan configurar otros horizontes de reconocimiento. Así, centrándose en el capítulo "La lesbienne" de *Le deuxième sexe*, Smaldone concluye que pueden explicitarse puntos de encuentro entre ambas filósofas.

Dentro de la misma sección, el trabajo de Pamela Abellón, titulado "La estructura dilemática del pensamiento de Judith Butler. Materialidad corporal y agencia política" tiene como objetivo poner de manifiesto la estructura dilemática de la argumentación de Judith Butler respecto de los problemas de la materialidad corporal y de la agencia. Para esta autora, a pesar de sus esfuerzos por distanciarse de los dos modelos tradicionales de la construcción del género (el modelo naturaleza/cultura y el constructivismo lingüístico radical), Butler acaba incurriendo en posiciones dilemáticas similares a las que le objeta a tales paradigmas. Particularmente, Abellón sostiene que las paradojas corporales en las que incide son el hiperconstructivismo lingüístico y el dualismo ontológico *more* kantiano. Respecto de la paradojas agenciales, considera que la concepción inmanentista-lingüística de la agencia y la agencia propositiva e intencional juegan doblemente en la propuesta de Butler. En base a esto, su obra presenta una estructura dilemática que no intenta resolver tal dilema sino, en todo caso y por usar palabras de Rosi Braidotti, caminar en el filo de la paradoja.

Cierra esta primera sección, el trabajo de Magdalena Marisa Napoli, titulado "Estado, poder y lenguaje: la crítica de

Butler a MacKinnon". Su objetivo es mostrar las rupturas que se producen entre el pensamiento de Butler y el de Catharine MacKinnon, evaluando, al mismo tiempo, la pertinencia de las críticas que le efectúa Butler. En tal sentido, la hipótesis que le interesa desarrollar subraya que lo que realmente distingue a las autoras es el interés que cada una manifiesta respecto de la cuestión del Estado. Mientras que el objetivo que persigue MacKinnon tiene que ver con la intervención directa sobre las leyes que permitan mejorar la calidad de vida de las mujeres, el objetivo de Butler es, a juicio de la autora, fundamentalmente crítico-filosófico-especulativo.

La segunda sección de esta obra, se titula "La teoría y sus diálogos" y tiene su inicio en el trabajo de Mariana de Santibañes, titulado "Complementariedades inesperadas entre Judith Butler y Seyla Benhabib: hacia la articulación de una teoría política feminista crítica". Según de Santibañes, el debate en el interior de la teoría feminista en torno a la identidad y el sujeto político, queda polarizado durante la década de los noventa con la irrupción de las propuestas posmodernas. Esta problematización encuentra una de sus primeras expresiones en *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange* (1995). Una revisión crítica de la obra permite exponer –a juicio de de Santibañes– los principales puntos de divergencia entre la posición de Judith Butler y la de Seyla Benhabib. Quedan en evidencia también los forcejeos teóricos que hacen una y la otra para, en definitiva, responder al nuevo clima de época. Habiendo transcurrido más de veinte años de aquel primer *Debate de Filadelfia*, nuestra autora identifica cuáles son las problemáticas que han sobrevivido a esa disputa, abriendo así el panorama hacia las nuevas discusiones que el feminismo –entendido como movimiento social en lucha– debe a su juicio darse hoy en el contexto de la era global.

El segundo artículo de esta segunda sección tiene como autora a Magdalena de Santo, y se titula "Un recorrido posible

por la *performance* butleriana". En él, su autora explora las diferentes dimensiones teatrales en las que se desenvuelve la idea butleriana de performatividad de género. Por ello, distingue la *performance* de la performatividad de cuño derrideano, para finalmente indagar cómo, dentro del plano exclusivamente dramático, Butler puede criticar las tesis sustancialistas de género. En el mismo sentido, De Santo propone leer la concepción de género de la filósofa estadounidense como un fenómeno social no reductible a las intenciones singulares de los actores sociales. Finalmente, la autora muestra que, en la obra de Butler, la *performance* tiene como telón de fondo un tipo de militancia específicamente contextualizada en los EE.UU. de los años ochenta, cuando se utilizaba la actuación como estrategia de visibilización y de resistencia política.

El siguiente artículo, que cierra esta sección, tiene como autor a Camilo Retana con el título de "Los cuerpos virtuosos: Butler, Foucault y el cuerpo como herramienta de la crítica". El trabajo analiza la compleja influencia foucaultiana en la concepción butleriana de cuerpo. Fundamentalmente, a nuestro autor le interesa destacar dos aspectos: por un lado, la inscripción del problema del cuerpo en el ámbito más general del sujeto y, por otro, la tesis de que los cuerpos estilizados pueden desplegar un *ethos* cuestionador, tanto de orden político como ontológico. El análisis de un conjunto de textos en los que Butler lee a Foucault, incluidos sus últimos seminarios, contribuye, según Retana, a conformar la visión butleriana del cuerpo. Junto a ello, Retana advierte sobre el intento butleriano de trazar el recorrido teórico que se revela vigente en un lugar epistémico, que no es una simple superficie de inscripción de los poderes, sino un espacio rico en posibilidades críticas.

La tercera y última sección de este libro lleva por título "La fuerza de los contextos" y se inicia con un trabajo de Paula Torricella, titulado "Reflexiones en torno a la recepción de una obra". El artículo explora distintas polémicas

vinculadas a la recepción, en nuestro medio, de la obra de Judith Butler; en particular aquellas generadas por su estilo retórico, su pertenencia al mundo académico y su nacionalidad. Según concluye la autora, estas son las dimensiones que más fuertemente han influido en la recepción de las ideas butlerianas, y son precisamente las que condicionan el diálogo con sus formulaciones teóricas. Torricella se detiene también en los modos en que las revistas argentinas *Feminaria* y *Mora* recepcionan y difunden la obra de Butler a partir de la década del noventa; singularmente en diálogo con Beauvoir en ocasión de cumplirse cincuenta años de *El segundo sexo* y diez años de *El género en disputa*.

Por su parte, Rolando Casale y Cecilia Chiacchio, son autores de "Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Butler", segundo artículo de esta tercera sección. El texto parte del reconocimiento de que las interpretaciones tradicionales de Antígona giran en torno a la oposición entre sus dos personajes principales –Antígona y Creonte– bajo el supuesto de que la primera expresa los intereses de las leyes divinas involucradas en el sostenimiento del hogar y la familia y el segundo expresa los intereses del Estado y la esfera pública, es decir, las leyes humanas. Sin embargo, los autores, con sagacidad, se preguntan ¿dónde se encuentra la originalidad de la lectura de Butler? Por un lado, difícilmente la autoridad de Creonte pueda sostenerse sobre la defensa de las leyes del Estado, y la Antígona, como una representante adecuada de un modelo familiar, tal como la mayoría de las interpretaciones sostiene, la de Hegel, por ejemplo. La lectura que hacen Casale y Chiacchio del texto de Butler les permite sostener que gran parte de su originalidad consiste en haber mostrado con perspicacia que lo más importante que hace Antígona es no asentir haber llevado a cabo el acto de enterramiento del hermano. Las palabras que hace llover Antígona sobre el orden público nacen de un lugar de enunciación que de antemano estaba excluido y sin

embargo –como subrayan los autores– son esas palabras las que precisamente generan los efectos desestabilizadores del orden político vigente.

En tercer lugar, Ariel Martínez, autor de "El grano de arena en el centro de la perla" trabaja sobre *Mecanismos psíquicos del poder*. Nuestro autor muestra que el libro puede ser leído como el conjunto de esfuerzos de Butler para articular, en torno a la formación del sujeto, recursos conceptuales provenientes tanto del pensamiento foucaultiano como de la teoría psicoanalítica. A partir de su preocupación respecto a la forma psíquica que asume el poder, Martínez remarca el modo en que la autora recurre al concepto de identificación, especialmente a la identificación melancólica como vía para explicar, en clave foucaultiana, los anudamientos entre la formación del sujeto y la interiorización de la norma. Se muestra el modo en que la modelización butleriana de los conceptos freudianos, para otorgar densidad psíquica a la categoría foucaultiana de sujeto, se encuentra impregnado de lecturas de psicoanalistas posfreudianos como J. Lacan, P. Aulagnier, J. Benjamin, entre otros. Así, el artículo postula la emergencia, en ese contexto, de la identificación como el mecanismo psíquico por excelencia que utiliza del poder. Por último, Martínez pone de relieve los inconvenientes de tal recurso, ya que la identificación, tal como la entiende Butler, enfatiza al sujeto como sitio donde se lleva a cabo la reiteración y, por tanto, la persistencia de las condiciones de poder, obturando así la posibilidad de pensar otros espacios psíquicos más allá de la norma. De este modo, el padre del psicoanálisis parece ser, según el autor, un modelo identificatorio ineludible para Judith Butler.

Por último, Virginia Cano, con "Dar cuenta de nosotrxs mismxs: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault", cierra tanto el tercer apartado como la compilación. El objetivo de este escrito consiste en explorar el "diálogo" entre Butler y Foucault a propósito de la crítica. Para ello, Cano

muestra cuáles son los análisis que cada autor propone de esta práctica de (auto)subjetivación, para así poder interrogar y problematizar al sujeto de esa crítica y poner en el centro de la escena (y de la disputa) a la primera persona del plural, el "nosotrxs". ¿Es posible dar cuenta de nosotrxs mismxs sin traspasar las fronteras del yo singular? Más aún, ¿es posible dar cuenta de mí misma sin dar cuenta de lxs otrxs, e incluso de un "nosotrxs" que hace extasiar a la primera persona en la modalidad del plural? ¿Qué hacemos cuando damos cuenta de nosotrxs mismxs o cuando nos autocriticamos? ¿Acaso este ejercicio de autonarración no es siempre un acto reflexivo y estático a la vez? Estas son algunas de las preguntas que el texto de Cano pone a rodar.

En suma, los artículos de esta compilación abordan los desafíos de un pensamiento innovador, que cada vez más deja oír su voz en los espacios hispanohablantes. En general, sus textos son considerados portadores de conceptos y argumentaciones densos cuando no insuficientes o falaces, que exigen del lector/x un gran esfuerzo de comprensión. A pesar de ello, su obra se difunde, se discute, se relee y se incorpora poco a poco a programas académicos y de difusión en general. Quizá lo que contribuye a esa expansión sea precisamente los desafíos que presenta la lectura de su obra, que invita (u obliga) a quien la lee a ser copartícipe e intérprete necesario del conjunto de su producción teórica. Resulta imposible leerla sin el acompañamiento de un esfuerzo intelectual crítico, de una suerte de hacer teórico que busca constantemente un sentido que se escapa y se diluye sin concesiones ante el lector. Curiosamente, este estilo parece haber sido un acicate fundamental y una herramienta política estratégica que arroja ante sus lectorxs. Así, más que respuestas, Butler abre preguntas, genera incertidumbres y promueve debate: nadie tiene nunca la "última palabra" interpretativa de su pensamiento. Como en los rizomas deleuzianos, sus libros son "imágenes del pensamiento", una

suerte de fotos fijas de un proceso continuo de producción, desafío y provisora resolución de conflictos teóricos. El objetivo de Butler entonces puede ser entendido como el desafío a los principios de la inteligibilidad occidental (sobre todo de nuestras seguridades teóricas) con el fin de extender, en palabras de Elvira Burgos, *nuestros horizontes lingüísticos y epistemológicos*.

Para cerrar esta ya demasiado extensa presentación queremos agradecer conjuntamente el respaldo constante que hemos recibido de nuestras respectivas instituciones de pertenencia. En suma, a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, nuestro sincero reconocimiento.

Sujetos en la encrucijada política

Sujetos sin sustancia. De la crítica a la metafísica de la sustancia de Nietzsche a la producción de subjetividades sexo-generizadas de Butler

Malena Nijensohn

> ¿Qué es la metafísica de la sustancia, y cómo influye en la reflexión sobre las categorías del sexo? En primer lugar, las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un *atributo* del ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o "núcleo" anterior al género, denominada "persona", que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. No obstante, la concepción universal de la persona ha sido sustituida como punto de partida para una teoría social del género por las posturas históricas y antropológicas que consideran el género como una "relación" entre sujetos socialmente constituidos en contextos concretos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que "es" la persona y, de hecho, lo que "es" el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece. Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas.
>
> Judith Butler, *El género en disputa*

Quisiéramos comenzar el presente trabajo con esta cita de Judith Butler, acaso uno de los –pocos– pasajes en que la autora explicita su herencia nietzscheana, puesto que lo que nos proponemos aquí es, justamente, reflexionar acerca del legado del filósofo alemán en los desarrollos butlerianos. La tesis general que quisiéramos sostener es que, para comprender cómo Butler analiza los procesos de construcción de las subjetividades sexo-generizadas, es menester examinar la crítica de Nietzsche a la metafísica de la sustancia.

Esta crítica ofrece el marco general de análisis para deconstruir la noción sustancial del sujeto y se revela por tanto como uno de los pilares sobre los que Butler asienta sus tesis sobre la constitución de subjetividades sexo-generizadas. La concepción nietzscheana de la subjetividad nos permitirá reformular algunos planteos butlerianos acerca del problema del sujeto de la resistencia.

Las problemáticas que nos guían son las siguientes: si consideramos que ya no hay una naturaleza o una esencia dada, ¿cómo comprender entonces la construcción de las subjetividades sexo-generizadas? ¿Cuáles son los mecanismos que la producen? ¿Es posible subvertir el orden establecido y, si es así, qué tipo de sujeto se necesita para esto?

Nos proponemos por un lado exhibir y analizar los mecanismos a través de los cuales se constituyen nuestras subjetividades sexo-generizadas, tal como los expone Judith Butler, para desnaturalizar conceptos tales como "sexo", "género", "mujer", "hombre" y "heterosexualidad" y poder así comprender cómo es que llegamos a ser aquello que somos. A partir de allí, entonces, quizás pensar en nuevas posibilidades, en nuevas formas de vivir el género y la sexualidad. Para ello, por otro lado, nos resulta menester remontarnos a la filosofía de Friedrich Nietzsche, puesto que es a partir de sus críticas, tanto a la metafísica como a la subjetividad, que se puede romper con la metafísica de la sustancia, a saber, con la categorización del sujeto como persona sustantiva portadora de atributos (uno de los cuales sería el género). Es gracias a esta ruptura establecida por el filósofo alemán que el pensamiento sobre la subjetividad puede correrse del eje del ser (es decir, de una concepción en la cual hay una esencia previa a la acción o, en otras palabras, un sujeto previo a sus actos, un "ser" detrás del "hacer"), para enmarcarse en una concepción distinta que considera que no hay una esencia dada sino que, por el contrario, uno se convierte en sujeto a través de los actos mismos.

Crítica a la metafísica de la sustancia

"No hay hechos, solo interpretaciones"

En el apartado "La 'razón' en la filosofía", en el *Crepúsculo de los ídolos,* Nietzsche destaca dos idiosincrasias constitutivas de todos los filósofos: en primer lugar, la falta de sentido histórico y luego, la confusión de lo último con lo primero. Estas son, para él, dos condiciones propias de todos los pensadores de la tradición occidental.[1]

La primera idiosincrasia señalada en este apartado, "la falta de sentido histórico", remite a que los filósofos no reconocen que los conceptos son creaciones *humanas, demasiado humanas* y que en tanto tales tienen una historia y pueden asimismo ser destruidos. Parten de una dicotomía excluyente entre el ser y el devenir y optan por el ser, considerando el devenir como algo despreciable e indigno de veneración. Creen que honrar algo es deshistorizarlo y considerarlo eterno, y que la procreación, el cambio y la muerte son refutaciones y objeciones. De allí que intenten por todos los medios sobreimprimirle el sello del ser al devenir. Nietzsche llama a esta actitud "egipticismo", aludiendo a la voluntad de petrificación y permanencia estática y a la construcción de monumentos. "Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real" (Nietzsche, 2006: 51). Sin embargo, al encontrarse frente a serias dificultades para apoderarse de lo que *es*, los filósofos se preguntan si no habrá allí alguna ilusión o algún engaño, y encuentran como responsable de tal artificio a la traición de la sensibilidad. Los sentidos se convierten en creadores de

1 A modo de nota preliminar: las apreciaciones de la tradición occidental efectuadas por Nietzsche de ningún modo les hacen justicia a los autores trabajados, pues el propósito nietzscheano no es efectuar una reconstrucción histórica fiel, sino muy por el contrario destacar ciertos puntos que a él le parecen centrales y le permiten confeccionar la historia del nihilismo decadente.

ilusiones, y los filósofos consideran menester deshacerse de esas trampas. De este modo, se convierten en sepultureros, y la filosofía, en la representación del *monótono-teísmo*: un pensamiento monótono respecto del *theós*, es decir, un *theós* que se piensa como idéntico a sí mismo, que representa la mismidad y la identidad.[2] No obstante, desde la perspectiva de Nietzsche, no son los sentidos los que, al mostrar el devenir, mienten, sino "[l]o que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración…" (Nietzsche, 2006a: 52) Los filósofos han falseado el testimonio de la sensibilidad al concederle un lugar supremo a la "razón". Trazando una analogía entre las dicotomías ser-devenir (en el plano ontológico) y razón-sentidos (en el plano gnoseológico), han despreciado los sentidos por inducirnos a percibir el devenir y han fijado el acceso a *lo que es* a través de la razón.

La segunda idiosincrasia de los filósofos consiste en "confundir lo último con lo primero": olvidando que han sido ellos quienes han inventado este modo de ser de las cosas, pretenden que estas tengan un origen en sí mismas. Ninguno de los conceptos supremos puede tener una historia, puede haber devenido: con esto, lo último (aquello inventado por estos tejedores de telarañas) *tiene* que ser lo primero, *tiene* que ser *causa sui*. Sin embargo, Nietzsche señala que los filósofos han remplazado un error por otro: para contrarrestar el error al que inducen los sentidos, han asignado la unidad de la razón; pero este no es sino otro error.

Cuando los filósofos se jactan de sus juicios, aduciendo que son *verdaderos*, no hacen sino olvidar que fueron ellos mismos quienes inventaron dichos juicios. Hemos visto que

2 Como señala Cragnolini: "El término creado por Nietzsche, *Monotono-theismus*, resulta muy sugerente para caracterizar los sistemas metafísicos que surgen a partir de una *ilusión óptico-moral*. La metafísica genera conceptos atravesados por la inmutabilidad (egipticismo) que se organizan sistemático-piramidalmente a partir de un principio que opera como *arkhé*, elemento jerarquizador y fundamentador del pensar y del obrar." (Cragnolini, 2003: 61).

los metafísicos se han encargado de poner el *ser* allí donde había *devenir* y que tienen una tendencia a confundir lo último con lo primero; pues bien, quizás sea en este punto donde se aúnan las dos idiosincrasias de los filósofos, a saber: en que interpretan, creando un mundo calculable, simplificado y comprensible, y luego olvidan que son ellos mismos quienes han inventado este modo de ser del mundo y pretenden que el mundo se les presente objetivamente. Pero los hechos puros, en sí, no existen. "No se vuelve a encontrar en las cosas nada que uno mismo no haya introducido en ellas" (Nietzsche, 2006b: 130). Por su parte, Nietzsche considera que los pensamientos de los filósofos están íntimamente ligados con sus instintos, que sus reflexiones lógicas están guiadas por sus exigencias fisiológicas. Aunque los filósofos hayan creado la noción de "verdad" para dar una legitimación absoluta a sus pensamientos, lo que se halla por detrás de sus juicios no es la verdad sino sus necesidades fisiológicas, pues toda interpretación es una condición de conservación y de existencia: "en las estimaciones de valor se expresan condiciones de conservación y crecimiento" (Nietzsche, 2006b: 243). De allí que Nietzsche corra el eje de la pregunta por la verdad de un juicio a la pregunta por la necesidad de ese juicio para la conservación de la vida.

Es que para el filósofo alemán "no hay hechos, solo interpretaciones" (Nietzsche, 2006b: 243), y esto quiere decir que todo *ser* es *ser interpretado*, que no hay una forma en la que las cosas *sean* por fuera del marco interpretativo. En contra de la tradición que postula dos planos separados, uno ontológico y otro lingüístico, que pueden corresponderse generando juicios verdaderos o pueden no corresponderse dando lugar a juicios falsos, Nietzsche propone desarticular tal separación, pues no hay "cosas en sí" a las que el lenguaje haga referencia, sino que la ontología está constituida discursivamente.[3] Las

3 Sostiene Vattimo: "Es más, la evidencia de una proposición no es otra cosa que su adaptarse perfectamente y sin dificultad al sistema de prejuicios que constituyen las condiciones de conservación

interpretaciones y las perspectivas constituyen *lo que es*, dan sentido y configuran el devenir.

Nietzsche propone entonces no seguir pensando en términos de juicios verdaderos o falsos, pues tal distinción no tiene sentido luego de estas consideraciones, sino en términos perspectivistas. Cada juicio, cada valoración, cada modo de ver constituye una perspectiva que organiza y determina una forma de vida. No se trata ya de totalidades verdaderas que se podrían alcanzar con un buen método, sino de ordenaciones de sentido que permiten sistematizar el caos provisoriamente. Es por ello que uno de los problemas principales que el filósofo alemán encuentra en la historia de la metafísica es que la misma ha considerado sus juicios como verdades encontradas, "descubiertas" (aquí, según cada tradición, la metodología utilizada ha sido diferente, pero el punto central es que siempre se ha creído que podía hallarse una verdad) y no ha reconocido su carácter ficcional. Lo que han creado no son sino *pseudo*-verdades, es decir, juicios que se toman por verdaderos sin reconocer su carácter producido e histórico.[4]

Que no haya ninguna verdad no significa sin embargo que tengamos que vivir sin ella. Nietzsche dice dos cosas que solo se comprenden articuladas: por un lado, "que no hay verdad, que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay 'cosa en sí'" (Nietzsche, 2006b: 242); por el otro, que "es necesario que algo *tenga que* ser tomado por

---

y desarrollo de un determinado mundo histórico al que pertenecemos. Nos parece evidente lo que se adapta a este sistema de prejuicios; la verdad como "adecuación" (de la proposición al estado de cosas) adquiere aquí, por tanto, un sentido distinto, sintáctico, se podría decir: es verdadera la proposición que se adecua no al estado de cosas, ante todo, sino a las reglas internas del lenguaje que define el ámbito de nuestro mundo. A partir de *esta* adecuación afirmamos la otra (entre proposición y cosa): pero tampoco este paso es "natural"; es, una vez más, un modo históricamente dado de inferir de un hecho otro hecho, del que el primero se toma como signo fiel y fiable. (Vattimo, 2002: 70)

4 Cragnolini define la pseudoverdad como "aquella que estatiza lo deviniente pero de una manera extrema: congelándolo en estructuras que se autopostulan como eternas, apriorísticas, necesarias." (Cragnolini, 2003: 74)

verdadero" (Nietzsche, 2006b: 243). Aquí cabría distinguir entre dos sentidos de verdad: en primer lugar, la misma se entiende en términos de una verdad última y absoluta. Es un concepto que, como hemos mostrado, es menester que sea descartado. En segundo lugar, la verdad aparece como una perspectiva provisoria configuradora de sentido. En tanto tal, es una ficción necesaria para la vida.[5] Nietzsche sostiene entonces tanto la inexistencia de un concepto absoluto de verdad como la necesidad de creer en alguna verdad, es decir, de instituir valores. De modo que para nuestro filósofo el problema no reside en que los metafísicos hayan inventado juicios y creencias, puesto que la tarea de introducir un sentido allí donde no lo hay es de vital importancia para él. Lo que él se pregunta es si dichos juicios han sido útiles o inútiles para la vida.[6] Nietzsche arremete contra aquellos juicios metafísicos que, al odiar el devenir, han postulado al ser como fundamento, olvidando que ellos mismos fueron quienes crearon tales "verdades". Cuando se piensa en términos de principios últimos que operan como fundamentos se apela a una noción clásica de verdad absoluta y se olvida que la misma no es sino una perspectiva provisoria y *humana, demasiado humana.*

---

5 "La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (. . .) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, –que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida." (Nietzsche, 2000: 25-26)

6 En la filosofía nietzscheana la utilidad y la inutilidad de los juicios no puede agotarse en un mero pragmatismo, sino que remite asimismo a una cuestión ontológica: puesto que para nuestro filósofo la vida es movimiento, cambio, devenir, se trata de detectar si los juicios favorecen dicho movimiento o lo cancelan. Sin embargo, la cuestión de la utilidad o inutilidad es sumamente problemática, puesto que, si bien en un sentido los juicios que permiten la conservación de fisiologías débiles que necesitan creer en la verdad absoluta son inútiles, dado que no permiten el devenir, por otro lado son útiles, dado que sin ellos tales fisiologías perecerían.

No *decir* "yo" sino *hacer* "yo"

La operación que se encuentra en la base de la creencia en los "sujetos" es, según Nietzsche, la separación entre el "hacer" y el "agente". Dice el filósofo alemán:

> La separación del "hacer" y el "agente", del acontecer y un (algo) que hace que acontezca, del proceso y un algo que no es proceso sino que permanece, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es –el intento de comprender el acontecer como una especie de desplazamiento y cambio de posición del "ente", de lo que permanece: esta antigua mitología ha fijado la creencia en "la causa y el efecto", después de que esa creencia hubiera encontrado una forma firme en las funciones gramaticales y lingüísticas. (Nietzsche, 2006b: 120)

Aquí aparecen dos cuestiones conjugadas. En primer lugar, una necesidad humana de que haya algo estático y permanente que opere como sustrato del movimiento. A través de una dinámica análoga a aquella que separa binariamente el ser y el devenir jerarquizándolos, en lo que concierne a la cuestión de la subjetividad se separa una sustancia metafísica, considerada como aquello que no experimenta el cambio ni el movimiento, como algo sostenible en el tiempo, de todo aquello que es proceso y, por lo tanto, sí se modifica. Nos encontramos frente a una concepción que, al separar al agente de su hacer, postula al primero [el agente] como previo a sus acciones e independiente de las mismas (en el sentido de que no es, en lo sustancial, modificado por ellas, puesto que permanece como el sustrato que da lugar a dichas acciones).

En segundo lugar, hallamos un lenguaje que opera con categorías solidarias con tal esquema al distinguir entre un sujeto y algo que se predica de dicho sujeto. Se fija la creencia en "la causa y el efecto" puesto que se considera que el agente es la causa de su accionar. El lenguaje estaría dándole

forma a esta distinción al diferenciar en los juicios un sujeto y un predicado o, en otras palabras, una causa y un efecto. Este lenguaje nos lleva a interpretar psicológicamente los sucesos de modo tal que busquemos intenciones en todas las acciones, pues no podemos concebir una acción que no sea el resultado de una intención y de la voluntad de un agente. Así se funda la creencia en que todo hacer es la consecuencia de nuestra voluntad, que el "yo" funciona siempre como la causa de nuestras acciones. Finalmente, el agente concebido como causa se transforma en el concepto de "sujeto".

En este sentido, para Nietzsche, el sujeto es concebido como el *hypokhéimenon*, i.e. como el centro unificador sustancial de pluralidades accidentales que conviven en la subjetividad sin verse comprometido él mismo en la multiplicidad del cambio. Las diversas acciones quedan subsumidas en un único sustrato, son remitidas a un polo unitivo y pierden de este modo su carácter deviniente.

Uno de los puntos nodales en los que se hace patente la concepción de la subjetividad que ha forjado la tradición es el cuerpo. *La* Razón ha sido siempre considerada como unitaria y universal, mientras que los cuerpos han sido concebidos como plurales y múltiples. El cuerpo, lugar de la finitud, el devenir y la caducidad, ha sido siempre pensado como el *locus* donde radica nuestra heteronomía y nuestra falta de libertad. La tradición ha deslegitimado y desestimado las voces de los cuerpos y su multiplicidad y los ha subsumido bajo la voz unitaria de la razón.

En el apartado que se titula "De los trasmundanos" en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche relata cómo Zaratustra en otro tiempo, al igual que los trasmundanos, proyectó su ilusión más allá del hombre. Esta creación fue causada por el enorme sufrimiento que produce la concepción del mundo como algo eternamente imperfecto y el ebrio placer que le produce a aquel que sufre apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. "Sufrimiento fue, e impotencia, –lo

que creó todos los trasmundos; y aquella breve demencia de la felicidad que solo experimenta el que más sufre de todos" (Nietzsche, 2006c: 61). Sin embargo, en vez de apartar la vista de su sufrimiento, Zaratustra logró *superarse a sí mismo*. La experiencia en la cual él llevó sus cenizas a la montaña, es decir todos sus ideales juveniles –aquellos trasmundos–, le permitió al Zoroastro que estos fantasmas se desvanecieran y que de allí surgiera la posibilidad de *crear por encima de sí*.

Sin embargo, los trasmundanos no han podido *superarse a sí mismos* y han sucumbido ante su sufrimiento. La creación de dioses y trasmundos es provocada por un cuerpo que desespera del cuerpo, que desespera de la tierra y que desea pasar a aquel otro mundo donde considera que habrá una salvación para todo el sufrimiento que es la vida. Están enfermos porque consideran que el cuerpo es cosa enfermiza y antes de oír la voz del cuerpo sano (es decir, de transformarse en superadores y crearse un cuerpo superior) prefieren oír a los predicadores de la muerte, a aquellos tuberculosos del alma que "apenas han nacido y ya han comenzado a morir, y anhelan doctrinas de fatiga y renuncia" (Nietzsche, 2006c: 80). Considerando que la vida es puro sufrimiento y enfermedad, han encontrado la cura en una vida eterna que vendría después de esta vida y en la cual se subsanaría todo lo sufrido. Mas, ¿de dónde surge todo este sufrimiento? La enfermedad que padecen todos estos hombres es aquella provocada por el desprecio del cuerpo.

Al considerar el cuerpo como una cosa enfermiza, los trasmundanos desearían escapar de él. Sus cuerpos desesperan de sus cuerpos. No pueden soportar la pluralidad que en ellos se halla y por ello la subsumen bajo la unidad de *la* Razón. No pueden aceptar la finitud propia de la corporalidad y por ello se crean un trasmundo eterno (el alma). Esta condena a todo lo asociado a lo sensible y a la finitud, esta degradación de las potencias propias de la corporalidad que pretende darle un lugar privilegiado a la razón y al alma es para Nietzsche lo propio de la decadencia.

El dualismo cuerpo-alma es fuertemente criticado por Nietzsche.[7] Como respuesta a la perspectiva transmundana, Nietzsche efectúa una suerte de inversión y le da un lugar privilegiado al cuerpo. Esta estrategia sirve en este contexto determinado, pero veremos hacia el final de este apartado que el filósofo alemán no se detiene en la mera inversión, sino que va aún más lejos y elimina la lógica dual entre cuerpo y razón, mostrando que la razón es una parte del cuerpo. Su concepción de la corporalidad podemos encontrarla en el apartado "De los despreciadores del cuerpo". Allí, en contraposición a las reflexiones que postulan que somos alma y cuerpo, nuestro filósofo sostiene que somos íntegramente cuerpo y que el alma es solamente una palabra para designar algo en el cuerpo.

> El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. (Nietzsche, 2006c: 64)

Nietzsche deconstruye el dualismo oposicional entre cuerpo y alma, para comprenderlos en términos de una unidad. El cuerpo aparece como una pluralidad y una multiplicidad que, al configurar sus fuerzas, es dotado de un sentido. Sin embargo, este sentido no remite a una síntesis de la multiplicidad sino que se trata más bien de una ordenación resultado de la tensión entre las fuerzas en movimiento. La "pequeña razón" (el "yo") aparece como un efecto y un instrumento de la "gran razón" (el cuerpo): es una unidad necesaria, sin ser por

7 El cuerpo ha sido contrapuesto en la historia de la filosofía con el *lógos, noûs, psiqué,* intelecto, razón, conciencia, yo, y demás "polos no corporales" –para utilizar la terminología de Rabade Romeo. Todos estos polos no-corpóreos han sido objeto de fuertes críticas en el marco del pensamiento nietzscheano y constituyen las distintas aristas de su crítica al dualismo (Rabade Romeo, 1985).

ello el fundamento del cuerpo. Todo lo contrario: "El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad" (Nietzsche, 2006c: 65). El sí-mismo (el *Selbst*: "cuerpo") se crea para sí el yo (el *Ich*: "espíritu") y es por eso que la gran razón no dice yo, sino que hace yo. Si dijera "yo" sería una instancia metafísica fundadora, una sustancia dada; pero al hacer yo se trata de un producto, de una ficción organizadora. En este sentido, el "yo" no se contrapone al cuerpo, sino que es una cristalización de dicha corporalidad.[8] Aquí cae el dualismo entre cuerpo y alma, pues al mostrarse el alma como una parte del cuerpo, podemos afirmar que todo es cuerpo.

Nietzsche considera el "yo" como un error útil, es decir, como una ficción, una síntesis conceptual. No se trata de una instancia metafísica previa, sustancia y causalidad a un tiempo, sino todo lo contrario. Es un producto desustancializado, un arreglo necesario para la vida y una abreviación para la comprensión. Así como hemos señalado que es imposible vivir en el caos sin más y que es necesario crear sentidos (provisorios) que proyecten un horizonte al que recurrir, a la hora de pensar la subjetividad acontece lo mismo: no parece posible vivir sin una esquematización lógica que vuelva al mundo formulable y comprensible. No podríamos vivir sin ficciones: la creación de los conceptos "sujeto", "yo", etc., es necesaria. Esto no significa, nos advierte Nietzsche, que nosotros seamos capaces de fijar un mundo verdadero o que dichos conceptos representen sustancias existentes por sí mismas. Muy por el contrario, significa que solo creando un mundo simplificado, en el que podamos subsumir ciertas diferencias bajo un concepto, es posible nuestra existencia.

---

8 Seguimos la línea de lectura de Cano: "En este sentido, cuerpo y yo, cuerpo y razón, cuerpo y espíritu, ya no comportan un dualismo u oposición sino que pasan a ser comprendidos en términos de una unidad. Es el cuerpo, como gran razón, el que en su configuración de fuerzas vehiculiza la aparición del yo, el espíritu o el alma. Desde esta perspectiva, el yo no es distinto del cuerpo, sino uno de los modos de cristalizarse de dicha corporalidad." (Cano, 2008)

> La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabaja al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: –con "substancia", "sujeto", "objeto", "ser", "devenir" no se trata de verdades metafísicas. Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías. (Nietzsche, 2006b: 181)

En Nietzsche, a diferencia de la violencia de los metafísicos de todos los tiempos que pretenden poder volver todo inteligible, hay un reconocimiento de que los conceptos a través de los cuales logicizamos el mundo son invenciones, errores que permiten configurar unidades de sentido por sobre lo deviniente (pues es imposible vivir sin formular el mundo), y no sustancias metafísicas, que oficiarían de puntos *árkhicos*. De este modo, tales categorías, si bien son necesarias, asumen su carácter ficcional y provisorio, asumen que son un constructo creado por una interpretación y no una entidad eterna e inmutable.[9]

De allí que nuestra identidad, o mejor dicho nuestras identidades, nuestros múltiples "yoes" sean a un tiempo necesarios y ficticios. Cada "yo" es una máscara, pero no en el sentido clásico según el cual sería una apariencia que estaría ocultando algo verdadero que se hallaría por detrás. Las máscaras nietzscheanas no ocultan nada más que la desfundamentación y el abismo. Detrás de cada una de ellas no hallamos el rostro verdadero y oculto, sino una nueva ficción que cumple la función de configurar el entrecruzamiento de fuerzas que somos de modo provisorio.

---

9 "(…) Nietzsche no está rechazando el carácter racional de las categorías, es más, lo está justificando en virtud de nuestra necesidad de orden y seguridad. Lo que Nietzsche rechaza es el olvido del origen, porque este olvido es el que permite generar un mundo trascendente y absolutizar lo que solo es una necesidad, transformando a la razón en una facultad cuyas raíces se nutren en ese suelo metafísico antes mencionado. Lo que hay que recordar es que, si el mundo se nos aparece como lógico, es porque lo hemos 'logicizado'". (Cragnolini, 2003: 79)

Producción de subjetividades sexo-generizadas

Esta sección está dedicada a exponer los desarrollos de Judith Butler en torno a los procesos de construcción de las subjetividades sexo-generizadas. Para ello ha sido necesario un paso por las críticas nietzscheanas, con el fin de deshacernos de una concepción sustancialista del sujeto y poder así abordar una noción deviniente y creativa de la subjetividad.[10]

El punto de partida de Butler

A partir de la célebre consigna de Simone de Beauvoir "no se nace mujer: se llega a serlo" (de Beauvoir, 2012: 207), se conformó una concepción del género como algo diferenciado del sexo, como si el género fuera a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza. Sin embargo, esta concepción plantea, a los ojos de Butler, una serie de problemas:

> ¿Podemos hacer referencia a un sexo "dado" o a un género "dado" sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el "sexo"? ¿Es natural, anatómico, cromosómico y hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales "hechos"? (…) ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente

10 Seguimos aquí la interpretación de Cano, quien sostiene que tanto Nietzsche como Foucault y Butler se enmarcan en una "política del ser como interpretación", aunando así a los tres pensadores en una línea filosófica que se ancla en una (des)base ontológica según la cual no hay cosas en sí, *ie.* independientemente de la interpretación que de ellas se haga, o más precisamente, "la haga" surgir. Esta concepción ontológica signa sus reflexiones políticas en torno a la constitución de la subjetividad y a la resistencia, como ya hemos visto en la sección sobre Nietzsche y sobre las cuales ahondaremos en esta sección sobre Butler. "Tanto el filósofo alemán como Foucault y Butler se enmarcan en lo que podríamos denominar una 'política del ser como interpretación'. En estas coordenadas político-metafísicas se asentarán hospitalariamente sus distintas propuestas filosóficas, rescatando como vía de liberación, resistencia o subversión, la labor genealógica a partir de la cual es posible desnaturalizar aquellas categorías y conceptos que organizan bio-políticamente nuestra existencia." (Cano, 2011)

> mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? (Butler, 2007: 55)

La crítica butleriana pareciera anclarse en el manifiesto nietzscheano "no hay hechos, solo interpretaciones", traduciéndolo bajo el signo sexo-generizado: *no hay sexo sino género*. Esto quiere decir que no hay "un sexo" entendido como un hecho natural, sino que este está ya siempre mediado por una interpretación "generizada".

El género se dispone entonces como el medio discursivo que interpreta al sexo y lo constituye como algo prediscursivo. Esta estrategia permite asegurar un marco binario del género: bajo la hipótesis de que el sexo es algo natural y de que sexos hay solo dos –macho o hembra–, se concibe una continuidad entre el sexo y el género que dará como resultado dos modalidades de género posible: masculino y femenino. Dicha estructura binaria es la que determina el campo inteligible del género.

¿Cuáles son las relaciones de poder que provocan el efecto de un sexo natural, escondiendo así los procedimientos de producción discursiva? Judith Butler se propone develar los procesos a través de los cuales se constituyen las subjetividades sexo-generizadas para mostrar su origen *humano, demasiado humano* y desenmascarar así el carácter producido tanto de los conceptos y categorías identitarias como de las identidades dominantes y pretendidamente naturales.

En el apartado "Identidad, sexo y metafísica de la sustancia" del capítulo 1 de *El género en disputa*, Judith Butler se pregunta por el significado que puede tener la "identidad" y por qué se presupone que una identidad se mantiene a través del tiempo idéntica a sí misma, unificada y coherente. Una premisa para analizar esta cuestión es no caer en el error de diferenciar la "identidad" de la "identidad de género" puesto que, para nuestra autora, solo se adquiere inteligibilidad en tanto se posee un género que se ajusta a las normas reconocibles de identidad de

género. En la línea nietzscheana, Butler se corre de la pregunta por cuál es aquel aspecto interno que mantendría la identidad a través del tiempo para preguntarse:

> ¿En qué medida las *prácticas reguladoras* de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la "identidad" es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? (Butler, 2007: 71)

En la base de estas preguntas se encuentra la crítica a la noción de la identidad como propiedad inherente de las personas o, en otras palabras, a la concepción clásica del sujeto sustancial que refutara Nietzsche. La identidad, con sus consecuentes rasgos de coherencia y continuidad, lejos de ser algo dado naturalmente, es la encarnación y la identificación con una norma de inteligibilidad social instaurada y mantenida, que determina quiénes serán considerados sujetos y quiénes no:

> Los géneros "inteligibles" son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. (Butler, 2007: 72)

El régimen regulatorio y disciplinario del género es el heteronormativo,[11] pues prescribe como "natural", "normal" y "deseable" la continuidad causal entre sexo, género y deseo. Este régimen forja sujetos cuyas identidades se construyen a

11 Retomamos este concepto de Rich, quien utiliza la noción de "heterosexualidad obligatoria" para referirse a una institución social que determina la heterosexualidad no como una decisión libre por parte de los sujetos, sino como una normativa impuesta. Butler es heredera de estos planteos, así como de los de su precursora Wittig, según la cual la heterosexualidad constituye un pacto social que rige la explotación y opresión de las mujeres.

partir de un "dato" aparentemente biológico (dimorfismo sexual: la genitalidad pensada en términos del par dicotómico macho-hembra) que determinaría nuestro género (bajo el esquema binario: o bien masculino, o bien femenino) y nuestra orientación sexual (bajo la norma de complementariedad del sexo opuesto).

Al mismo tiempo, este régimen considera que, en la dirección contraria, el deseo y las prácticas son la expresión del género, y el género es la expresión del sexo. Sin embargo, esta matriz de inteligibilidad, aunque pretenda autofundamentarse como natural, no lo es. No solo es imposible considerar lo biológico en sí mismo, independientemente de la interpretación genérica (como si la continuidad entre sexo, género y deseo estuviera dada naturalmente), sino que además nos encontramos con seres "incoherentes" y "discontinuos" que dislocan y trastocan las normas de género.

La heterosexualización del deseo implica una producción de subjetividades en la cual lo "femenino" y lo "masculino" son concebidos como opuestos, como si representaran o reduplicaran el binomio que ya se encuentra en una supuesta naturaleza genital ("hembra" y "macho"). La matriz cultural, que determina la inteligibilidad de las identidades de género, establece qué tipo de "identidades" pueden existir, aquellas en las cuales hallamos continuidad, y qué tipo de "identidades" no deben existir, aquellas en las que el género no se desarrolla como una consecuencia del sexo, o bien en las que el deseo y sus prácticas no mantienen una relación de expresión con el sexo ni con el género.

Sin embargo, lo curioso con respecto a aquellas "identidades discontinuas e incoherentes" que no pueden existir, es que si bien son prohibidas por la matriz de inteligibilidad, son a un tiempo creadas por aquellas mismas leyes: solo se pueden concebir en relación a las reglas de continuidad y coherencia. Las vidas que quedan por fuera de este ideal regulativo resultan ininteligibles (o menos inteligibles) y son

consideradas como "no humanas" o "deshumanizadas" (o "menos humanas") en contraposición a las "vidas humanas", es decir, a aquellas que responden a los ideales regulatorios. La norma produce de este modo tanto su adentro como su afuera, y el afuera es constitutivo del adentro: el campo de lo deshumanizado es aquello contra lo cual se conforma lo humano.

A pesar de que estas identidades sean consideradas como defectos del régimen regulatorio y disciplinador del género, nos otorgan la oportunidad de mostrar los límites de esta matriz de inteligibilidad y nos permiten buscar "otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género" (Butler, 2007: 73). Volveremos sobre la posibilidad de la subversión en la conclusión.

Por ahora resta la pregunta: si las identidades sexo-generizadas no son algo dado naturalmente, sino que son constituidas culturalmente por una matriz de inteligibilidad, ¿cómo es que dicha matriz constituye las subjetividades? El género, si no es una expresión natural del sexo, ¿qué es?

El género es preformativo

Hemos arribado en el apartado anterior a la conclusión de que el género no es natural, sino que es producido por la matriz de inteligibilidad. El género resulta ser performativo, dirá Butler, en la medida en que produce la identidad que se supone que es.

> En este sentido, el *género* no es un sustantivo, ni tampoco un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. (Butler, 2007: 84)

La teoría de la *performatividad* le permite a Butler dar una respuesta posible a la discusión entre dos posiciones contrapuestas al interior del feminismo: el voluntarismo y el determinismo. Según el primero, habría una subjetividad fundante y autónoma que podría decidir libremente qué género actuar, más allá de las identificaciones e interpelaciones sociales; según el segundo, los sujetos estarían completamente producidos y determinados por la dominación heteronormativa, sin posibilidad de introducir modificación alguna. Ahora bien, para la norteamericana, no somos construidos gracias a una voluntad, en el sentido moderno del término, que nos permite hacer de nosotros lo que queramos, ni somos tampoco completamente determinados por factores externos, sin capacidad de acción. Como señala Femenías, "[l]a disyuntiva voluntad libre o determinismo también hay que abandonarla porque depende de la metafísica tradicional" (2012: 119).

En rigor, Butler construye un frente polémico en el interior de la teoría feminista, dividiéndola en dos posiciones predominantes: por un lado, el constructivismo, que sostendría que nuestro género es una construcción voluntaria, y por el otro, el determinismo, que sostendría que hay una esencia que determina el género.[12] Por su parte, se ubica a sí misma en una posición "tensionante" entre el determinismo y la autonomía. Butler se propone desmontar la dicotomía "*o bien* autonomía *o bien* determinismo", para mostrar el carácter relacional del sujeto y las operatorias del poder.[13] Para

12 Se podría pensar que la disputa nietzscheana en torno a la subjetividad va en la misma línea que la butleriana, pues el filósofo alemán también pretende evitar tanto la noción moderna de "sujeto", según la cual somos libres, autónomos y sujetos de voluntad, como una concepción determinista según la cual no habría lugar para la libertad. Otro punto en común es aquel que atañe a la forma de rivalizar: tanto Butler como Nietzsche construyen un frente polémico con el que son totalmente injustos (en una caso, "la teoría feminista", en el otro "la metafísica occidental"), y lo utilizan para desarrollar de manera contrastante su propia teoría.

13 Como señala Sabsay: "Al desestabilizar esta polarización entre determinismo o autonomía, lo que se subraya aquí, por el contrario, es el carácter relacional del sujeto, y en íntima relación con esto, la dinámica agonística del poder. No se trata de si estamos en el origen de nuestras acciones o si solo

ello, desarrollará sus tesis sobre la performatividad del género, que se presentará como la cifra para superar la "doble pinza" que ha constreñido a su juicio el debate en la teoría feminista.

Entender el género como una construcción performativa significa que no hay una sustancia previa a las expresiones de género de la cual estas dependan sino que, por el contrario, el género se construye en cada palabra, acto, gesto y estilos performativos, y la identidad ya no puede ser pensada sino como un efecto creado por tales performativos. Es decir que las expresiones de género no describen una identidad que existe previamente y por fuera del lenguaje, sino que la realizan. Como señala Femenías, "no hay identidad de género por debajo de las *expresiones performativas* de género" (2003: 51). Por ejemplo, cuando el médico dice "es un niño" o "es una niña", no está haciendo una descripción inocente y neutral de la anatomía de los bebés, sino que los está nombrando y, en el mismo momento en que lo hace, los está formando y los está inscribiendo en un circuito (y normas) de reconocimiento. Así, se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citaciones e invocaciones que irán configurando la identidad masculina o femenina. Solo por citar los ejemplos más comunes, tal performativo determinará el color de la habitación, los juguetes, las formas de comportamiento y de relacionarse con otras personas, las actividades y los deseos. Es en este sentido que el performativo funciona como una práctica ritual repetitiva que nos produce como sujetos sexuados y generizados. Así, nuestra identidad es instituida por una repetición estilizada de tales actos. Cada vez que citamos una norma de género, estamos constituyendo performativamente nuestra identidad. Siguiendo con nuestro ejemplo anterior, al autopercibirnos como varones o como

somos su destino, sino más bien de las operatorias productivas del poder, y de la mutua resistencia, interminable, inconmensurable, infinita que nos propone". (2011: 57)

mujeres, o simplemente al efectuar una práctica asociada a alguno de los dos géneros, estamos citando, y en tal sentido, iterando, el régimen regulatorio y disciplinario del género, y estamos construyendo nuestra identidad performativamente a través de sus normas.

Butler logra escapar a las dos vertientes del debate en el interior de la teoría feminista para posicionarse como una constructivista sin por ello caer en un voluntarismo discursivo. Evitando caer en una falsa dicotomía entre esencialismo y constructivismo, nuestra autora toma una posición tensionante entre uno y otro. Para ella, la construcción del género opera a través de una matriz cultural que apela a medios excluyentes, siendo el "yo" algo que no es ni previo ni posterior al proceso de generización, sino que emerge dentro de las relaciones de género.[14]

Puesto que el género no preexiste a la reglamentación, regular el género no consiste simplemente en someterlo a la fuerza exterior de un reglamento, sino que tiene que ser comprendido en términos de las normas que son incorporadas en cualquier actor social y que operan como principios de normalización de la práctica social y, en ese sentido, aparecen siempre de forma implícita.

La norma rige la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro de la esfera de lo social (Butler, 2010b: 69). Así, opera determinando la matriz de inteligibilidad de las personas, conformando las

14 Como señala Femenías, "En efecto, uno de sus objetivos, aunque no el único, es mostrar en línea foucaultiana cómo la ontología es un mero efecto del poder y tanto el esencialismo como el constructivismo, que suelen presentarse como una disyunción excluyente, son falsos. En un intento por superar esa falsa dicotomía, Butler apela a un paradigma hiperconstructivista desde el narrativismo. Sugiere, en efecto, que lo que constituye la persistencia del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, es efectivamente lo material; pero la materia debe entenderse como *un efecto del poder, su efecto más productivo*." (2012: 121)

subjetividades sexo-generizadas de modo tal que estas sean legibles a partir de su parámetro y constituyendo por tanto las acciones y las prácticas pasibles de ser reconocidas y, en ese sentido, estableciendo qué sujetos serán reconocibles. Sin embargo, al hacer esto, la norma determina, quizás de forma paradojal, a un tiempo su adentro y su afuera, pues da cuenta tanto de lo que es considerado inteligible como de lo que no. Así, estar por fuera de la norma es, no obstante, estar definido en relación a ella. Esto es lo que Butler llama el "exterior constitutivo" propio de toda norma. No se trata de una exterioridad absoluta, de algo que no tiene ninguna relación con la norma, sino de un afuera producido inmanentemente a través del proceso de significación. La matriz de inteligibilidad produce tanto su adentro como su afuera. Dice en *Cuerpos que importan*:

> Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. (Butler, 2010: 19)

La abyección designa aquellas zonas densamente habitadas pero "inhabitables" de la vida social. Quienes habitan estos espacios no son considerados "sujetos", pero son necesarios bajo la forma del repudio para poder constituir el terreno de los sujetos. Así, "el sujeto" se constituye como tal a fuerza de exclusión y abyección de un exterior que, en el fondo, no es sino "interior" al sujeto, puesto que opera como su repudio fundacional.

El género aparece entonces como una forma de poder social que produce el campo inteligible de los sujetos instituyendo el género binario. En ese sentido, no podemos decir que el género sea un modelo al que las personas pretenden aproximarse, como si tuviera un estatus ontológico independiente: su idealidad no es sino un efecto instituido

por las prácticas que rige. De hecho, son tales prácticas las que le otorgan legitimidad a la norma, reinstituyéndola en y a través de los rituales sociales diarios de la vida corporal, individual y social. Las prácticas corporales invocan y citan las normas idealizándolas. Sin embargo, dicho proceso de citación conlleva en sí mismo la potencialidad de desidealizar la norma, abriendo la posibilidad de que la misma sea puesta en cuestión e incluso entre en crisis.

Subvirtiendo la normatividad

En *Cuerpos que importan* Butler desarrolla la idea de la *resignificación* de todo acto performativo. Estos nunca se dan en un marco cerrado de comunicación transparente con un sujeto soberano, sino que son siempre una iteración, una cita. En ese sentido, cada reiteración del género abre un espacio que resignifica la norma reguladora y disciplinaria, operando siempre un corrimiento respecto de la misma.[15] En cada iteración performativa, el sexo es producido y desestabilizado a un tiempo. Si bien por un lado el sexo-género se construye en el interior y a través del marco regulativo, por el otro, sin embargo, no se repite bajo la figura de la mismidad, sino bajo la de la alteridad. Por tanto, no puede fijarse ni establecerse como un acto intacto e idéntico a sí mismo, sino que conlleva potencialmente la dislocación y la desestabilización de las normas.

> Como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en

15 Consideramos menester aclarar que, si bien en cada iteración se abre un espacio de resignificación, esto no significa sin embargo que en cada citación de la norma se la esté subvirtiendo. Muy por el contrario, la mayoría de las veces la reforzamos. Queremos señalar que es la estructura misma de la iteración la que ofrece la posibilidad de su propia modificación, sin que esto acontezca fácticamente en la mayoría de los casos.

> virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede nunca definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma. (Butler, 2010: 29)

Así, se da un doble proceso complementario: la encarnación de las normas, al tiempo que las legitima y autoriza, las desestabiliza y resignifica. Esto es posible gracias a la performatividad como iteración temporalizada. El poder que da origen al sujeto, dice Butler, "no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su agencia" (2010c: 23), precisamente porque en el *estarse constituyendo* del sujeto cabe la posibilidad de que numerosas resignificaciones sobrepasen los sentidos ligados a las diferentes inscripciones discursivas. Así, la operatividad de la norma no es algo hecho "de una vez y para siempre" sino que, por el contrario, se constituye en reiteración performativa. Es en la reiteración de la norma, pensada ahora como cadena de citas pasadas del poder, donde puede sobrevenir la resignificación o la diferencia respecto de las mismas. Dicho de otro modo, es en la imposibilidad de saturar el significado de la norma –en su *estarse constituyendo*– donde el sujeto puede apelar a la cita, operando una resignificación.

Siguiendo este recorrido, lo que hasta el momento aparecía como una repetición irremediable en la cual el sujeto citaba en cada acto el sometimiento por el que había sido instituido, se revela ahora como la condición misma de la resistencia: solo porque la norma se reitera en el sujeto, es que sobre ella, como inacabada, puede sobrevenir el *iter*, el otro, la diferencia.

> [L]a construcción [del sujeto] no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emergen tanto los "sujetos" como los "actos". No hay ningún poder

> que actúe, solo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad. (Butler, 2010: 28)

En la reiteración de normas que hace surgir al sujeto –la norma que el sujeto mismo invoca en cada uno de sus actos– se produce un espaciamiento temporal que permite la desestabilización, la reinterpretación "no original" de la misma. La construcción del sujeto no es una iniciación en una cadena causal que lo tenga como efecto: la construcción es un proceso temporal que opera a través de la reiteración y de la resignificación de normas.

Acciones resistentes: ¿quién es el sujeto de las mismas?

A modo de conclusión a esta sección, quisiéramos plantear el problema del sujeto en términos de la acción política: ¿es necesario determinar un sujeto como perteneciente a un determinado grupo de acción política, como podría ser el feminismo? ¿Hay un sujeto del feminismo? ¿Se necesita determinar dicho sujeto para poder dar esa(s) lucha(s)?

Tomamos así como conclusión uno de los puntos de partida de las reflexiones de Butler, ya que este es el interrogante con el que ella comenzó su primera obra de fuerte impacto en los estudios feministas y *queer*. En *El género en disputa*, nuestra autora señala:

> El problema del "sujeto" es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no "se perciben". (Butler, 2007: 47)

Así, lo que Butler muestra es que no hay un sujeto "mujer" previo a la ley, que espera ser representado por ella. Al contrario,

como hemos demostrado a lo largo de todo el trabajo, es la ley misma la que produce sus sujetos. El término "mujer" no estaría indicando una base universal que se funda en una identidad universal. Aquí surge entonces la pregunta acerca de la necesidad de construir un sujeto del feminismo. Para Butler es necesario liberar a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, dado que si se la funda sobre la noción reificada de "mujer" como sujeto, se debilitan sus propios objetivos.

En una entrevista realizada por Patrícia Soley-Beltrán y Beatriz Preciado en 2006, titulada "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler", la entrevistada señala que a pesar de que se la considere una posfeminista, ella cree que su pensamiento y sus compromisos son todavía feministas. Si bien efectúa una crítica al feminismo de la identidad, pues no considera que el género sea una serie de significados estables o naturales sino un producto de ciertas prácticas que puede ser alterado, no por ello deja de estar interesada en los modos de afiliación y alianza o, más aún, en la agencia feminista. Frente a la pregunta ¿por qué seguir con el feminismo?, responde:

> Pues porque todavía hay diferencias de sueldo entre hombres y mujeres, todavía hay países y poblaciones enteras que viven desprotegidas ante la violación marital, todavía hay falta de acceso a tecnologías reproductivas, a los derechos reproductivos; estas cuestiones todavía existen como amplias y fundamentales desigualdades, y necesitan formar parte de la visión de conjunto. (Butler, 2006: 219)

Para Butler es entonces necesario mantener el movimiento feminista en lucha, dado que todavía quedan muchas desigualdades en términos de acceso económico, de problemáticas sociales y de derechos otorgados. Sin embargo, cuando le preguntan por el sujeto del feminismo, responde que para que el feminismo prospere debe dejar

de preguntarse por el sujeto. Aunque se pueda tener un programa político fuerte a favor de la igualdad de género, el feminismo debe incorporar, a sus ojos, las demandas de, por ejemplo, los movimientos transgénero o la teoría *queer*. Ella considera que se puede luchar por objetivos que conciernen a los cuidados médicos básicos o a los niveles de pobreza o alfabetización, sin que por ello haya que determinar previamente cuál es el sujeto de esa lucha.

> Este es un lugar en el que creo que es importante dejar la cuestión del sujeto en un aparte, y creo que el feminismo se puede herir a sí mismo tornándose innecesariamente rígido sobre la cuestión de quién es una mujer o la idea de que las políticas por la justicia y la igualdad necesitan estar basadas en una ontología de lo femenino; no veo ninguna razón por la cual estas cuestiones deban estar allí (…). (Butler, 2006: 220)

Desde la perspectiva de Butler, si el feminismo se centra demasiado en la pregunta por cuál es el sujeto de su lucha, se perderá en cuestiones innecesarias y demasiado estrictas, generando, quizás, la exclusión de todos aquellos sujetos a quienes no considera pertenecientes a su lucha. Por otro lado, sus políticas estarían basadas en una ontología de lo femenino que para Butler es imposible de determinar *a priori*. Por ejemplo, si se considera la ontología de lo femenino demasiado ligada a la cuestión de la reproducción, no se recoge otro tipo de problemas que afectan a las mujeres, como por ejemplo los laborales (y podríamos agregar nosotros, los de violencia doméstica o sexual). Dado que hay otro tipo de opresiones que sufren las mujeres en razón de su género no necesariamente vinculadas a la función reproductiva, trazar una ontología de lo femenino directamente vinculada a tal cuestión excluiría a una serie de mujeres que no están en ese tipo de relaciones reproductivas y que no tendrían cabida en esa ontología, en esa ética y en esa política. Es por este tipo

de situaciones que Butler prefiere no pronunciarse sobre un sujeto determinado de la lucha feminista sino dejar la cuestión abierta a los diversos problemas.

En contra de la idea de que para reclamar por derechos humanos es menester aceptar una ontología del sujeto como sujeto autónomo con derechos, Butler propone un tipo diferente de ontología en la cual el sujeto se constituye en una esfera pública sobre la que no tiene control pero de la que depende para su reconocimiento. En este sentido, no resultaría fructífero pensar en cuál es el sujeto de la lucha, sino que lo relevante está en plantearse cuál es la lucha que es menester dar.

Conclusiones

Hacia el final de la sección dedicada a Judith Butler hemos planteado la pregunta por el sujeto de la lucha política (en particular, por el sujeto del feminismo) y hemos señalado la respuesta butleriana. Para ella, si el feminismo se centra demasiado en la cuestión de cuál es el sujeto de su lucha, se pierde en cuestiones que, por un lado, son innecesarias y, por el otro, generan la exclusión de todos aquellos sujetos que no se consideran como pertenecientes a su lucha. Esta problemática es de una actualidad notable, y quisiéramos esbozar aquí otra repuesta posible que es quizás políticamente más productiva, y que está dada por las reflexiones nietzscheanas en torno a su concepción ficcional de la subjetividad.

Hemos señalado en la primera sección, dedicada a los desarrollos nietzscheanos, su concepción de la subjetividad y el carácter tensionante entre la configuración de "yoes" provisorios y la disgregación de los mismos. Esta es la clave que permite dar respuesta al problema del sujeto de las diversas luchas políticas. Si bien por un lado acordamos con Butler en que si el feminismo determina estrictamente al sujeto de

su lucha corre el riesgo de excluir a una cierta cantidad de sujetos que en principio disputarían las mismas causas, sin embargo, creemos que, así como Nietzsche señala que es necesario que haya un "yo" como ficción, también es menester que las luchas políticas creen, ficticia y provisoriamente, "su" sujeto de lucha. Pues, como señala el alemán, no es posible vivir en el caos, sin más, y, agregamos aquí, no es posible luchar por una reivindicación política sin conformar una identidad colectiva que permita la agrupación de los individuos en vistas a un reclamo común.

No se trataría entonces de un sujeto determinado *a priori* de modo sustancial o metafísico, sino que estaría signado por la tensión entre la configuración y la disgregación. Se trata de conformar un sujeto en un contexto determinado, a los fines específicos de una lucha concreta, como una cristalización provisoria. Así, la creación de identidades colectivas sería un canal, un medio y no un fin, para que las demandas concretas de los sujetos marginalizados cobren una potencia colectiva y subversiva.

Es importante remarcar, en este punto, que la creación colectiva de identidades políticas será necesariamente injusta, en efecto. Como bien señala Butler, operará por medio de exclusiones, pues es imposible ofrecer un gesto afirmativo que no se halle en tensión con uno negativo. Sin embargo, no por ello deberíamos dejar de construir grupos y alianzas políticas. Ahora bien, esto no significa determinar *a priori* una unidad que por un lado subsuma las diferencias y por el otro se mantenga estática y petrificada en el tiempo. Por el contrario, la propuesta sería crear ficciones provisorias que sean social y políticamente útiles y que se hallen siempre en movimiento, disgregándose y unificándose.

Si, tal como sostiene Butler, la única resistencia posible se da de forma inmanente al poder y el poder opera produciendo matrices de inteligibilidad, entonces es menester resignificar tales categorías, abrirlas, dislocarlas, trastocarlas.

Y esta labor de desarticulación irá acompañada de una tarea articuladora que permita producir nuevas formas de subjetividades, sin cancelar nunca este movimiento.

Bibliografía

Butler, J. 2006. "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler", entrevista realizada por P. Soley-Beltrán y B. Preciado, *Lectora*, 13, pp. 217-239.

——. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Muñoz, M. A. (trad.). Barcelona, Paidós.

——. 2010a. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Bixio, A. (trad.). Buenos Aires, Paidós.

——. 2010b. *Deshacer el género*. Soley-Beltrán, P. (trad.). Barcelona, Paidós.

——. 2010c. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cruz, J. (trad.). Madrid, Cátedra.

Cano, V. 2008. "La crítica nietzscheana al dualismo: el cuerpo como 'centro de gravedad'", en Luna, F.; Cano, V. y Ferreyra, J. *Antropología Filosófica II*, Ficha de cátedra. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 21-39.

——. 2011. "No se nace lesbiana, se llega a serlo: (Re)escrituras del contrato social", en *Labrys. Estudos feministas*, N° 19, enero/junio.

Cragnolini, M. B. 2003. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, EUdeBA.

De Beauvoir, S. 2012. *El segundo sexo*. García Puente, J. (trad.). Buenos Aires, Debolsillo.

Femenías, M. L. 2003. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.

——. 2012. *Sobre sujeto y género. (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario, Prehistoria Ediciones.

Nietzsche, F. 2000. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid, Alianza.

——. 2006a. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid, Alianza.

——. 2006b. *Fragmentos Póstumos*, vol. IV (1885-1889). Sánchez Meca, D. (ed). Vermal, J. L. y Llinares, J. B. (trads.). Madrid, Tecnos.

——. 2006c. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid, Alianza.

Rabade Romeo, S. 1985. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Rich, A. 1999. "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en Navarro, M. y Stimpson, C. (comps.). *Sexualidad, género y roles*. Buenos Aires, FCE, pp. 159-210.
Sabsay, L. 2011. *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Paidós.
Vattimo, G. 2002. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Revilla, C. (trad.). Buenos Aires, Paidós.
Wittig, M. 2010. *El pensamiento heterosexual y otros* ensayos. Sáez, J. y Vidarte, P. (trads.). Madrid, Egales.

Homosexualidad y reconocimiento: antecedentes beauvoirianos en las reformulaciones de Butler

Mariana Smaldone

> Las "teorías sobre lesbianismo" o las "teorías gay" no me hacen sentir cómoda porque (. . .) las categorías de identidad tienden a ser instrumentos de regímenes regularizadores, tanto si actúan como categorías normalizadoras de estructuras opresivas como si sirven de puntos de encuentro de una oposición liberadora de esa misma opresión. Ello no quiere decir que en determinados actos políticos no aparezca como lesbiana, sino que me gustaría no saber nunca del todo qué es lo que esa etiqueta significa.
>
> Judith Butler, "Imitación e insubordinación de género"

En los estudios de la lectura butleriana del pensamiento de Simone de Beauvoir se hace hincapié en las diferencias y en las reformulaciones que Judith Butler realiza para asentar su posición. Sin embargo, consideramos que aún queda por explorar la vinculación entre los problemas que se presentan en *Le deuxième sexe* (1949) de Beauvoir y su tratamiento desde la perspectiva butleriana. En este sentido, nos proponemos elucidar el antecedente beauvoiriano en el pensamiento de Butler en torno al problema del reconocimiento del/de la homosexual y la función de la heterosexualidad coercitiva.

Como se sabe, Butler le adjudica a Beauvoir *avant la lettre* la noción de género (Amorós, 1999: 120; Femenías, 2012: 27); desde allí critica el carácter circular y esencialista a partir del lema beauvoiriano "no se nace mujer, se llega a serlo".[1] Asimismo, rechaza el presupuesto ontológico de que la mujer llegue a constituirse como sujeto y que el género sea producto de un acto volitivo.

1 La cita refiere a la versión en castellano de *El segundo sexo* (2007).

Dicho brevemente, por un lado, Butler señala que en este postulado de Beauvoir puede distinguirse un sujeto previo desde el cual se determina que la mujer llegue a ser tal. Por otro lado, además de este postulado circular y la caída en el reducto esencialista de "ser mujer", para Butler se presenta una inconsistencia en el supuesto ontológico de que la mujer llegue a ser sujeto. Si como afirma Beauvoir, el sujeto es masculino y la mujer es lo Otro para el varón (Beauvoir, 2007: 23), entonces el proyecto de transformación en sujeto-mujer está condenado al fracaso.[2] Butler rechaza también la idea de que se elija libremente el género, entendiendo libertad en términos del existencialismo sartreano.[3]

A diferencia de Beauvoir, quien sostiene que el drama es el no reconocimiento de la mujer como sujeto (Beauvoir, 2007: 31), para Butler el dilema es la noción misma de "sujeto"; no hay un sujeto que elige el género o un camino hacia la liberación en los términos beauvoirianos. Para Butler la posibilidad reside en la agencialidad y en la capacidad performativa de las prácticas discursivas que dan forma a la identidad genérica.

Sobre esta base crítica de la perspectiva de análisis beauvoiriana en sus primeras obras, Butler confronta con la concepción del sujeto de gran parte de la teoría feminista occidental en tanto entiende que la filósofa francesa formula afirmaciones esencialistas en torno a la categoría "mujer", afianzando la dicotomía de los géneros y el modelo heterosexual. El problema reside en que en el afán de presentar

---

2 Butler formula esta crítica desde la mediación de Luce Irigaray y su análisis del falogocentrismo en los discursos, en particular de la teoría feminista. Advierte Irigaray que, dada la enunciación del sujeto en términos masculinos, la mujer no puede llegar a constituirse en sujeto.

3 Siguiendo el análisis de la estudiosa Teresa López Pardina, para Beauvoir la mujer es libre en tanto libertad situada y, de tal forma, confronta con el postulado sartreano que afirma que todos los sujetos son libres de modo absoluto (*cfr.* López Pardina, 2010: 61). Por otra parte, los estudios de Heinämaa, hacen hincapié en la resignificación de la noción merleau-pontina de "cuerpo vivido" (*cfr.* Heinämaa, 1998: 29), en tanto que para Beauvoir la situación de "ser mujer" se vivencia corporalmente. Subraya Beauvoir que "la situación no depende del cuerpo, es este el que depende de aquella" (Beauvoir, 2007: 692).

un sujeto ostensible de la representación política, la teoría feminista asume a través de la categoría "mujer" una identidad cerrada. En todo caso, según Butler, el principio beauvoiriano de llegar a ser "sujeto mujer", el cual será un estandarte para el posterior feminismo, al plantearse como un universal formal conlleva el ocultamiento de las diferencias y restringe la noción de reconocimiento.

Ahora bien, estas son algunas de las divergencias desde la perspectiva de Butler con respecto al pensamiento de Beauvoir. No obstante, al reformular el problema del reconocimiento de la mujer lesbiana o de las sexualidades disidentes, sostenemos que uno de los posibles puntos de encuentro entre Butler y Beauvoir, reside en desnaturalizar la heterosexualidad normativa o coercitiva, al tiempo que se configuran otros horizontes de reconocimiento. Vale aclarar que a partir del abordaje del capítulo "La lesbienne" de *Le deuxième sexe* pueden explicitarse puntos de encuentro entre el análisis beauvoiriano y la posterior posición butleriana. Desde estas lecturas evidenciamos en la teoría de Butler ciertas continuidades teórico-conceptuales con respecto al pensamiento beauvoiriano.

En todo caso, Butler se focaliza en el signo lesbiano y la crítica a una identidad, frente a la noción "ser lesbiana" beauvoiriana. En particular, hay una analogía entre ambas perspectivas de análisis al revelar un doble carácter en el problema del reconocimiento del/de la homosexual: como signo de exclusión frente a la normativa operante, al tiempo que como sexualidad disidente evidencia otras posibles vías de reconocimiento. Sin embargo, para Beauvoir la lesbiana se asume libremente en pos de su autonomía; mientras que para Butler la reiteración, los desplazamientos y la disidencia sexual no son actos voluntarios. Aunque Butler muestra que se trata de un modo de resistencia, tampoco desde la homosexualidad es posible rehuir la normativa heterosexual.

Butler abre ciertos interrogantes en la línea ético-política a partir de la comprensión del problema del reconocimiento de los/las homosexuales en comunidades de coerción heterosexual. Esto es, si la "especificidad" de una identidad, como "ser mujer", "ser lesbiana", solo puede ser demarcada por exclusiones, "¿qué significa admitir una categoría que solo puede mantener su especificidad y coherencia negándose a admitir otra serie de cosas? ¿Convierte esto la 'salida del armario' en un admitir lo no admitido, esto es, en una vuelta al encierro que adopta una apariencia de una huida?" (Butler, 2000: 91). Ante algunos ejemplos de no reconocimiento de la lesbiana o el gay, Butler se pregunta "¿no merecen las tasas de pobreza entre las lesbianas ser consideradas en relación a la heterosexualidad normativa de la economía?" (Butler, 2000a: 119).

Para dar cuenta de estos posibles puntos de encuentro, sobre la base de perspectivas de análisis disímiles, nos centramos en algunos conceptos clave, ya sean para el estudio beauvoiriano en torno al "ser lesbiana" como para el planteo de Butler acerca de la repetición y la resignificación del constructo heterosexual. En sus respectivas interpretaciones beauvoiriana o butleriana, estos conceptos son: 1) identidad (la situación de "ser lesbiana" y el travestismo); 2) heterosexualidad (coercitiva o el entramado de normas y preceptos condicionantes); y 3) reconocimiento (del otro-minoría genérico sexual; de la otra-mujer-lesbiana).

En este breve recorrido, en primer lugar nos interesa el tratamiento que Butler le da a estos conceptos en tres artículos suyos. A partir del primer capítulo de la obra *El género en disputa*: "Sujetos de sexo/género/deseo" (1990 y reedición en 1999) presentamos el problema ontológico que acarrea la categoría de "identidad" como emergente de la pretensión de representación política enunciada en las teorías feministas. Aquí se plantea la posibilidad de pensar críticamente la categorización de sexualidades disidentes. En todo caso, el tratamiento de la

homosexualidad y, específicamente, la crítica a la noción "yo lesbiana" lo presentamos a partir del artículo "Imitación e insubordinación de género" (2000). Las variaciones en torno al problema del reconocimiento de las minorías sexo-genérico como colectivos, y la forma de abordar su análisis lo hallamos en el artículo "El marxismo y lo meramente cultural" (2000a). En un segundo apartado, nos remitimos al análisis beauvoiriano, en especial al capítulo "La lesbienne" de *Le deuxième sexe*, y nos focalizamos en el tratamiento del problema de la identidad lésbica y las posibilidades de reconocimiento frente al sistema heterosexual. Sobre esta base evidenciamos los posibles puntos de encuentro entre Simone de Beauvoir y Judith Butler.

Butler: "yo lesbiana" un sitio de conflicto necesario

Como Butler lo evalúa varios años después en *Deshacer el género*–en su título original*: Undoing Gender* (2004)–, su apuesta teórica en *El género en disputa* (*Gender Trouble*), es desmantelar el heterosexismo imperante en la teoría feminista, como así también pronunciarse por el merecimiento de reconocimiento de las personas que viven a cierta distancia de la norma de género (Butler, 2010: 293). En efecto, en *El género en disputa*, Butler comienza por explicitar su rechazo a la categoría de identidad, puesto que en los discursos y la formación de las prácticas regulatorias, que conllevan la división binaria de los géneros, se configuran la noción de identidad y la de sujeto como persona autoidéntica (Femenías, 2012: 204). En todo caso, la "unidad" del género es el efecto de las prácticas regulatorias que buscan hacer uniforme la identidad de género a través de una heterosexualidad compulsiva.

En el capítulo "Sujetos de sexo/género/deseo" de *El género en disputa*, Butler trata la categoría de identidad atendiendo al trasfondo de la disputa entre determinismo y voluntarismo. Rechaza ambas posiciones, al tiempo que pone en tela

de juicio la noción misma de identidad, sopesando el carácter ilusorio. Por otro lado, sostiene que no tiene sentido definir al género como la interpretación cultural del sexo y, en este marco, postular la categoría "mujer".

En efecto, al revisar la noción de género utilizada por las teorías feministas, Butler indica que no se trata meramente de una interpretación cultural del sexo (Butler, 2007: 55). El género, afirma, es "el medio discursivo/cultural a través del cual la 'naturaleza sexuada' o 'un sexo natural' se forma y establece como 'prediscursivo', anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura" (Butler, 2007: 56). Para ella, "*género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género" (Butler, 2007: 84).[4]

Butler confronta con el feminismo puesto que, mediante la utilización de la categoría mujer, se asume una identidad uniforme. En los discursos feministas se constituye un sujeto mujer, en términos universales, y por el cual se aboga la representación política. Pero en todo caso, esta es la función normativa de un lenguaje (Butler, 2007: 45-46). Se trata de la pretensión de hacer uso de un lenguaje representativo, pero ¿a quiénes se nombra bajo la categoría mujer? ¿A quiénes se incluye y a quiénes se excluye en la representación de un sujeto en términos de un universal formal?

De tal modo, Butler señala lo contraproducente que resulta pronunciarse en nombre de un sujeto mujer en un programa emancipatorio, puesto que quedan al margen las mujeres, por-

4 En este sentido Butler plantea un "reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia". Sostiene que debe considerarse "la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir. . .»" (Butler, 2007: 84). Butler añade un corolario: "no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas 'expresiones' que, al parecer, son resultado de esta" (Butler, 2007: 85).

que el sujeto o bien es masculino, o bien se define de antemano desde criterios con los que no cumple la totalidad de las mujeres. Esto se debe a que, si el poder jurídico y la ley producen lo que pretenden solo representar, también ocultan y excluyen a otros u otras (Butler, 2007: 47-48). Desde su perspectiva, subraya que la crítica feminista debería también comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de las mujeres. Señala que "tal vez, paradójicamente, se demuestre que la 'representación' tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las 'mujeres' no se dé por sentado en ningún aspecto" (Butler, 2007: 53).

Cree que el rechazo de postular una unidad de género a modo de etiquetamiento identitario tiene como correlato pensar la complejidad presente en diversas prácticas sexuales, que se efectúan en el desplazamiento de las identidades sexuales que emulan la normativa heterosexual imperante. Para Butler, la repetición del constructo heterosexual en las culturas gay y heterosexual (*straight*) puede ser el sitio inevitable de la de-naturalización de las categorías de género.

La crítica a la categoría "mujer" se hace extensiva a la presentación del signo lesbiano. Como sostiene en el artículo "Imitación e insubordinación de género", no se trata de un "yo lesbiano" como copia de otra identidad, sino de inversiones derivadas que se definen en función de las identidades heterosexuales.

Por un lado, afirma que todas estas categorías de identidad, como "mujer", "gay", "lesbiana", son al tiempo instrumentos regulativos, ya que funcionan como "categorías normalizadoras de estructuras opresivas como si sirven de puntos de encuentro de una oposición liberadora de esa misma opresión" (Butler, 2000: 86). Las categorías son "espacios de necesario conflicto" (Butler, 2000: 87).

Por otro lado, estos conflictos se dan bajo la efectividad de la función coercitiva de la heterosexualidad que se evidencia en la repetición de lo mismo; pero no puede afirmarse

que existe un original de la copia. Para su comprensión, es necesario invertir y desplazar la operación del pensamiento que supone, a partir de la heterosexualidad coercitiva, que primero hay un sexo que se expresa a través de un género y luego a través de una sexualidad. De este modo, si un régimen de sexualidad dispone una actuación coercitiva del sexo, entonces solo mediante esa actuación se vuelven inteligibles del todo los sistemas binarios de género y de sexo.

Para su mayor comprensión, Butler define la repetición enunciándose a sí misma. Dice que si debe escribir como lesbiana, el "ser" lesbiana conlleva algo más que un simple mandato: una práctica discursiva de la reiteración que la puede convertir en alguien o en algo que ya "es", una lesbiana. En todo caso, el signo lesbiano es una significación vinculada al cuerpo social que produce la ilusión de una esencia oculta.

Esto es, si el género es travestismo y también una imitación que regularmente produce el ideal al que intenta aproximarse, entonces es una actuación que produce la ilusión de un sexo oculto, de una esencia o de un núcleo psíquico de género. Se trata de una serie de teatralizaciones corporales entendidas como presentación de género –por ejemplo en expresiones gestuales, en el movimiento o la forma de caminar. De tal modo, una de las maneras en que el género se naturaliza es construyéndose como una oculta necesidad psíquica o física.

De tal modo, Butler rechaza la idea de pensar a la homosexualidad como copia derivada, sino que esta implícitamente está incluida en la economía heterosexual. La homosexualidad, como una perpetua amenaza de ruptura del espesor heterosexual, es reprimida mediante una reforzada repetición de lo mismo. Pero si la repetición es la forma en que opera el poder para construir la ilusión de una identidad heterosexual sin fisuras, y si la heterosexualidad es compelida a repetirse a sí misma con el fin de establecer la ilusión de su uniformidad y de su identidad, entonces es una identidad en riesgo permanente. De

allí que Butler pregunta ¿qué pasa si fracasa la repetición, o si el ejercicio de repetición es utilizado con un propósito performativo distinto? En este caso, en el desplazamiento de las prácticas discursivas que se fundamentan en el binarismo de los géneros, se configuran las identidades disidentes, la mencionada como identidad lesbiana y gay.

Pero como lo señala Butler en el artículo "Imitación e insubordinación de género", "el problema no es reconocer o negar la categoría de gay o lesbiana, sino más bien ¿por qué la categoría se ha vuelto el sitio de esta elección 'ética'?" Se pregunta además ¿qué significa reconocer una categoría que solo puede sostener su especificidad y coherencia practicando antes una serie de negaciones? (Butler, 2000: 91).

Ahora bien, resulta interesante señalar hasta aquí que en su intento de evadir reductos metafísicos, a nuestro parecer Butler toma partida por el nominalismo.[5] Tanto como lo explicita en el capítulo "Sujetos de sexo/género/deseo" de *El género en disputa*, confrontando con Beauvoir y la postulación de la categoría "mujer", y en lo referido al rechazo de una identidad lesbiana en "Imitación e insubordinación de género", Butler enfatiza que no puede suponerse un sujeto en términos universales. Sin embargo, consideramos que esta posición nominalista queda en suspenso cuando Butler interviene en el debate acerca del reconocimiento de los colectivos de minorías sexo-genéricas.

Precisamente, en "El marxismo y lo meramente cultural" Butler discute con la visión de Nancy Fraser[6] acerca del

5 Para la posición clásica nominalista lo existente es aquello asignado por el lenguaje como los objetos individuales y sus características. Esta posición niega la afirmación de entidades a las que se refieren los objetos o los individuos. Ahora bien, dentro de esta posición entendemos que Butler, siguiendo la concepción wittgensteiniana, se centra en el lenguaje como constitutivo del ámbito epistemológico. Esto es, Butler hace hincapié en la concepción del lenguaje como condición de posibilidad del acceso a la experiencia del mundo, tomando distancia del sentido ontológico.

6 Butler hace referencia al libro *Justice Interruptus* de Fraser, donde advierte que en Estados Unidos se usa la expresión "política de la identidad" como un término despectivo para aludir al feminismo, al antirracismo y al antiheterosexismo. Fraser sostiene que cualquier movimiento de izquierda debe dar respuesta a los desafíos que plantean, en términos de "justicia social". Fraser (1997).

reconocimiento de los grupos oprimidos. Allí indica que en el afán de retomar un discurso desde la justicia social, Fraser reproduce la división que sitúa a algunos grupos, considerados como aquellos que vivencian la opresión material, en el ámbito de la economía política, y relega a otros a la esfera meramente cultural.[7] Entre los grupos que quedan en el extremo cultural, circunscribiendo sus luchas a un asunto de reconocimiento cultural y no material, se encuentran las minorías sexo-genéricas.

Butler confronta con esta visión brindando ejemplos que dan cuenta de la identidad sexual disidente atravesada por cuestiones de clase y raciales. Algunos de los casos nombrados son: la situación de exclusión de lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica); la negación de la condición de ciudadanía, cuando se ven privados/as de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; o cuando no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir su cuerpo desde el hospital (Butler, 2000a: 119). Estos son algunos ejemplos de exclusión que llevan a repensar cómo las condiciones materiales también determinan la posición de las lesbianas, de los gays y de los otros u otras disidentes.

Desde su posición, Butler sostiene que:

> Tanto el "género" como la "sexualidad" forman parte de la "vida material" –no solo debido al modo en el que se ponen al servicio de la división sexual del trabajo, sino también

7 En el apartado "Dones culturales y materiales", Butler reflexiona sobre el posible origen de la distinción entre vida cultural y vida material. Explicita que "en el marco de la teoría feminista, el giro hacia Lévi-Strauss incorporó el análisis del intercambio de las mujeres a la crítica marxista de la familia, y jugó, durante algún tiempo, un papel paradigmático en el pensamiento acerca del género y la sexualidad. Por otro lado, este importante y problemático desplazamiento fue el que desestabilizó la distinción entre vida cultural y vida material" (2000a: 122).

> debido al modo en el que el género normativo se pone al servicio de la reproducción de la familia normativa. El problema aquí, a diferencia de cómo lo entiende Fraser, es que las luchas para transformar el campo social de la sexualidad no solo no se convierten en centrales para la economía política, hasta el punto de poder ser relacionadas directamente con la cuestión del trabajo no remunerado y explotado, sino, además, hasta el punto de no poder ser entendidas, si no se amplía la esfera "económica" para incluir tanto la reproducción de mercancías, como la reproducción social de las personas. (2000a: 118)

En todo caso, para Butler, contrariamente a lo que opina Fraser, la homofobia también guarda relación con las relaciones materiales y la división del trabajo, y no deja de ubicarse en un contexto institucional. Con esto, Butler muestra que también hay una exclusión material del colectivo de los homosexuales, quienes luchan por los reconocimientos básicos en un estado democrático.

Aquí nos detenemos a pensar en qué términos piensa a los seres o individuos que luchan por el reconocimiento. Consideramos que en esta discusión con Fraser, Butler necesita retomar no ya la idea de un sujeto universal, sino pensar en colectivos oprimidos cultural y materialmente que luchan por el reconocimiento. En este punto, en la enunciación de los colectivos lésbicos, gays, travestis y otras "identidades" disidentes, Butler retoma la idea de un sujeto colectivo factible de derechos. De algún modo, aparece la emergencia de una forma universal que, hacia fines de los años cuarenta, Beauvoir plantea en el marco de una lucha por la emancipación y el reconocimiento de las mujeres, en tanto sujeto colectivo mujer, de condiciones de opresión y de situaciones compartidas.

Beauvoir: la autenticidad lésbica o el drama de ser lo otro-mujer

Para Beauvoir, el Otro es la mujer y su drama es el no reconocimiento como sujeto (Beauvoir, 2007: 31). A la mujer le asignan el papel de lo Otro del sujeto varón (Beauvoir, 2007: 18): no se reconoce a sí misma en situación de opresión, como tampoco se reconoce en otras mujeres que vivencian similares condiciones. No obstante, Beauvoir evalúa las posibilidades de alcanzar la autonomía o el camino hacia la liberación de las mujeres. En este punto, es interesante el análisis de la situación de la lesbiana ya que considera que su elección es auténtica, frente a las normas y los preceptos que determinan a la mujer, específicamente, como esposa-madre.

En su obra *Le deuxième sexe*, Beauvoir hace explícito, por un lado, qué significa "ser mujer" en la sociedad occidental. Muestra que la identidad "mujer" es una construcción en base a la enunciación de una serie de cualidades y condiciones que configura la imagen de lo femenino. Si bien no niega las diferencias biológicas entre los sexos, para Beauvoir no puede afirmarse que hay un destino anatómico como determinante de la sexualidad de las mujeres (2007: 345).

En efecto, Beauvoir confronta con diferentes discursos, sociales o científicos, los cuales coinciden en adjudicarle a las mujeres ciertas características que connotan inferioridad o dependencia frente al modelo masculino. En estos discursos y teorías, las diferentes voces coinciden en que como mujer el destino es ser esposa y madre, paciente, obstinada y frívola; otras serán prostitutas o santas, serviles o serviciales. Sin embargo, Beauvoir plantea que más allá de lo disímil de los roles o las funciones sociales que se asumen, la mujer experimenta la degradación de la trascendencia, vivencia relativamente su libertad y la situación de "ser-para-el-hombre" se expresa corporalmente (2007: 135). No obstante, con el

tratamiento del problema del reconocimiento, Beauvoir analiza las posibilidades de que la mujer se asuma como sujeto libre. Si bien señala que el camino hacia la liberación es de modo colectivo, al tratar la instancia de la autonomía, valora la actitud de la mujer que se asume como lesbiana.

Precisamente, en el capítulo "La lesbienne" de *Le deuxième sexe*, la filósofa francesa afirma que ser lesbiana es una actitud auténtica, en la cual la mujer se asume libremente y es una posibilidad de rehuir el entramado social de normas y preceptos que configuran el "ser mujer". Para Beauvoir, la homosexualidad no es ni una actitud inauténtica o una perversión, ni una maldición o un hecho fatal de la historia, sino que "la homosexualidad puede ser para la mujer una manera de rehuir su condición o una manera de asumirla" (2007: 347). No niega la importancia de los factores que el sujeto asume al elegir la homosexualidad (ya sean los fisiológicos, las circunstancias sociales o la historia psicológica), pero aclara que no son determinantes.

Beauvoir observa que la heterosexualidad es un "sistema" (2007: 347). Su hegemonía se evidencia, por un lado, en la construcción del erotismo femenino y, por el lado, en el mandato de la maternidad como destino o esencia femenina. En ambos casos, "la mujer es un existente a quien se le pide que se haga objeto" (2007: 347), ella es objeto erótico y adorno para el varón. En contraposición a las teorías que fundamentan el rol de la mujer en el sistema heterosexual, Beauvoir sostiene que la elaboración del erotismo femenino forma parte de "una historia psicológica en la cual están involucrados factores fisiológicos, pero que depende de la actitud global del sujeto frente a la existencia" (2007: 346). La función procreadora, considerada lo normal o natural en el sistema heterosexual, tiene la carga simbólica de restitución de la "soberanía" masculina. Para Beauvoir, el orden heterosexual, a modo de "naturalismo", "está ordenado por un interés social" (2007: 347).

En todo caso, "la homosexualidad de la mujer es una tentativa, entre otras, para conciliar su autonomía". (2007: 347). Afirma que "si se invoca a la Naturaleza, puede decirse que toda mujer es naturalmente homosexual". Esto es, si la lesbiana es caracterizada por su rechazo del varón, observa Beauvoir que toda adolescente teme la penetración, la dominación masculina, y experimenta cierta repulsión con respecto al cuerpo del hombre; en desquite, el cuerpo femenino es para ella, como para el hombre, un objeto de deseo (2007: 347).

Más allá del aspecto psicológico, Beauvoir hace hincapié en las condiciones materiales al analizar cierta afección masculina en la mujer que se asume como lesbiana. Por un lado, "lo que da un carácter viril a las mujeres encerradas en la homosexualidad no es su vida erótica, que, por el contrario, las confina en un universo femenino, sino el conjunto de responsabilidades que se ven obligadas a asumir por el hecho de pasarse sin los hombres" (Beauvoir, 2007: 362). Es decir que en su vivir cotidiano, ajena a la experiencia de convivencia con el varón, la lesbiana asume roles, desarrolla actividades que en el ámbito de la familia son asuntos de ellos. Por otro lado, las lesbianas "no tienen medio alguno para vivir su situación con naturalidad (…), las actitudes de los demás llevan a la lesbiana sin cesar a tomar conciencia de sí misma". Beauvoir observa que si la lesbiana "tiene bastante edad o goza de gran prestigio social, podrá seguir su camino con tranquila indiferencia" (2007: 362-363). Por lo tanto, el erotismo de la lesbiana, su carácter viril o la actitud de sentirse reivindicante, no son aspectos biológicos, sino que se los aborda como factores psicológicos y en relación a las condiciones materiales.

Beauvoir explicita el modo de "trasvestirse"–esto es, la forma de vestir, los gestos y los gustos– y resalta el modo en que se emula el modelo masculino, al tiempo que reconoce rasgos femeninos (2007: 364). Por estas circunstancias,

podemos señalar que el asumirse como lesbiana si bien es una forma de vivir auténticamente y de rehuir los mandatos patriarcales, sin embargo no puede distanciarse del espesor social heterosexual. Observa Beauvoir que a la lesbiana le gusta a menudo ingerir bebidas secas, fumar tabaco fuerte, hablar un lenguaje rudo, imponerse ejercicios violentos. Sin embargo, eróticamente comparte la suavidad femenina (2007: 364). De esta forma, analiza las maneras de exhibirse de algunas homosexuales en grupos cerrados. En esos momentos, el disfraz o el "trasvestirse" forma parte de un juego (2007: 364). En todo caso, para Beauvoir se trata de comedias de inautenticidad; en el afán de huir del encierro de la situación de mujer "se encarcela en la de lesbiana" (2007: 364).

Concluye: "en verdad, la homosexualidad no es ni una perversión deliberada ni una maldición fatal. Es una actitud elegida en situación, es decir, a la vez motivada y libremente adoptada". Sin embargo, subrayamos "como todas las actitudes humanas, irá acompañada de comedias" (2007: 365). Este análisis desde la perspectiva de registro ético-ontológico nos traslada a la teoría de la performatividad de Judith Butler.

Butler y Beauvoir: posibles puntos de encuentro

En *Le deuxième sexe* Beauvoir afirma que "ningún destino anatómico determina la sexualidad" y que "entre los dos sexos no existe una distinción biológica rigurosa" (2007: 345). Confronta con el sentido común y los discursos disciplinares que consolidan los mandatos y los preceptos en torno a una monolítica "identidad mujer". Como contraejemplo, mediante la enunciación del "yo mujer" y la voz desde las experiencias de otras mujeres, Beauvoir valora en la actitud de la lesbiana la posibilidad de rehuir a las determinaciones funcionales al sistema heterosexual.

De este modo, desde una perspectiva desnaturalizante se desmantela el funcionamiento del sistema heterosexual: la mujer con una identidad relacional al sujeto varón. A partir del análisis de la lesbiana, Beauvoir observa el símbolo, las formas de representación y autorepresentación de esta, y señala el "trasvestirse" –o la "inversión" en su traducción al castellano– como una actitud en la cual se emulan características identificadas como masculinas. Subrayamos aquí el juego de inversión con respecto a las normas heterosexuales. Y nos preguntamos en diálogo con Judith Butler: ¿hasta qué punto es una actitud elegida en situación? ¿Cuáles son los límites que el poder le impone a la libertad?

Precisamente, Butler abre un interrogante ético-político: "¿qué significa (…) mantener una repetición perturbadora en el contexto de una heterosexualidad obligatoria?" (2000: 109). Asumir el signo lesbiano no invalida las categorías normalizadoras de estructuras opresivas; pero en la inversión del género designado hace inteligible el sistema binario de los géneros. De ese modo, aparecer bajo el signo lesbiano equivale a manifestar un sitio de conflicto necesario en la disputa liberadora de la opresión.

De algún modo, Butler vuelve a andar el camino de la desnaturalización de la heterosexualidad normativa que señala Beauvoir, pero hay un plus en dicha apuesta butleriana: el género como signo es siempre un signo de superficie que remite a la ilusión de un género asignado normativamente como único. No obstante, Beauvoir, sin hacer uso de la noción de género, da cuenta de un espesor de prácticas que emulan los polos del binarismo genérico.

Para Butler, como lo señala en el artículo "Imitación e insubordinación de género", el problema no es reconocer o negar la categoría de gay o lesbiana, sino pensar por qué se ha vuelto el sitio de una elección "ética". Aquí implícitamente puede leerse una crítica a Beauvoir, puesto que desde su perspectiva ético-ontológica presenta la figura de la lesbiana

como emergente de autenticidad que invalida las determinaciones del sistema heterosexual.

Ahora bien, a partir de la desnaturalización del ámbito y los condicionamientos de la heterosexualidad, consideramos que se abre un horizonte de reconocimiento de la otra-mujer o del otro de identidad disidente. En lo particular, al presentarse como "yo lesbiana" se hace desde un signo de exclusión frente a la normativa operante, al tiempo que en la repetición y resignificación del constructo heterosexual, puede producirse un sitio de desnaturalización de las categorías de género. Aunque, sin poder desvincularse de la heterosexualidad, desde el signo lesbiano como un sitio de confrontación, se viabiliza otro horizonte de reconocimiento.

Para Beauvoir asumirse como lesbiana señala una posible salida de la condición de "ser-para-el-hombre". Mientras que para Butler si bien la reiteración, los desplazamientos y las disidencias sexuales no son actos voluntarios, de todos modos presentarse como lesbiana es un signo de resistencia. En términos de Butler, las teatralizaciones corporales, remitiéndonos al hecho de travestirse o experimentar la comedia para Beauvoir, produce un sitio de confrontación y la desnaturalización de la normativa heterosexual al desmantelar el binarismo de géneros, el cual impera en toda práctica discursiva-social.

Si bien Butler rechaza la categorización y la universalización en nombre de la emancipación de la mujer, no obstante su posición nominalista queda en suspenso cuando interviene en el debate acerca del reconocimiento de los colectivos de minorías sexo-genéricas. Estos "seres" oprimidos son cuerpos que tienen un espesor y se definen también con respecto al lugar que ocupan en las relaciones materiales de producción. Aun cuando los percibamos a partir de discursos regulativos, en el momento concreto de la lucha por el reconocimiento se hace desde un colectivo que ocupa un lugar en la sociedad, con demandas de derechos y en pos de la participación ciudadana.

Nos preguntamos, ¿en qué medida hay aquí un distanciamiento con la formulación beauvoiriana de un sujeto-colectivo-mujer de las luchas por la emancipación de las mujeres? Lo cierto es que en la recepción y reformulación del problema del reconocimiento en la dialéctica hegeliana, para estas filósofas, la otra/el otro aparecen como "sexuados": el colectivo de mujeres para Beauvoir, las minorías sexo-genéricas en Butler.

Quizás, al repensarse las formas de resistencia y de reconocimiento, la emergencia estratégica de enunciarse en tanto colectivo "nosotras las lesbianas" aún no haya pasado de moda. Nuevamente resuenan las palabras de Beauvoir: "Esa liberación solo puede ser colectiva y exige, ante todo, que concluya la evolución económica de la condición femenina" (2007: 616).

Aunque desde los estudios de la obra y las recepciones butlerianas, y desde la propia Butler, se hace hincapié en las rupturas con respecto a un "feminismo ilustrado" y en específico con el pensamiento existencialista beauvoiriano, sin embargo creemos necesario indagar en los legados teórico-conceptuales del pensamiento feminista y evidenciar las líneas críticas que se retoman en el marco del surgimiento de las teorías contemporáneas, como la teoría *queer*.

En este sentido, nos propusimos aquí contrastar el pensamiento de Simone de Beauvoir y la teoría de Judith Butler en torno a la cuestión lesbiana donde hallamos relevantes concomitancias teóricas; sobre todo en relación al tratamiento problemático de las nociones de identidad, heterosexualidad y reconocimiento (del otro-minoría genérico sexual o de la otra-mujer-lesbiana). Vale señalar que si bien se conoce la influencia de la pensadora francesa Monique Wittig en la teoría de Butler, quien entiende como Beauvoir que ser lesbiana es una elección voluntaria, el antecedente beauvoiriano no es tomado en cuenta. A partir de esto se observa que aún se pasa por alto la comprensión del tema que hace Beauvoir en *Le deuxième sexe*. Han pasado varias décadas desde que Beauvoir planteó el drama de la mujer:

> El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como esencial y las experiencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? (2007: 31)

La expresión de elección de la mujer de ser lesbiana es una de las respuestas que da Beauvoir. Butler recoge las críticas y contribuye a desempolvar las palabras de Beauvoir, aunque con la particularidad de apostar a las disidencias por fuera de las categorizaciones. Butler afirma:

> [El] rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrolla un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la "unidad" encierra la promesa democrática para la izquierda. (2000a: 124)

En diálogo con su antecesora, como así también con las discípulas de Beauvoir, Judith Butler repregunta y responde atenta a un contexto de transiciones para un movimiento feminista en tensión con los reconocimientos de otras identidades disidentes.

Bibliografía

Amorós, C. 1999. "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición", *Arenal*, vol. 2, Nº 1, pp. 113-134.

Beauvoir, S. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard, y reediciones, 2 vols.

——. 1954. *El segundo sexo*. Palant, P. (trad.). Buenos Aires, Psique.

——. 2007. "La lesbiana", en *El segundo sexo*. Moreno, M. (pról.). García Puente, J. (trad.). Buenos Aires, Sudamericana, en volumen único en Ediciones de Bolsillo.

Butler, J. [1990] anniversary edition, 1999. G*ender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, Routledge.

——. 2000. “Imitación e insubordinación de género”, *Revista de Occidente*, Nº 235, diciembre, pp. 85-109.
——. 2000a. “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review*, Nº 2, pp. 109-121.
——. 2004. *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge.
——. 2007. “Sujetos de sexo/género/deseo”, en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Paidós.
——. 2010. *Deshacer el género*. Buenos Aires, Paidós.
Femenías, M. L. 2012. *Sobre sujeto y género. (Re) Lectura feminista desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Prohistoria.
Fraser, N. 1997. *Justice Interruptus*. Londres/Nueva York, Routledge. Ed. español: *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.
Heinämaa, S. 1998. “¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual”, *Mora,* Nº 4, 1999, pp. 27-44.
López Pardina, M. T. 2010. “Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una filósofa emancipadora y humanista”, en Cagnolati, B. y Femenías, M. L. (comps.). *Las encrucijadas de “el otro sexo”*. Buenos Aires, Edulp.

La estructura dilemática del pensamiento de Judith Butler. Materialidad corporal y agencia política

Pamela Abellón

> Irene Meijer y Baukje Prins: —Conforme entendemos, en *Bodies That Matter* abordas uno de los problemas más espinosos para el constructivismo radical, o sea, el de cómo concebir la materialidad en términos constructivistas. Con el auxilio de la noción de performatividad del lenguaje, consigues evocar la imagen tanto de la solidez como de la contingencia de los llamados datos empíricos. Construyes un poderoso argumento a través del cual pensamos poder refutar los severos argumentos realistas sobre la incontestabilidad en *Death and Furniture* (Derek *et al.*, 1995). En una tentativa de captar los argumentos de tu libro, diríamos que él revela el carácter constitutivo de las construcciones discursivas. Más particularmente, él muestra que las condiciones bajo las cuales los cuerpos materiales, sexuados llegan a ser concierne simultáneamente a su existencia, a su cognoscibilidad y a su legitimidad. Judith Butler: —Me gusta mucho este último resumen de mis reivindicaciones. De cualquier modo, (. . .) sería igualmente correcto –o posible– decir que [*Cuerpos que importan*] busca entender por qué el debate esencialismo/constructivismo cae en una paradoja que no es fácilmente o, de hecho, jamás es superado.
>
> Judith Butler, "Entrevista en Países Bajos", mayo de 1998

La bibliografía crítica dedicada al estudio del pensamiento de Judith Butler, a modo general, examina los problemas de la materialidad corporal separados de los de la agencia. Se oscurecen así las implicancias que tiene la primera cuestión respecto de la segunda. Por ello, nos proponemos poner en evidencia tal vínculo, centrándonos fundamentalmente en *El género en disputa* ([1990] 2007), *Cuerpos que importan* ([1993] 2008) y *Deshacer el género* ([2004] 2006).

La primera cuestión que surge al adentrarse en tal empresa radica en que las reflexiones de Butler acerca de lo que es y cómo debe concebirse la materia corporal son, al menos, contrarias entre sí (muchas veces, opuestas), no solo en diferentes textos sino incluso, en algunas ocasiones, en una misma obra. Ello también ocurre en el dominio de la agencia. En "Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler" (Costera Meijer y Prins, [1998] 2002), las entrevistadoras ponen de relieve tal cuestión, a lo que la filósofa norteamericana responde que las contradicciones que se observan en su trabajo son realizadas voluntaria y conscientemente con el fin de dislocar la comprensión normativa de las cuestiones e instaurar discursivamente un nuevo dominio ontológico (Costera Meijer y Prins, [1998] 2002: 159).

La desarticulación de los presupuestos y sentencias normativas implicadas en los discursos, sin dudas, es una empresa exitosa de la autora. Objetivo que, por otro lado, comparte con muchos/as pensadores/as de la filosofía crítico-social contemporánea y posmoderna. Desde una dimensión crítico-negativa de tal proceder teórico, el uso de proposiciones contradictorias facilita el dislocamiento de discursos que se pretenden libres de pliegues. Sin embargo, desde una dimensión crítico-positiva, es decir, en el marco de la evaluación de lo que Butler propone en relación a aquello que critica y/o rechaza, la afirmación de contradicciones oscurece las alternativas posibles. De hecho, como pondremos de manifiesto a lo largo de este trabajo, tal metodología la lleva a abogar, en ciertas ocasiones, por determinadas concepciones de las que *prima facie* y expresamente busca distanciarse. Por otro lado, consideramos que, en tanto tarea filosófica, debemos trabajar con la letra y las afirmaciones que deposita en sus textos. Otras cuestiones, como su intencionalidad, nos exceden.

Su proceder contradictorio excede la puesta en evidencia de la contingencia discursiva y, con ello, el dislocamiento de

las prescripciones socioculturales. Precisamente, sostendremos que sus paradojas argumentativas conllevan una estructura textual dilemática, tanto respecto del problema de la materialidad de los cuerpos como en torno a la cuestión de la agencia.

Las paradojas corporales en las que incurre Butler son: el hiperconstructivismo lingüístico y el dualismo ontológico *more* kantiano; las paradojas agenciales: la concepción inmanentista-lingüística de la agencia y la agencia propositiva e intencional. En lo que sigue, no solo examinaremos estas sino que sostendremos la siguiente estructura dilemática: la primera arista está constituida por el hiperconstructivismo lingüístico y por la concepción inmanentista-lingüística de la agencia; la segunda, por el dualismo ontológico *more* kantiano y la agencia propositiva e intencional.

Primer cuerno del dilema

El problema de la materialidad de los cuerpos: referentes polémicos

Una de las tesis más fuertes de *El género en disputa* es que el cuerpo sexuado es una construcción lingüística. La matriz heterosexual, en tanto modelo y dispositivo epistémico/discursivo de regulación e inteligibilidad subjetiva, construye los mismos cuerpos que gobierna.[1] Sin embargo, la autora explicita que dicho libro no brinda una respuesta exhaustiva sobre el problema de la materialidad corporal, remitiéndonos para ello a su siguiente obra: *Cuerpos que importan* (Butler, [1990] 2007: 18). Considerando su afirmación, nos concentraremos

1 Con "regulación e inteligibilidad *subjetiva*" (en ciertas ocasiones usamos "subjetivo") hacemos referencia a la categoría genérica de sujeto y a aquellos individuos particulares que normativamente aquella les compete; no nos referimos a una cuestión meramente interna, individual y singular de un determinado individuo particular. Esta aclaración se extiende a todas las apariciones de tal término en el presente trabajo.

sobre todo en este texto para intentar dilucidar lo que consideramos es la cuestión central del problema, tal como Butler lo presenta: ¿qué es la "construcción" lingüística del cuerpo? [2]

En el apartado "De la construcción a la materialización" de *Cuerpos que importan* (Butler, [1993] 2008: 21-33), la autora discute con los dos modelos tradicionales de la construcción del género, de los que pretende distanciarse: el modelo naturaleza/cultura y el constructivismo lingüístico radical. Cada uno de ellos sostiene una concepción diferente acerca de lo que es la construcción sociolingüística del cuerpo.

Para el modelo dualista naturaleza/cultura la "construcción" del cuerpo es el acto subjetivo de significar lingüística y socialmente el cuerpo en cuestión. El sexo, en tanto naturaleza extrasocial, pasiva y prelingüística, no acumula los sentidos sociales como propiedades aditivas. Por el contrario, la significación cultural reemplaza y absorbe al sexo. Por tanto, la construcción lingüística produce la consustanciación –o desustanciación, si se toma un punto de vista materialista, aclara la autora– de la significación y de la materialidad corporal (Butler, [1993] 2008: 22-23).

Para el constructivismo lingüístico radical, la construcción lingüística equivale a la significación lingüística (sentido) en tanto esta se considera generativa y determinante. En este caso, dado que la postulación del sexo como materialidad extradiscursiva es en sí misma una postulación discursiva, aquel constituye la "construcción de la construcción". Esto produce, similarmente al caso anterior, la absorción del sexo por el género, es decir, de la materialidad corporal por la significación social. Si el cuerpo es una construcción lingüística tanto como lo es el género, entonces, este no presupone un sexo sobre el que actúa la significación. Esta produce la misma materia que pretende interpretar, como

2 *Cfr.* Benhabib [1992] 2006: 246, 265), quien llama la atención sobre la importancia del estudio de la "construcción" en la obra de Butler.

lo interpretado e interpretable, lo que conllevaría a un determinismo genérico cultural. De tal modo, la construcción, en tanto significación lingüística, deviene un monismo lingüístico en que nada excede al lenguaje. La consecuencia de ello sería un determinismo constructivista y, en ciertos casos, un constructivismo que a pesar de los esfuerzos por erradicar el sujeto voluntarista del humanismo, lo sostiene (Butler, [1993] 2008: 23-25).

Retomando la noción foucaultiana de poder, la crítica a la gramática nietzscheana y la deconstrucción derrideana planteadas en *El género en disputa*, presenta en su texto de 1993 otro modo de concebir la "construcción" lingüística del cuerpo. En contraposición a los dos sentidos mencionados, sostenidos por los dos modelos tradicionales, aquella debe ser liberada de la gramática, con tal de evitar el monismo lingüístico, el dualismo ontológico, el voluntarismo humanista y los efectos sustanciales que son concomitantes de la metafísica de la sustancia. Pero, como analizaremos a continuación, sus argumentaciones son inconsistentes, al punto que sus conclusiones quedan aferradas a paradojas similares a las que ella misma plantea a los modelos mencionados.

Hiperconstructivismo lingüístico

En el apartado mencionado de la primera parte de *Cuerpos que importan*, "De la construcción a la materialización", la filósofa norteamericana nos propone dejar de comprender la "construcción" como un acto de significación subjetiva y pasar a entenderla como un proceso inmanente del lenguaje. Aquella, sostiene, es un "proceso de reiteración" mediante la cual emergen tanto los sujetos como los actos (Butler, [1993] 2008: 28). Tal definición remite a su teoría de la performatividad lingüística. Precisamente la caracteriza como "reiteración de una norma o un conjunto de normas" que

crea la realidad que nombra, no al modo de la creación divina *ex nihilo*, sino al de la iterabilidad derrideana, ocultando las convenciones de las que es una repetición (Butler, [1993] 2008: 34). En tal sentido, redefine la materia:

> Yo propondría, en lugar de estas nociones de construcción [se refiere a las que proponen los dos modelos tradicionales mencionados], un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia. (Butler, [1993] 2008: 28)

La materia misma es un proceso de materialización discursiva. Según su Teoría Performativa del Género, la emergencia de la materialidad corporal se inscribe en la citación procesual y reiterada del discurso normativo y performativo que regula los cuerpos, produciendo los cuerpos mismos. Esto nos lleva a comprender la perspectiva de Butler como un *constructivismo moderado e impersonal*. En rigor, no cabe suponer que existe un sujeto previo a la citación. De ser el caso, o bien se correría el riesgo de caer en una concepción humanista y voluntarista del sujeto (tal como Butler entiende tal tradición), o bien este, al ser previo a la citación, sería inmaterial. La relación entre el lenguaje y el sujeto es de perpetua circularidad. No hay un actor que actúe la citación, como si aquel y esta fuesen dimensiones separables y distinguibles. Ni la reiteración debe confundirse con un proceso temporal que comienza por el sujeto y termina en un efecto diferenciado. Por el contrario, el sujeto emerge y se constituye en la misma citación y reiteración normativa y performativa.[3]

3 De este modo cabe comprender la dimensión de existencia de la matriz heterosexual y su concomitante argumento ontológico remarcados por Costera Meijer y Prins (1998: 279). Aquella, recordemos, remite al carácter productivo de tal matriz en tanto discurso normativo y performativo que constituye *locus* ontológico de emergencia del sujeto.

En este sentido, la "construcción" lingüística de la materialidad corporal radica en el propio movimiento circular-productivo del lenguaje. La actuación reiterada y compulsiva de las normas sexo-genéricas produce su propia sedimentación discursiva, dando lugar a la materialidad misma de los cuerpos. Puede afirmarse, entonces: el cuerpo es discurso materializado y sedimentado procesualmente.

Ahora bien, si el lenguaje construye la existencia material de los cuerpos: ¿no incurriría Butler en un monismo lingüístico, posición que precisamente intenta evitar? Esta parecería ser una de las opciones interpretativas más coherentes con sus presupuestos filosóficos.

En rigor, dada la íntima relación entre lenguaje y ontología, los análisis de la materialidad corporal no pueden comenzar por lo que la tradición filosófica ha concebido como la sustancia corporal, dado que el poder discursivo es el que orquesta su formación. Realizar lo contrario, sería confundir el efecto con la causa. De hecho, ya explicitaba en su texto de 1990: "(…) la ontología no es un fundamento, sino un precepto normativo que funciona insidiosamente al introducirse en el discurso político como su base necesaria" (Butler, [1990a] 2007: 288). No hay una ontología prediscursiva. Por ello, explica la ontología e intenta responder a la pregunta por el "hay" desde la productividad lingüística. En tal sentido, sus argumentos exceden la mera perspectiva epistemológica. No se trata solo de afirmar que los cuerpos son tal *para nosotros* en base al dispositivo político-discurso en el que estamos inscriptos. El entender la cuestión de este modo conlleva la idea de que los cuerpos son concebidos de cierto modo culturalmente pero que en sí mismos existen más allá de cómo sean aprehendidos. Habría, de ser así, una entidad corporal que es mentada, percibida y hablada de forma contingente. En contraposición, lo que Butler sostiene es que los discursos crean y construyen los cuerpos. La propia materia corporal es producida por el discurso y

no solo concebida por este de modo específico. En consecuencia, los discursos constituyen la materia corporal y, por lo tanto, el cuerpo, en tanto discurso materializado, es una entidad lingüístico-discursiva.

Otro argumento que la propia autora expone en esta línea sostiene: "Postular una materialidad que esté fuera del lenguaje continúa siendo un modo de postular esa materialidad, y la materialidad así postulada conservará esa postulación como su condición constitutiva" (Butler, [1993] 2008: 109). Desde una perspectiva ontológica, es imposible sostener la existencia de un exterior al lenguaje:

> (…) hay un ámbito "exterior" a lo que construye el discurso, pero no se trata de un exterior absoluto, una externalidad ontológica que exceda o se ponga a las fronteras del discurso; como "exterior" constitutivo, es aquello que solo puede concebirse –cuando puede concebirse– en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles. (Butler, [1993] 2008: 26-27)

Esto nos remite al problema de la referencialidad lingüística. En sentido estricto, esta es negada por Butler, por lo menos en su sentido tradicional. El discurso no refiere a una entidad o materialidad extradiscursiva. Lo mentado como exterior al lenguaje es siempre un exterior *de* un discurso determinado, aquello expulsado por este, expulsión necesaria para constituirse como un discurso con especificidad semántica. Por ello, la filósofa también sostiene el monismo lingüístico con argumentos propiamente lingüísticos. En rigor, la materialidad corporal está proporcionada por la propia materialidad del signo (Butler, [1993] 2008: 110). Dada la perpetua circularidad constitutiva entre el lenguaje y la materia resultaría imposible distinguir entre ambos términos. En tal sentido, cabría afirmar que el lenguaje es material y la materia es lenguaje.

En conclusión, en sus intentos de superar el dualismo que conlleva el modelo naturaleza/cultura, Butler queda sujeta a un hiperconstructivismo lingüístico.[4] Dada la hiperbolización del lenguaje que realiza, por medio de la cual la materia corporal se entiende como discurso materializado, el pensamiento de Judith Butler parece desestimar la autoridad propia de la existencia, incurriendo en un *peculiar monismo lingüístico*. Decimos "peculiar" porque, en sentido estricto, el monismo de Butler difiere en ciertos puntos del monismo que se deriva del constructivismo lingüístico radical, tal como ella lo plantea. Para este último, recordemos, la "construcción" es la significación lingüística, la cual se caracteriza por ser generativa y determinante. En rigor, la posición de Butler conserva el carácter generativo pero no el determinante.

Respecto del carácter de determinación, sostiene: "El sujeto no está formado [*determined*] por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición" (Butler, [1990a] 2007: 282). La construcción, en tanto procedimiento de significación, no es fundacionista. Por "significación como acto fundador", la autora mienta la "construcción" en un sentido tradicional, es decir, la creación y producción de entidades ontológicamente determinadas e invariables. En contraposición, sostiene que la contingencia es un carácter constitutivo de la construcción discursiva. El hecho en cuestión, en este caso, es que la contingencia no está dada por entidades extralingüísticas sino más bien por el discurso mismo. En tanto formaciones lingüístico-históricas y con contenido semántico específico, los diversos discursos se constituyen a sí mismos mediante la negación u ocultamiento de otros significados y significantes. Lo negado y expulsado de tal modo representa

4 *Crf.* Femenías (2012: 121), quien denomina esta línea argumentativa de Butler "paradigma narrativo hiperconstructivista"; Hekman (1995), para quien esta posición constituye una "metafísica teorética del cuerpo", lo que en términos metafísicos se especifica en una "metafísica lingüística del cuerpo" y Bordo (1993), quien sentencia que la obra de Butler presenta un "fundamentalismo lingüístico".

el vacío y resto discusivo que hace que el discurso no devenga un todo compacto. En tal sentido, tal resto y negatividad discursiva funcionan simultáneamente como la condición posibilitante del movimiento lingüístico, en tanto los juegos del lenguaje se producen en un espacio siempre abierto a las modificaciones de los contenidos semánticos y a la emergencia de los nuevos términos. De este modo, es correcto afirmar, como la misma autora lo expresa en "De la construcción a la materialización", que su concepción de la construcción lingüística no concluye en un determinismo constructivista.

Por otra parte, el carácter generativo del discurso es preservado al sostener que este se especifica por su productividad. Sin embargo, mientras para el monismo lingüístico del constructivismo radical, la generatividad lingüística presupone un sujeto previo que lleve a cabo la significación, la perspectiva de Butler no lo requiere. Aquella es una propiedad del discurso, dado su carácter productivo y performativo. El lenguaje genera por sí mismo sus propios efectos, los cuales –en tanto tales– son también lenguaje siempre materializado. La generación lingüística y lo generado, como ya mencionamos, presentan una relación de perpetua circularidad. Por ello, ambos términos no son ontológicamente distinguibles como tales. En sentido estricto, plantear la cuestión en términos de separabilidad entre el discurso y sus efectos sería en sí mismo incorrecto, puesto que no presta debida atención a la deconstrucción de los términos que la autora pretende llevar a cabo.

Concepción inmanentista-lingüística de la agencia: la "agencia sin sujeto"

El hiperconstructivismo lingüístico de la materialidad de los cuerpos conlleva una noción inmanentista-lingüística de la agencia.

En "Actos performativos y construcción del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" ([1990] 1998), Butler busca distanciarse de la teoría fenomenológica de los actos constitutivos formulada por Husserl, Merleau-Ponty, Mead y Beauvoir. Según ella, la fenomenología mienta dos usos de "acto". El primero concibe un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje, única fuente de los actos constitutivos. El segundo, centra sus esfuerzos en comprender el agente como objeto de los actos constitutivos, no como su sujeto (Butler, [1990] 1998: 296). Debemos a Simone de Beauvoir, afirma, este segundo uso. Sin embargo, le objeta quedar presa de la gramática, preservando el dualismo ontológico y la teoría voluntarista del género: si el yo permanece antepuesto a sus actos, el yo es anterior a los actos que los constituyen.[5] Por ello, la filósofa norteamericana propone una teoría de la constitución de los actos que traspase los límites de los enfoques convencionales, "(…) que signifique al mismo tiempo tanto lo que constituye el significado cuanto como se presenta y actúa este significado" (Butler, [1990] 1998: 298-299). En tal sentido, el carácter productivo del discurso contiene lo que epistemológicamente se denomina "capacidad de acción". A diferencia de las perspectivas filosóficas que asientan la acción del sujeto en la noción de voluntad, Butler sostiene que no es necesario que exista un agente previo y detrás de la acción sino que este se construye en y mediante la acción misma. Dado que toda significación constituyente del sujeto se produce "dentro de la órbita de la obligación de repetir, [entonces] la 'capacidad de acción' es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición" (Butler, [1990] 2007: 282). Por ello, la agencia es una práctica de rearticulación que es inmanente al poder. Si la agencia está implicada en "las relaciones mismas del poder con el que rivaliza, es un giro del poder contra sí mismo" (Butler, [1990] 2007: 241).

---

5 Para una respuesta beauvoiriana a esta crítica, ver: Abellón (2010b); Femenías (1998a, 1998b, 1999a, 1999b); Heinämaa (1998, 2003).

¿Qué conlleva "giro del poder contra sí mismo"? ¿Es posible concebir dicho pliegue y sostener simultáneamente la productividad como uno de los caracteres distintivos del lenguaje? Estas preguntas, que tienen como cuestión central la posibilidad misma de la agencia y, en caso de que ella fuere posible, el modo en que esta podría realizarse, nos remiten a dos cuestiones centrales. En primer lugar, a sus condiciones de posibilidad. En segundo, al problema de la resignificación de los términos, el cual constituye un eje central de la agencia política.

Las condiciones de posibilidad de la agencia son dos y se hallan íntimamente relacionadas. Nos referimos al carácter contingente de la matriz heterosexual y al principio de incompletitud de inscripción de las normas.

Dentro de la primera, se destaca que la contingencia de la matriz no solo se debe a que, como todo discurso, es epocal sino también al proceso dialéctico de constitución subjetiva regido por la lógica de exclusión. La expulsión de los *queers* de la categoría de sujeto posibilita la autodelimitación del sujeto mismo, al tiempo que erige a lo abyecto como lo otro relativo de lo humano en tanto constituye su exterior constitutivo (Butler [1990] 2007, [1993] 2008).

La segunda, remite al excedente discursivo efectuado en el proceso de materialización de las normas, dado que estas, en tanto ideales regulativos (en el sentido foucaultiano), nunca son *per se* materializadas ni materializables de modo total por el sujeto. La sujeción encuentra en dicho excedente su límite. En principio, la desidentificación normativa no solo pone en evidencia el carácter contingente de la matriz heterosexual que se pretende totalizante sino que constituye el punto de anclaje de la resistencia pues dicho excedente representa un vacío de significación que posibilita la movilización semántica del discurso. Por ello, el *locus* primario de la agencia halla su sitio en la inscripción lingüística-significativa heterodesignada.

Respecto de la segunda cuestión mencionada, la resignificación, es necesario establecer la distinción entre "desestabilización" y "resignificación". Con la primera, nos referimos a la desarticulación del complejo discursivo, que se pretende totalizante, en tanto se pone en evidencia su carácter contingente. La resignificación, precisamente es entendida por Butler como la resemantización de tal complejo, lo cual implica la sedimentación democrática de nuevas normas. Desestabilizar, por ende, no implica resignificar.

La compleja relación entre el travestismo y la subversión, presentada en "El Género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión" de *Cuerpos que importan* (Butler, [1993] 2008: 179-203), es un caso paradigmático de la distinción mencionada. En rigor, no toda parodia y práctica subversiva son resignificantes. Puede ocurrir que estas desestabilicen las categorías de género, pero también pueden reificarlas. Al respecto, cabe mencionar que la mera existencia de los queers es *per se* subversiva en tanto pone de manifiesto el carácter construido y disciplinario de las normas de género que se pretenden necesarias, dado que dichos "cuerpos" realizan una norma genérica en un cuerpo sexuado no heterodesignado para ello. En tal sentido, la existencia subversiva desestabiliza la pretensión totalizante de las normas sexogenéricas. No obstante, en la obra de Butler, resta determinar claramente el criterio por el que se considera que una determinada práctica subversiva y desestabilizadora es y/o puede ser resignificativa.

En rigor, la resignificación, lejos de ser un proyecto intencional, depende de la posibilidad o imposibilidad que presente para ello el propio contexto lingüístico. Los desplazamientos contingentes de las normas obedecen a la estabilización o desestabilización de las convenciones, según se consolida o agota la reiteración (Brown, 1991; Webster, 2000). Al no existir un sujeto previo al complejo lingüístico determinado que lo constituye, entonces, la agencia compone un movimiento

discursivo que tiene sus propias leyes a-lógicas de (re)semantización. El agente, dentro de tal interpretación, cobra el estatus de efecto discurso que, en rigor –y dentro de la (a)lógica nietzscheana y derrideana– deviene una formación de poder, cuyo poder agencial es el propio movimiento discursivo. Por ello, la posición de Butler concluye en sostener una "agencia sin sujeto" (Femenías, 2012: 130) y una concepción inmanentista-lingüística de la agencia.[6]

Sin embargo, esto trae aparejados ciertos problemas que hacen a la posibilidad misma de la agencia. En primer lugar, los aspectos reiterativos del poder implican, por un lado, la influencia en el poder o en las convenciones y, por otro, los efectos impredecibles de tal influencia. Pero, al respecto, la autora no termina de explicitar cómo se revierte el poder contra sí mismo. La agencia en tanto "giro del poder contra sí mismo" no resulta suficientemente manifestada.

En segundo lugar, cabría cuestionar cómo es posible que, siendo el poder productivo, se pliegue contra sí mismo. Si el discurso girase en esa dirección, perdería la capacidad y efectividad de sus propias producciones (Vasterling, 1999: 29 y ss.).

En tercer lugar, Butler expresa la necesidad de que el lenguaje devenga no compulsivo, si se pretende la diversificación de la constitución subjetiva. Pero teniendo en cuenta que la compulsividad es un carácter que acompaña la productividad y efectividad del lenguaje, ¿no perdería este su carácter productivo al volverse no compulsivo? Si la resignificación radica en un mero movimiento discursivo, allende la voluntad del agente, cómo ocurre que el lenguaje, por un movimiento propio, cambia su modalidad. Además, si toda significación y capacidad de acción tienen lugar dentro de la órbita de la repetición, y si el agente no realiza el discurso

6 *Cfr.* Vasterling (1999: 29) quien, en esta línea interpretativa, afirma que Butler sostiene una "noción realista de la agencia"..

de modo compulsivo, aunque transgresor, entonces, la agencia devendría imposible, puesto que la acción depende de la compulsión normativa-performativa, aunque transgresora.

Por último, no queda claro el papel de los cuerpos en esta noción de la agencia. Si esta se reduce al mero ámbito simbólico-lingüístico, ¿qué cuerpos la llevan a cabo? Si los abyectos, al fallar en la inscripción normativa constitutiva del sujeto, fallan en su materialización corporal,[7] ¿qué cuerpos devienen agenciales? Teniendo en cuenta que la compulsión es necesaria para la constitución citacional subjetiva, no es claro cómo los abyectos, los cuales fracasan en la citación y, por ende, en su materialización, pueden constituirse en agentes. En tal sentido, ¿desde qué ámbito material y hacia qué fututo corporal es realizada la agencia que (siempre) emerge desde lo excluido?

Segundo cuerno del dilema

Dualismo ontológico *more* kantiano

La argumentación de Judith Butler respecto de la materialidad corporal presenta una inflexión importante en *Deshacer el género* ([2004] 2006), libro en el que recupera, de algún modo, las críticas que le realiza Rosi Braidotti (1994) sobre los problemas que pueden deparar al feminismo el hacer depender al sexo, en su totalidad, de la dimensión simbólica-lingüística-cultural. La hiperbolización discursiva butleriana lleva a Braidotti a sostener que el cuerpo "*per se* no es una noción, no es un corpus. Allí no hay 'nadie' (*no-body*)" y, en tal sentido, concluye: "La inflación discursiva posmoderna (…)

7 Precisamente, Butler hace un juego de palabras con el doble sentido de *matter*: por un lado, *matter* significa asunto o tema que importa, es decir, que interesa; por otro, refiere a la materia en su sentido tradicional (existencia material).

pasa por alto la pregunta esencial para la práctica feminista; me refiero a la siguiente: '¿Qué tiene esto que ver con las mujeres de la vida real'" (Braidotti, 1994: 94).

Consciente de este problema, modifica su concepción de la relación entre el lenguaje y la materialidad. Mediante un argumento ontológico, afirma:

> Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje. Esto no es porque crea que se puede reducir el cuerpo al lenguaje; no se puede. El lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión. El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y el cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de forma que permanecen en su mayor parte inconscientes (…) 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, [2004] 2006: 280-281)

De este modo, propone la prioridad lógico-ontológica del cuerpo respecto del lenguaje. El modelo constructivista impersonal que plantea en la primera parte de *Cuerpos que importan* se pone en jaque. Tal es así, que cinco años después de su publicación, en la incisiva entrevista mencionada que le realizan Costera Meijer y Prins (1998), Butler declara que se aleja de Foucault y que a causa de este tipo de paradojas realiza un giro kantiano poslingüista. En tal sentido, redefine al cuerpo como un "referente evasivo" y como el límite de la construcción lingüística:

> Así como ninguna materialidad anterior es accesible sin la mediación del discurso, tampoco el discurso consigue captar aquella materialidad anterior; argumentar que el cuerpo es un referente evasivo no equivale a decir que este es apenas y siempre construido. De cierta forma, significa exactamente

> argumentar que hay un límite a la constructividad, un lugar, por así decirlo, donde la construcción necesariamente encuentra ese límite. (Costera Meijer y Prins, [1998] 2002: 158)

Desde una perspectiva epistemológica, el discurso pasa a ser llamativamente el medio de acceso a la materialidad corporal que lo precede. Esta nueva concepción de la relación entre el lenguaje y el cuerpo, la lleva a sugerir una teoría representacionista del lenguaje, a pesar de sus esfuerzos por distanciarse de tal teoría. En rigor, aunque el cuerpo no pueda ser totalmente representado linguísticamente, parece ser que la representación es lo que caracteriza la relación entre el discurso y la materialidad corporal.

¿Cómo comprender estas nuevas reflexiones? Podría pensarse que de 1993 a 2004 Butler, por diversas razones, modificó su pensamiento. Podría haberse dado cuenta de que, allende sus intenciones teóricas, sostenía un monismo lingüístico indeseado. Pero estas cuestiones de intencionalidad nos exceden. Por lo que a este trabajo respecta, cabe destacar que nuestro objetivo no solo es teorizar sobre los cambios teóricos de la autora a lo largo de sus textos, sino poner de manifiesto que sus reflexiones, incluso en una misma obra, son inconsistentes. Por ello, consideramos que ellos habilitan las diversas lecturas, muchas veces contradictorias o incluso opuestas, que se presentan en la bibliografía crítica. Así, remitiéndonos nuevamente a *Cuerpos que importan*, nos encontramos con que en la segunda mitad del libro Butler afirma lo contrario que en la primera parte, es decir, de aquello que analizamos en el primer cuerno del dilema.

En la sección "Los cuerpos, ¿son puramente discursivos?" del libro en cuestión (Butler, [1993] 2008: 109-115), brinda una respuesta negativa a la pregunta que formula en el título, mediante un argumento lingüístico que está en íntima armonía teórica con lo expuesto en la entrevista de 1998. La materialidad del lenguaje y del signo, nos dice, no implica que

todo, incluyendo esa propia materialidad, sea desde siempre lenguaje. De hecho, "(…) **no significa que, por otro lado, el cuerpo sea sencillamente materia lingüística** *o, por el otro, que no influya en el mensaje. En realidad influye en el mensaje todo el tiempo*" (Butler, [1993] 2008: 110-111). Para comprender esto presenta la diferencia entre "significado" y "referente", distinción que repite en 1998 bajo los términos "referente evasivo" y "efecto lingüístico". El referente es aquello que no se puede capturar mediante el lenguaje porque no está constituido ni formado por este. El efecto lingüístico o el significado, por su parte, es la sedimentación materializada del discurso. No hay acceso al referente fuera del efecto lingüístico, pero este tampoco agota a aquel, puesto que el referente *per se* excede al significado. En tal sentido, brinda claras palabras: "*(…) el referente, accesible a través del significado pero que aun así no puede reducirse al significado. Esta* **diferencia radical entre** *referente* y *significado es el sitio donde se negocian perpetuamente la materialidad del lenguaje y del mundo en el que el lenguaje procura significar*" (Butler, [1993] 2008: 111).

Esta nueva perspectiva nos lleva a distinguir dos dimensiones del problema, íntimamente relacionadas: una dimensión epistemológica-gnoseológica y otra ontológica. En relación con estas, distinguimos dos dimensiones fenomenológicas del cuerpo: el cuerpo lingüístico y el cuerpo-referente-evasivo.

Desde una perspectiva epistemológica-gnoseológica, aquello que conocemos es el fenómeno, es decir, "aquello que se nos aparece". Este está construido por el lenguaje, de modo que aquello que se nos aparece depende, en el pensamiento de Butler, del discurso epocal que constituye la ontología en cuestión. En tal sentido, el cuerpo inteligible es el cuerpo discursivo. Con "cuerpo discursivo" nos referimos a la dimensión fenomenológica del cuerpo en tanto construcción lingüística, es decir, discurso materializado y sedimentación discursiva. Pero esta es solo una dimensión corporal. Desde

una perspectiva ontológica, el lenguaje no determina totalmente los límites de la realidad. Existe una dimensión del cuerpo que es inapresable e incognoscible: el cuerpo-referente-evasivo. Esta es aquella que no puede ser referida ni significada linguísticamente dado que *per se* excede al lenguaje, a la construcción discursiva. El cuerpo-referente-evasivo es, por tanto, ontológica y epistemológicamente independiente del lenguaje, lo que lo convierte en un resto corpóreo inapresable. En consecuencia, Butler sostiene la existencia ontológica de una realidad corpórea extradiscursiva pero niega la posibilidad de acceso epistemológico-gnoseológico respecto de esta (Vasterling, 1999: 19-23).

Por lo tanto, la posición butleriana se aleja del paradigma hiperconstructivista lingüístico pero con el costo de afirmar una posición dualista ontológica *more* kantiana. Si bien este giro no implica la postulación de un ego constructor trascendente *a priori*, sí propone la prioridad lógico-ontológica del lenguaje –o del sistema simbólico epocal– respecto de la materia, relegada al estatus de resto nunca apresable. Esta posición provoca efectos paradojales en los mismos presupuestos de la autora, pues no solo apela a la lógica de lo mismo sino que ello supone preservar los dualismos más rígidos que intenta *prima facie* superar.

De hecho, parece radicalizar el dualismo ontológico. En contraposición al modelo naturaleza, en esta nueva visión del problema la significación no absorbe la materialidad o, en otros términos, el género no absorbe al sexo. Al no haber ni consustanciación ni desustanciación de la significación y el referente, el dualismo se mantiene rígido. La significación de aquello a lo que el lenguaje refiere, lo abarca a este solo parcialmente, constituyendo el efecto discursivo, el cuerpo lingüístico. Sin embargo, el cuerpo-referente-evasivo es imposible de ser significado linguísticamente. De modo que, el dualismo ontológico y epistemológico se radicaliza.

"Agencia propositiva e intencional"

Los giros argumentales que Judith Butler realiza respecto de la materialidad de los cuerpos y que la llevan a sostener conclusiones que primariamente intentaba rechazar, hallan su sitio también en el ámbito problemático de la agencia. Nos concentraremos aquí en poner de manifiesto que, en contraposición a su concepción inmanentista-lingüística de la agencia que conlleva una agencia sin sujeto, de su obra se desprende también una concepción de la "agencia propositiva e intencional" (Femenías, 2012: 145).[8]

En *Deshacer el género* sostiene, desde una perspectiva *more* existencialista, la dependencia del ser respecto del hacer, el cual está condicionado por aquello que los otros han hecho con nosotros. Así, "la posibilidad de mi persistencia como 'yo' depende de la capacidad de mi ser de hacer algo con lo que se hace conmigo (Butler, [2004] 2006: 16). La condición primaria de la agencia, por y mediante la cual el sujeto se constituye en agente, es su consentimiento con el *locus* de abyección heterodesignada (Butler, [1993] 2004: 182) Pero tal consentir no tiene un carácter pasivo y dogmático. La complicidad que conlleva el consentimiento debe transformarse en una actitud de rechazo respecto de aquello en lo que primariamente se consentía, si es que se busca la resignificación del discurso constituyente: "Como resultado, el 'yo' que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora" (Butler, [2004] 2006: 16). El paso del consentimiento a la actitud crítica pone en evidencia la

8 Cabe aclarar en este punto que una perspectiva *more* kantiana de la materialidad de los cuerpos sexuados no conlleva *necesariamente* esta segunda noción de agencia. Sin embargo, justificar esto no es el objetivo de este trabajo. Por el contrario, nos proponemos poner en evidencia que la modificación de su perspectiva metafísica-ontológica de cuerpo conlleva una nueva concepción del sujeto que abre el espacio para una reconsideración de la agencia inscripta en una concepción intencional que la autora *prima facie* rechaza por considerarla inscripta en la metafísica occidental tradicional.

diferenciación entre el sujeto –que es constituido por las normas lingüísticas– y las normas mismas. División teórica que desde la concepción inmanentista de la agencia resulta imposible.

Precisamente, la distancia y posibilidad de separación entre el sujeto y el discurso constitutivo está dada por la crítica, entendida como "(…) cuestionamiento de los términos que restringen la vida [para] abrir la posibilidad de modos diferentes de vida (…) que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación" (Butler, [2004] 2006: 17).[9] Entendida de tal modo, su posibilidad misma y, por tanto, la de la agencia resignificativa, tiene como asiento la tesis que afirma la existencia de un sujeto con cierta capacidad reflexiva y diferenciado del discurso que lo constituye; tesis que Butler intentaba primariamente rechazar por considerarla parte de una teoría voluntarista de carácter humanista.

Sostener la continua presencia de las relaciones discursivas de poder no implica abolir un espacio voluntario, propositivo e intencional del agente, ni imposibilita concebir la reapropiación de los términos por parte de los abyectos como un acto voluntario. En rigor, tal como sostiene en *El género en disputa*, "puede considerarse, como creo que debe ser, [que las relaciones de poder] limitan y forman las opciones mismas de la voluntad" (Butler, [1990a], 2007: 246). Por ello, concluye, aunque el poder no puede ser expulsado de la dimensión subjetiva, sí puede ser "replanteado". Justamente, es en tal replanteo en el que la crítica y la voluntad juegan un papel necesario. La capacidad de cuestionamiento requiere de una dimensión voluntaria en la que el sujeto intencione y proyecte una realidad discursiva diferente de aquella a la cual se está enfrentando y que, aun así, lo constituye. Puntualmente, en el apartado "Dificultades de la palabra

9 Para un estudio del diálogo que Butler establece con Foucault en *Dar Cuenta de sí mismo* ([2005] 2009) acerca de la "crítica", véase, Abellón 2010a.

QUEER" de *Cuerpos que importan* (Butler, [1993] 2008: 318-323), afirma que para resignificar un término es preciso que el sujeto "(…) se vuelva *contra* [la] historicidad constitutiva" de la palabra que pretende resemantizar (Butler, [1993] 2008: 319). El rechazo de la inscripción subjetiva heterodesignada conlleva la capacidad subjetiva de hacer consciente, de forma crítica, la lógica de la exclusión de la cual emerge: "Esta reflexión crítica será importante para no repetir, en el nivel de la política de la identidad, los movimientos excluyentes mismos que iniciaron el giro hacia las identidades específicas en primer lugar" (Butler, [1993] 2008: 177). Tal negación implica también la proyección voluntaria de llegar a afirmar un nuevo horizonte de sentido democratizado. Al respecto, en el apartado "La cuestión de la transformación social" de *Deshacer el género* (Butler, [2004] 2006: 289-327), entiende que la fantasía, necesaria para la modificación cultural y simbólica, es un elemento crucial en la proyección imaginativa de alternativas existenciales. Establece otras posibilidades que exceden lo real, y cuando son incorporadas se hacen propias (Butler, [2004] 2006: 306).

En consecuencia, este otro modo de concebir la agencia requiere, a pesar de las intenciones elementales de Butler, una teoría voluntarista del sujeto. De hecho, profundizando más la cuestión, declara en la entrevista "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler" (Soley-Beltrán y Preciado, 2007): "Bien, yo he añadido la idea de resignificación, de la voluntad de alterar las normas, de perturbar, así que mi aproximación es un poco más instrumental" (Soley-Beltrán y Preciado, 2007: 238). Esto se pone de manifiesto en el prefacio de 1999 de *El género en diputa*, en el que, reconociendo la visión restringida de la noción de universalidad que sostuvo en 1990, pregona un "uso estratégico" de tal categoría (Butler, [1990] 2007: 21). *Deshacer el género*, por su parte, también propone la instrumentalidad y la estrategia. En el marco de su teorización sobre

las políticas posidentitarias, sostiene que toda insistencia en la identidad, a la cual se debe recurrir como referente crítico, "debe conducir, en determinado momento, a hacer un inventario de las exclusiones constitutivas que reconsolidan las diferencias del poder hegemónico, exclusiones que cada articulación estuvo obligada a hacer para poder avanzar (Butler, [1993] 2008: 177). De lo contrario, se corre el riesgo de repetir la lógica excluyente".[10]

En consecuencia, a pesar de sus críticas a las teoría de la acción que presuponen un sujeto reflexivo, la perspectiva de Butler sostiene la existencia de un agente social deliberativo que no se agota en su constitución discursiva-compulsiva, ni se restringe a un mero lugar más, entre todos los que existen, dentro de la cadena de significantes-significados. Por el contrario, la agencia presupone la existencia de un sujeto reflexivo que dispone de capacidad crítica y es ávido de acción propositiva. En tal sentido, la autora parece abogar por una concepción de la agencia propositiva e intencional. En tal marco, se comprenden términos que utiliza con frecuencia, como ser: "autocrítica", "disputa", "establecimiento de reclamos", todos ellos deudores, de algún modo, de la noción de intencionalidad (Femenías, 2012: 145). De este modo, mientras en el anterior cuerno del dilema, el plegarse del discurso contra sí mismo competía a una modalidad (no explicada por Butler) del propio discurso, sin ninguna intervención reflexiva subjetiva, aquí la autora introduce la voluntad y la crítica en el proceso de transformación social y de resignificación lingüística.

Sin embargo, nuevamente Butler nos deja un panorama problemático abierto. Por un lado, si –tal como argumenta– la democratización de las categorías conlleva la necesidad de cambiar la modalidad compulsiva del discurso para que, en

10 Respecto de la agencia, la argumentación de Butler se basa en un razonamiento individualista que, por analogía, parece extender a los sujetos colectivos (Femenías, 2003: 135).

lugar de la exclusión-excluyente acontezca la diferenciación como un efecto no compulsivo del poder discursivo (Butler, 1990a, 1992: 2000), ¿de qué modo la acción propositiva e intencional del agente, constituido por la compulsividad discursiva, podría modificarla? Su teoría responde aun a este problema interno.

Por otro lado, si los cuerpos como materia politizada y, por ende, en tanto agentes, son instituidos por las prácticas genéricas constitutivas, ¿existen cuerpos abyectos agenciales, si precisamente son cuerpos que no importan (*matter*)? En otras palabras, si tenemos en cuenta la falla de inscripción normativa de los abyectos y, por tanto, la falla de la materialización discursiva de dichos "cuerpos", ¿pueden estos constituirse en cuerpos políticos agenciales? (Femenías, 2003, 2012).

Consideraciones finales

Para concluir este trabajo nos resulta interesante remarcar que el presente análisis, enmarcado en la filosofía de género, conduce a una serie de cuestionamientos que, si bien incluyen a esta disciplina de modo paradigmático, presentan una excedencia respecto de este campo de reflexión. Nos referimos a problemas tradicionales del *canon* filosófico, como son la relación entre lenguaje y ontología y la pregunta por el sujeto de la acción política y moral, por mencionar los más destacables que estudiamos aquí. Pero también, remitimos a consideraciones metafilosóficas, en particular a la lectura dicotómica y bipolar, y muchas veces reduccionista, que de la historia de la filosofía, de sus interrogantes y respuestas, presentan ciertas posiciones posmodernas. En el caso de Judith Butler, y centrándonos en las problemáticas analizadas, encontramos el siguiente esquema: por un lado, el modelo naturaleza-cultura vs. el constructivismo lingüístico radical y, por otro, la teoría voluntarista del

sujeto vs. el determinismo constructivista-cultural. Con una mirada aguda, Seyla Benhabib no podría haber tenido palabras más claras al respecto:

> Pero ni los modelos fundamentalistas de investigación de la tradición, que privilegian al yo reflexivo reflexionando sobre las condiciones de su existencia reflexiva o no reflexiva, ni la decodificación posmoderna del sujeto en superficies corporales "que son establecidas *como* lo natural, de modo [que] estas superficies puedan convertirse en el emplazamiento de una actuación disonante y desnaturalizada" [le] bastarán [a Butler] en la tarea de explicar cómo el individuo puede estar "constituido por el discurso y sin embargo no estar determinado por él". El análisis del género fuerza una vez más las fronteras de los discursos disciplinarios hacia una nueva integración de los paradigmas teóricos. (Benhabib [1992] 2006: 247-248)

La falta de una integración pormenorizada de los paradigmas teóricos tradicionales, de modo tal de vislumbrar sus matices, ha llevado a Butler a quedar presa de las estructuras binarias y polarizantes de la tradición. De este modo, su pensamiento es paradojal. Más allá de sus pretensiones deconstructivas, consideramos que su obra presenta una argumentación dicotómica que conlleva una estructura argumentativa dilemática.

Quizá, este no sea un mero problema de la obra de Butler. Tal vez, abarque una de las cuestiones más interesantes de nuestra época: el diagnóstico posmoderno de la tradición y las propuestas acerca de qué hacer con su legado. Acaso sea el momento de considerar ciertos matices de la historia de la filosofía que, en determinadas interpretaciones posmodernas, quedan ocultos por lecturas binarias. Así, nos retrotraemos a un problema clásico, como si hubiesen acontecido las circunstancias en las que la filosofía se pliega contra sí

misma. Nos referimos al famoso problema de la lectura de la tradición filosófica. Sobrevino el período en que nos acusa la necesidad de desmantelar los sesgos de la tradición. Cuestionarnos si, en rigor, los paradigmas no se han desarticulado hace ya tiempo. A lo mejor, la empresa consista en integrar teorías ya existentes de modo no paradojal ni dicotómico puesto que las salidas dilemáticas a problemas dicotómicos mantienen la bipolaridad de la que intentan escapar.

Bibliografía

Abellón, P. 2010a. "Acerca del sí mismo: rostros (ine)narrables", en *Actas Xº Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y Vº Congreso Iberoamericano de Estudios de Género "Mujeres y Género: Poder y Política"*. Luján, Universidad Nacional de Luján, 16, 17 y 18 de septiembre.

——. 2010b. "Revisión crítica de las objeciones de Judith Butler a Simone de Beauvoir", en *Actas Octavas Jornadas de Adscriptos y Becarios, FFyL, UBA*, Buenos Aires, 10, 11 y 12 de noviembre, en prensa.

Benhabib, S. [1992] 2006. *Situating the Self*. Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd.

——. 2005. *Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.

Bordo, S. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Braidotti, R. 1994. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press.

——. 2000. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós.

Brown, W. 1991. "Feminist Hesitations: postmodern exposures", en *Differences, 3.1*.

Butler, J. [1990] 1998. "Actos performativos y construcción del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, vol. 18.

——. [1990] 2007. *El género en disputa*. Barcelona, Paidós Ibérica.

——. [1993] 2008. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires, Paidós.

——. [2004] 2006. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós Ibérica.

——. [2005] 2009. *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu.

Butler, J. y Scott, J. (eds.). 1992. Feminist *Theorize the Political*. Nueva York, Routledge.
Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Dialogues on the left*. Londres, Verso.
Costera Meijer, I. y Prins, B. [1998] 2002. "Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler". Canseco, A. E. F. (trad.), en http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1272.
Femenías, M. L. 1998a. "Butler lee a Beauvoir: Fragmentos para una polémica en torno al sujeto", *Mora 4*.
——. 1998b. "Sexo y género en *El segundo sexo,* Simone de Beauvoir", *Mora, 4*.
——. 1999a. "Butler critica a Beauvoir: algunas observaciones", *Revista de Filosofía y Teoría política*. Número especial, La Plata.
——. 1999b. "Beauvoir revisited: Butler and the 'gender' question", *Labyrinth* On-Line, Institute for Axiological Research, Viena, abril.
——. 2003. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.
——. 2012. *Sobre sujeto y género: (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario, Prohistoria.
Heinämaa, S. 1998. "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual", *Mora, 4*.
——. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*. Husserl, Merleau Ponty, Beauvoir. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
Hekman, S. 1995. "Review of Bodies the Matter, by Judith Butler", *Hypatia, 10, 4*.
Soley-Beltrán, P. y Preciado, B. 2007. "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler", *Lectora, 13*, pp. 217-239.
Vasterling, V. 1999. "Butler´s sophisticated constructivism: a critical assessment", *Hypatia, 14, 3*.
Webster, F. 2000. "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity", *Hypatia, 15, 1*.

Estado, poder y lenguaje: la crítica de Butler a MacKinnon

Magdalena Marisa Napoli

> Lo dicho no es en sí mismo lo hecho, pero puede conducir a que se haga un daño que debe ser contrarrestado. Mantener el hiato entre el decir y el hacer, por muy difícil que sea, significa que siempre hay una historia que contar sobre cómo y por qué el lenguaje hace el daño que hace. En ese sentido, no me opongo a todas y cada una de las normativas, pero soy escéptica del valor de aquellas explicaciones del discurso de odio que mantienen su estatus ilocutivo y que, por tanto, igualan por completo el lenguaje y la conducta. Pero no creo que la cadena ritual del discurso de odio pueda ser efectivamente contrarrestada por medio de la censura.
>
> Butler, J., *Lenguaje, Poder e Identidad*

Introducción

El presente trabajo parte de la pregunta por la crítica o, más bien, por las distancias existentes entre la conceptualización de la crítica, en tanto una de las prácticas del discurso filosófico como tal, y la práctica efectiva de la misma.[1] El problema parece viejo y hasta inútil: las conceptualizaciones en torno a una práctica implican la estabilización y petrificación de algo que, en realidad, viene a ser más dinámico y espontáneo, cuya definición atenta contra la naturaleza misma de lo que se busca definir. Sin embargo, no por esto es menos real que los filósofos han sabido marcar la agenda de la crítica y de qué crítica es crítica, y qué crítica es, en el fondo, acrítica.

1 Este es el fruto del trabajo que otras/os desarrollamos dentro del proyecto de investigación H.591 de la UNLP, y de las ideas y sugerencias de la directora del mismo, María Luisa Femenías. Mi agradecimiento a ellas/os, y a Magdalena De Santo, por su lectura crítica.

Butler se ha ocupado de la cuestión de la crítica en una conferencia pronunciada en 2000 y publicada en 2002, titulada "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". Allí, se ofrece un concepto relativamente claro de qué es lo que entiende Butler por crítica y, tal vez inconscientemente, también una suerte de normativa de la crítica, si es que podemos permitirnos suponer, al igual que lo hace Butler, que cada vez que definimos una práctica la estamos normativizando de alguna manera. Siguiendo a Foucault, Butler afirma que "la crítica [es] la práctica que cabalmente expone los límites de[l] (…) horizonte epistemológico, haciendo que los contornos del horizonte, (…) aparezcan puestos en relación con su propio límite por vez primera".

En el presente trabajo prestaremos atención a una crítica concreta: la efectuada a la filósofa y jurista Catharine MacKinnon en "Sovereign Performatives".[2] Este caso nos parece interesante, porque si bien Butler y MacKinnon comparten una serie de supuestos e hipótesis que parecen acercarlas, también existen diferencias sustanciales que las alejan. Son estas diferencias las que, probablemente, suscitan la crítica constante por parte de Butler. El objetivo de este trabajo será, entonces, mostrar las rupturas entre el pensamiento de Butler y el de MacKinnon evaluando, al mismo tiempo, la pertinencia de las críticas efectuadas por Butler. Por otra parte, la hipótesis que nos interesará desarrollar es que lo que realmente distingue a las autoras es el interés que cada una tiene respecto de la cuestión del Estado. Mientras que el objetivo que persigue MacKinnon tiene que ver con la intervención directa sobre las leyes que permitan mejorar la calidad de vida de las mujeres, el de Butler es meramente crítico-filosófico. Creemos que ambos objetivos e intereses son válidos y, por tanto, los argumentos de las autoras deben ser evaluados teniendo en cuenta con qué fin/es se desarrollan.

2 Traducción castellana "Performativos soberanos", en Butler (2004).

Con este propósito, nuestra indagación se estructurará problemáticamente mediante los conceptos de Estado, poder y lenguaje, ya que son algunas de las cuestiones básicas que Butler aborda en el artículo mencionado. En cada uno de estos problemas, buscaremos mostrar cómo se pone en juego, en ambas autoras, el concepto de crítica propuesto por Butler. Luego, mostraremos cómo el interés intervencionista de MacKinnon le impide ampliar el alcance de su crítica, mientras que Butler, despojada de ese tipo de intereses, puede radicalizar la crítica.

El lenguaje

En primer lugar y de manera general, diremos que, en tanto seguidora de Michel Foucault, Butler propone un concepto fuerte de lenguaje. Con esto queremos decir que el lenguaje es, en Butler, la instancia estructurante de la realidad. Las cosas se inscriben en el discurso mediante las reglas del mismo, y todo aquello que no puede inscribirse según ellas queda por fuera del ámbito del lenguaje y, por tanto, del ámbito de lo real.

Esta primera definición, más general, mostrará otros matices en el texto que nos ocupa, en el cual se retoma el debate propuesto por MacKinnon acerca de si el discurso de odio se encuentra bajo la protección de la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos o si, por el contrario, la Catorceava Enmienda limita la libertad de expresión mediante el principio de igualdad. En este contexto, Butler sostiene que el lenguaje será "espacio privilegiado de interrogación de la causa y el efecto de la injuria social" (1997). Mientras que la postura de Butler se limitará a criticar los presupuestos teóricos que, según ella, se encuentran en la propuesta de MacKinnon, esta se inclinará por defender la postura que privilegia el principio de igualdad por sobre la libertad de expresión, defendiendo, así, su limitación.

¿Por qué MacKinnon plantea la limitación de la libertad de expresión? ¿Cómo se relaciona (o no) la libertad de expresión con la igualdad? En *Only Words*, la jurista sostiene que "la Primera Enmienda ha crecido como si el compromiso con el discurso no fuera parte de un compromiso con la igualdad, y como si el compromiso con la igualdad no tuviera implicancias para la ley del discurso" (MacKinnon, 1996) (traducción nuestra). Esta afirmación tiene como objetivo final la denuncia de la pornografía como discurso de odio. A su vez, se intenta mostrar cómo el discurso de odio inferioriza a su destinatario, entendido este no como un individuo, sino como un grupo segregado del resto de la sociedad.

La pornografía, en tanto discurso en torno a la sexualidad de las mujeres, prefigura las expectativas sociales (especialmente las de los varones) en torno a aquellas, mostrando una mujer sometida y complaciente frente a la violencia masculina. De esta forma, el discurso pornográfico exhibe una realidad, la violencia sexual, y la reproduce, ya que la muestra como verdadera y, por tanto, esperable. Así, la pornografía instaura una realidad que tiene como consecuencia la inferiorización de las mujeres y, además, crea una situación en la que el significado de la palabra de la mujer es heterodesignado.

La Catorceava Enmienda, cuyo texto reza: "Todas las personas nacidas o naturalizadas en los Estados Unidos, y sujetas a su jurisdicción, son ciudadanos de los Estados Unidos y del Estado en que residan (…) Ningún Estado (…) negará a cualquier persona dentro de su jurisdicción *la igual protección de las leyes*" (el destacado y la traducción son nuestros), le sirve a MacKinnon como medio para reclamar el derecho de igualdad de expresión entre varones y mujeres. Si la Primera Enmienda protege el discurso pornográfico en tanto establece que "El Congreso no hará ninguna ley (…) que coarte la libertad de expresión" (traducción nuestra), entonces la libertad de expresión de las mujeres, siguiendo

la Catorceava Enmienda, debería estar protegida también. MacKinnon considera que esta igualdad ante la Primera Enmienda no existe porque la importancia de esta Enmienda es tan absoluta (MacKinnon, 1996) que no permite mostrar que hay grupos sociales que no solo no obtienen ningún beneficio de la libertad de expresión, sino que esa privación es un efecto colateral de la misma ley que la protege.

Podemos afirmar que la postura que acabamos de delinear propone un lenguaje performativo, en tanto el lenguaje *realiza* aquello que dice. Frente a esta versión, Butler ofrecerá, en consonancia con Foucault, una concepción del lenguaje que también acentuará el carácter performativo del mismo, pero que, según ella, no es homologable a la de MacKinnon. Según Butler, esta última ofrece una imagen del performativo que tiene como telón de fondo una teoría del poder en la que este aparece como soberano: eficaz, unilateral, transitivo y generativo (Butler, 1997). Esta visión presupone, también, que detrás del discurso existe un sujeto que es el único agente de la acción que realiza la palabra.

Como contrapartida, la noción de lenguaje propuesta por Butler será acorde a su concepción foucaultiana/derrideana del mismo. En esta concepción, el lenguaje actúa a través de la citación de sí mismo, y no a través de un sujeto y, por lo tanto, su significado es equívoco:

> la equivocidad de la declaración significa que podría no significar siempre lo mismo, que el significado puede ser revertido o descarrilado de algún modo significativo y, lo que es más importante, que las palabras que buscan herir bien pueden errar su objetivo y producir uno diferente al que se pretende (…) Este riesgo y esta vulnerabilidad son propios del proceso democrático (Butler, 1997: 87-88) (traducción nuestra).

Las implicancias que una y otra postura tienen para el problema en cuestión resultan en dos posiciones diametralmente

opuestas. Por un lado, pensar que la acción del lenguaje es unilateral, es decir, que aquello que se dice es lo que efectivamente se hace (como, por ejemplo, el *fiat lux* divino), da como resultado una noción de lenguaje más amplia que la noción meramente referencial, pero no lo suficientemente amplia como para permitir una salida: si todo es lenguaje y el lenguaje se relaciona con la realidad sin discontinuidades ni rupturas, entonces estamos atrapados inevitablemente en las redes del lenguaje. Si le sumamos el hecho de que el lenguaje es falogocéntrico, entonces la voz femenina no tiene lugar. Las posibilidades de cambio se restringen, puesto que lo único que podría obtenerse es igualdad, pero en términos estrictamente masculinos. Drucilla Cornell ha denunciado a MacKinnon precisamente por esto (Cornell, 1993) y, si bien creemos que esta crítica es correcta, no lo es que sea necesario sostener una versión soberana de la performatividad. Volveremos enseguida a este punto.

Pero por otra parte, si pensamos que el lenguaje no guarda una relación unívoca con la realidad, sino que está caracterizado por la iterabilidad de su repetición, entonces el modo de cambiar la realidad pasa por resignificar los términos existentes. Si la pornografía existe y causa daño a las mujeres, no es necesario censurarla para que deje de tener efectos negativos. Puede conservarse el discurso pornográfico, pero resignificado de manera tal que no produzca necesariamente esos efectos. El problema es que nada asegura totalmente que esto suceda, dado que los efectos del lenguaje no dependen exclusivamente de una agencia determinada. Es por eso que, como insinuamos más arriba, tampoco esta versión de la performatividad nos garantiza un escape del falogocentrismo.

Como adelantamos en la introducción, nos parece que tanto Butler como MacKinnon tienen planteos críticos similares. En el caso del lenguaje, vemos que ambas critican la visión tradicional del lenguaje como meramente enunciativo o constatativo y, siguiendo los pasos de Austin, presentan

concepciones más amplias del lenguaje que las tradicionales. Sin embargo, y como ya señalamos, ninguna de las dos posturas está exenta de dificultades y, lo que es más importante, ninguna garantiza una salida segura del lenguaje falogocéntrico.

Si bien creemos que la crítica de Butler es, en líneas generales, consistente con sus propios presupuestos críticos, y plausible frente al planteo de MacKinnon, no por eso dejaremos de señalar ya que consideramos que es un tanto parcial, ya que creemos que MacKinnon no necesita presuponer la versión soberana del performativo. Para sostener su planteo, MacKinnon no necesita asumir que siempre y en todo lugar la pornografía y el discurso de odio generan una desprotección frente a la ley, y tampoco puede sostenerlo plausiblemente: ella misma es una mujer que goza de igual protección frente a la ley, porque *de hecho* habla y sus palabras son oídas, publicadas y leídas. Pero también sucede que *de hecho* hay mujeres que no están en esta situación. Y esto le basta a MacKinnon para reclamar una jurisprudencia que dé más peso a la igualdad que a la libertad de expresión, sobre todo si tenemos en cuenta que el propósito con que se efectúa la crítica no es solo la crítica *per se*, sino la intervención directa sobre las prácticas jurídicas.

Butler misma reconoce que los daños que puede producir el discurso deben ser contrarrestados (Butler, 1997). Sin embargo, esto solo la llevará a decir que no se opone "a todas las regulaciones en general, o a una en particular", sino que, simplemente, no concuerda con la noción de performatividad que proponen. Pero en el argumento de MacKinnon no necesariamente hay que presuponer *esa* versión de la performatividad.

¿Por qué acentuar la denuncia contra una noción de la performatividad que no necesariamente está implícita en el texto de MacKinnon? ¿Por qué criticar una propuesta que, en efecto, intenta exponer los límites del horizonte epistemológico según los cuales pensamos la libertad de expresión? Las razones son muchas y de diversos orígenes. Pero

creemos que la que mejor explica el argumento crítico expuesto por Butler es que, mientras que MacKinnon busca una laguna legal que le permita hacer un reclamo en la Justicia, Butler intenta hacer una crítica que vaya más allá de las leyes mismas. MacKinnon no puede darse ese lujo, puesto que su principal instrumento de cambio es la jurisprudencia. Butler puede acusar a MacKinnon de ser poco radical, pero estaría dejando de lado el hecho de que el interés de la jurista no es tanto ser crítica, sino, simplemente, utilizar un instrumento masculino a su favor. Casi que podríamos decir que MacKinnon, en vez de resignificar la pornografía, como reclama Butler, quiere resignificar las leyes y las prácticas jurídicas. Más adelante, aclararemos estos puntos mediante la consideración de las concepciones acerca de la política que tiene cada una.

El poder

Claramente, la cuestión del poder se encuentra por debajo de la cuestión del lenguaje, y en el apartado anterior hemos hecho varias consideraciones sobre él. Sin embargo, hay algunas cuestiones relacionadas con el poder que no profundizamos y que deben ser aclaradas.

Como ya señalamos, Butler adopta la noción de poder foucaultiana, desarrollada estratégicamente por Foucault en varias de sus obras (Foucault, 2008), donde suele oponerse a una noción tradicional del poder, que suele identificarse con la concepción liberal, inaugurada por Thomas Hobbes. Mientras que la postura hobbesiana implica una fuerte dicotomía entre soberano y súbdito, en la cual las posiciones son estáticas e irreversibles, la postura foucaultiana implica un planteo más dinámico de la situación. El poder no se concentra en una figura que lo detenta en su totalidad frente a otros que meramente se someten, sino que es más bien una

relación de fuerzas en la que los papeles no son fijos, sino dinámicos, permitiendo así la reversibilidad de la misma.

Creemos que cuando Butler hace referencia a "la organización soberana del poder" (Butler, 1997: 79), habla de la concepción tradicional del mismo. A su vez, es esta la concepción que estaría presupuesta en la propuesta de MacKinnon. También en este caso, creemos que esta superposición es parcial y tiene algunos puntos débiles, por razones, entre otras, similares a las que señalamos en el caso del lenguaje.

Consideramos que frente a estas críticas sigue siendo posible responder que el hecho de que el poder no circule de manera directa entre quien lo detenta y quien se somete, sino que ambos participen de una relación de poder, no implica que deje de existir una situación de dominación, aunque pueda revertirse. De hecho hay mujeres que en esa relación a veces son dominantes –como ella y MacKinnon– y mujeres que, a veces, son sometidas. Por otra parte, más allá del hecho de que la dicotomía continúe funcionando, tampoco puede decirse que MacKinnon pueda afirmar plausiblemente que la dicotomía es fija, porque si no, toda su argumentación sería inútil: si en ningún caso el sometido puede salir de su lugar, entonces lo que ella propone para las mujeres es imposible. Por lo tanto, en este caso, no solo parece que no es necesario que MacKinnon presuponga una concepción del poder que sea dicotómica y rígida sino que, por el contrario, parece necesitar una concepción del poder que le permita cambiar los roles.

Tal vez la diferencia radique, simplemente, en que para Butler esta concepción es un hecho, y para MacKinnon, un ideal que debe llevarse a cabo mediante políticas concretas de inclusión de aquellas y aquellos que, por un motivo u otro, no pueden estar en una relación de poder que no les sea perjudicial. Tal y como intentamos sostener en el apartado anterior, si bien la crítica de Butler es parcialmente válida, creemos que debería, al menos, estar un poco más

matizada, y evitar la polarización absoluta de su postura y la de MacKinnon.

Además, volvemos a ver el mismo patrón respecto del alcance de las críticas: MacKinnon no puede afirmar que las relaciones de poder son siempre y necesariamente reversibles y el sometido puede ser sometedor, o que las relaciones de poder existentes no necesariamente implican una dominación, porque afirmar eso podría llegar a ser una excusa para invisibilizar que en muchos casos existe la dominación. MacKinnon necesita enfatizar el hecho de que esta existe, aunque también necesita afirmar, aunque implícitamente, que la relación puede ser reversible. El marco teórico que ofrece Butler claramente permite pensar mejor las relaciones de poder y, en ese sentido, es más crítico que la versión que ofrece MacKinnon. Pero no por eso puede afirmar que la propuesta de MacKinnon implica una versión del poder en la que este es soberano. En todo caso, MacKinnon busca una salida a ese poder soberano, y por eso necesita afirmar su peligro real. Tal como señalamos en el apartado anterior, este punto se verá más claro cuando revisemos, seguidamente, las posiciones que las autoras sostienen respecto de la política.

El Estado

A partir de la lectura no solo de la obra de estas dos autoras, sino también de sus respectivas biografías, es evidente que lo que realmente marca una diferencia entre ellas son los marcos políticos desde los que cada una piensa y escribe. Trataremos, primero de elucidar el papel que cada una de estas filósofas asigna al Estado en la cuestión de la igualdad y la libertad de expresión, con el fin de mostrar que, en realidad, el *quid* de la cuestión pasa por cómo cada una valora el papel del Estado en la organización de la sociedad. Nos dice Butler:

> El ejercicio, por parte del Estado, de esta función discursiva productiva, es subestimado en los escritos que favorecen la legislación del discurso de odio. En efecto, minimizan la posibilidad de una mala apropiación por parte de la Ley en favor de una visión de que la ley es políticamente neutra y maleable. (Butler, 1997: 98) (Traducción nuestra.)

Butler sostiene que no hay discurso de odio que no sea producido por el discurso del Estado y que autores como MacKinnon ignoran este hecho. Sin embargo, MacKinnon denuncia, precisamente, que el Estado tiene prácticamente *toda* la responsabilidad en la producción y reproducción del discurso pornográfico, sobre todo cuando permite que este se proteja bajo la Primera Enmienda. Ambas parecen afirmar que es el Estado el responsable de los significados institucionalizados del discurso de odio y, por ende, del discurso pornográfico.

Sin embargo, esta afirmación implica para Butler que, precisamente, como el Estado institucionaliza interesadamente algunos significados y no otros, no debe ponerse en manos del Estado la potestad de intervenir en el ámbito discursivo. La primera dificultad que podría surgir es que nos quedamos sin un criterio normativo que proteja a las mujeres del daño que discursos, tales como el pornográfico, producen en sus vidas.[3]

Sin recurrir aún a nuevos criterios normativos,[4] Butler planteará, como señalamos *supra*, que ese daño puede ser contrarrestado mediante la resignificación de los significados institucionalizados. Esta solución, a su vez, llena de contenido político y transformativo la mera reinterpretación de los significados, ya que, dada la poca claridad del término

3 Este es un argumento presentado por Martha Nussbaum (1999), entre otras.

4 El texto en el que nos centramos pertenece a un período en el que Butler aún rechaza la necesidad de principios normativos. Sin embargo, a partir de 2004, su pensamiento comienza a sufrir cambios sustantivos respecto de esta cuestión (Femenías, 2012).

resignificación, nunca queda claro qué hay que resignificar, ni cómo ni cuándo hacerlo y, menos que menos, quién o quiénes resignifican.

Para MacKinnon, por otra parte, la afirmación del Estado como productor de significados institucionalizados implica, en cambio, que la intervención debe darse en el seno del Estado mismo. Esta postura tiene, como contrapartida, que el campo de acción política se reduce al plano exclusivamente estatal. Por otro lado, esta confianza excesiva por parte de MacKinnon para con el Estado no concuerda con sus afirmaciones respecto del carácter exclusivamente masculino del mismo. Sin embargo, creemos que su intento apunta a hallar el modo de encontrar la manera en que los instrumentos masculinos que brinda el Estado puedan utilizarse contra su mismo espíritu sometedor.

No podemos comprometernos con la afirmación de que MacKinnon apuesta, al igual que Butler, a la resignificación como estrategia política, pero sí creemos que ambas parten del reconocimiento del carácter androcéntrico de la concepción moderna del mundo y procuran el modo de buscar un punto de apoyo que les permita desarmarla. A partir de este punto en común, una intenta ofrecer una crítica que permita utilizar instrumentos propios de esta concepción para desafiarla, y la otra, una crítica que tienda a resignificarla, con el mismo propósito desafiante.

Por eso MacKinnon se queda limitada en su aspecto crítico, puesto que necesita mantener mínimamente la crítica dentro de los parámetros del Derecho masculino. Butler, en cambio, al mantenerse totalmente por fuera de esos parámetros, permite ampliar el espectro de su crítica aunque, como ya vimos, con cierta dificultad para definir un programa de acción política.

Conclusiones

Es este el momento de hacer un balance de la cuestión y tomar una postura frente al proceso crítico emprendido por Butler en el artículo de referencia.

En primer lugar, quisimos mostrar cómo las posturas de Butler y MacKinnon tienen muchísimo en común, si bien Butler las quiere mostrar como opuestas y antagónicas. Creemos que las propuestas de Butler tienden a ser más radicales que las de su oponente, pero que esta radicalidad se hace en un plano demasiado abstracto y, por tanto, no llega a plantear una propuesta clara, sino un simple escepticismo. Así, el aporte de Butler se vuelve más filosófico que político, pues abre el debate, exhorta a la duda razonable, pero se queda corto en la instancia propositiva.

En este sentido, creemos que es justo valorar positivamente a Butler en tanto intelectual crítica. Su interés filosófico y crítico la lleva a buscar constantemente contra-argumentos válidos frente a una propuesta que no comparte, y, tal como señalamos en cada uno de los apartados, creemos que esta crítica es parcialmente válida. Y decimos que es parcialmente válida, precisamente porque muestra la cara crítica de la cuestión, y no la cara concreta. Creemos que por eso no está dispuesta a reconocer que su oponente, más allá de presentar fuertes críticas al proyecto posmoderno al que Butler adscribe, no está tan lejos de ella como se intenta mostrar. Así, la estrategia, al menos en este artículo y según creemos, ha sido privilegiar aquello que las separa por sobre aquello que las une. Esperamos haber mostrado que la diferencia radica en una postura distinta respecto de la política y el Estado, y no, como dice Butler, en una postura crítica que no cuestiona el horizonte epistemológico en el que ella misma se desarrolla.

MacKinnon, por otra parte, tiene un interés más concreto que el de Butler, y, por lo tanto, tiende a una crítica más particular y situada. Esta crítica, además, tiene como horizonte

propuestas políticas concretas y, más allá de que estas sean conservadoras, como le impugna Butler, le dan una ventaja a MacKinnon en tanto propuesta política. Ambos enfoques son válidos y socialmente necesarios: creemos que la propuesta política concreta, especialmente del tipo de la que realiza MacKinnon, siempre debe estar acompañada por una crítica que permita prever más de un escenario posible.

Ahora bien, que creamos que la crítica de Butler hacia MacKinnon no es pertinente y que encontremos algunas ventajas en la postura de MacKinnon, no implica necesariamente que la propuesta de MacKinnon sea superior a la de Butler. Muy por el contrario, creemos que el desarrollo de las ideas propuestas por Butler, atendiendo a las dificultades planteadas previamente, puede ofrecer una alternativa política. Lo que quisimos mostrar aquí es, en todo caso, que no estamos de acuerdo con el modo en que Butler encaró la crítica de MacKinnon en ese artículo y en ese entonces. Bien sabemos que desde ese momento hasta ahora, Butler escribió muchísimo más y en otras direcciones. En otras palabras, creemos que Butler está en lo cierto, pero por las razones equivocadas.

En ese sentido, nos sentimos más cercanas a la crítica efectuada por Drucilla Cornell (como ya señalamos *supra*). Esta autora señala que el problema de MacKinnon es identificar a las mujeres con el mito de la Mujer creado por la visión androcéntrica, sin poder, a su vez, ofrecer un relato alternativo. Por esta razón, MacKinnon solo puede moverse dentro de los límites de la visión masculina. Si bien MacKinnon señala muy bien cómo el punto de vista masculino se identifica con lo real y denuncia este hecho (MacKinnon, 1995), reclamando la inclusión del punto de vista femenino, finalmente, no puede dar lugar a esa inclusión porque no afirma la diferencia de la mujer. Cornell, en una línea más afín a Butler, plantea que el desafío es contar nuevas historias sobre nosotras mismas que permitan contrarrestar aquellas que otros contaron por nosotras (Cornell, 1993).

Creemos que podemos afirmar que existe en Butler una radicalización de la crítica que la ubica con una clara ventaja en el campo filosófico. Sin embargo, no por eso deja de ser cierto que MacKinnon efectúa una crítica válida que, como vimos, se queda corta debido a que no puede (al menos, según su versión de las cosas) salirse de la estructura patriarcal. Pero esta no es la razón que Butler esgrime en el artículo que tratamos, y creemos haber mostrado que las que sí esgrime son, al menos, cuestionables.

Para concluir, no queremos dejar de señalar que no intentamos aquí hacer una defensa de la censura en ninguna de sus versiones. Creemos que el derecho a la expresión y, sobre todo, el derecho a la igualdad de la expresión, son pilares básicos de una democracia. Censurar implica poner silencio donde, en todo caso, debería haber debate, crítica y, siguiendo a Butler, resignificación. Vivir en democracia implica pluralidad. Vivir en democracia implica dar lugar a todas las opiniones, aunque algunas incomoden. Las posturas de MacKinnon y Butler incomodan por igual; por eso su lugar es en el discurso, y no en el silencio.

Bibliografía

Butler, J. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York, Routledge.

——. 1997. "Sovereign Performatives", en Butler, J. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Nueva York, Routledge, pp. 71-102.

——. 2002. "What is Critique? An Essay on Foucault's virtue", *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Londres, Basil Blackwell.

——. 2004. "Performativos soberanos", en *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis.

Cornell, D. 1993. *Transformations. Recollective Imagination and Sexual Difference*. Nueva York/ Londres, Routledge.

Femenías, M. L. 2012. *Sobre sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario, Prohistoria.

Foucault, M. 2008. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.

MacKinnon, C. 1982. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 7(3)*, pp. 515-544.

——. 1983. "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 8(4)*, pp. 635-658.

——. 1995. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid, Cátedra.

——. 1996. *Only Words*. Cambridge, Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. "The Professor of Parody", *The New Republic*, 22/02/1999, pp. 37-45.

La teoría y sus diálogos

Complementariedades inesperadas entre Judith Butler y Seyla Benhabib. Hacia la articulación de una Teoría Política Feminista Crítica

Mariana de Santibañes

> Mi pregunta no es si ciertos tipos de significaciones son buenas o malas, justificadas o injustificadas, sino, más bien: ¿qué constituye el dominio de la posibilidad discursiva dentro del cual y sobre el cual esas cuestiones pueden ser planteadas? (...) Es crucial repensar el dominio de las relaciones de poder y desarrollar una forma de adjudicar normas políticas sin olvidar que tal adjudicación siempre será también una lucha de poder.
>
> Judith Butler, *Feminist Contentions*

Muchos de los ensayos de la antología de 1990 compilada por Linda Nicholson, titulada *Feminism/Postmodernism,* abrían para el feminismo una nueva vía metodológica y crítica sobre la cual alinearse, a través de la resonancia de las perspectivas posmodernas en torno a la identidad personal y colectiva y su correlato político. El debate se bifurcaba y polarizaba entre las nuevas propuestas posmodernas y la tradición moderna. Jane Flax escribió en ese volumen, por ejemplo, que a pesar de una entendible atracción a la (aparente) lógica y al orden de la Ilustración, la teoría feminista pertenecía más debidamente al terreno de la filosofía posmoderna (Nicholson, 1990: 42). En el ensayo que le seguía, Christine Di Stefano declaraba por el contrario que el feminismo occidental contemporáneo se encontraba firmemente localizado dentro de un *ethos* moderno (Nicholson, 1990: 64). Las afirmaciones de Flax y de Di Stefano formaban parte de una narrativa más extensa acerca de la relación entre el feminismo y el posmodernismo que venía ganando terreno en las últimas décadas del siglo XX y que parecía enfrentar al feminismo con una decisión forzosa.

Por un lado, el feminismo podía aliarse con el posmodernismo en tanto compartía su desdén por las grandes narrativas que manaban de la tradición moderna (la dialéctica del Espíritu, el marxismo, el keynesianismo, etc.), su crítica al sujeto universal y diáfano de la razón y su escepticismo hacia las pretensiones de un conocimiento producido desde una perspectiva arquimediana. Entre otras, todas estas notas conseguían alinearse en el análisis crítico acerca de qué y quiénes quedaban excluidos/as, suprimidos/as, deslegitimados/as, considerados/as loco/as o imbéciles. En el otro rincón, las feministas se aferraban a las promesas emancipadoras que aún destilaba la Ilustración, a sus ideales de libertad, justicia y equidad, preocupadas por el hecho de que los ataques al sujeto moderno de la razón pudieran extenderse a cualquier subjetividad o colectivo *coherente*, tildándolo de esencialista y exclusivista, resultando en una suerte de relativismo inerte.

Efectivamente, el reemplazo del paradigma de la conciencia por el paradigma del lenguaje y la consecuente caída de la *episteme* de la representación produjeron un debate intenso entre las feministas dando lugar a la interpelación de sus "hasta ahora" compromisos epistemológicos y políticos. En este contexto, se ha tomado a *Feminist Contentions* (Benhabib *et al.*, 1995) como el ejemplo más vivo y penetrante en torno a este debate y la supuesta encrucijada que arrinconaría al feminismo a tomar una decisión (Mansbridge, 1995: 1003). No obstante, creemos que esta aproximación simplifica por demás las estrategias que fueron en realidad empleadas por algunas de las teóricas que participaron en este volumen: las feministas no siempre se vieron forzadas a elegir entre las posturas posmodernas y los compromisos modernos; de hecho, algunas lograron alternar una y otra vez entre las especificidades de estas propuestas, apropiándose selectivamente de elementos de ambas. Tal es el caso de Seyla Benhabib, cuyo trabajo queda identificado y sesgado generalmente

como una de las críticas más feroces que se hicieron desde el feminismo al posmodernismo. No obstante, creemos que Benhabib se encuentra más abierta que muchas otras teóricas feministas a la combinación de las teorías posmodernas con los compromisos heredados de la Ilustración, realizando en esta línea aportes al diálogo (multicultural complejo) democrático que no han sabido ser leídos o se ha optado por obviarlos.

Es en este punto donde entra en juego la figura de Judith Butler y el deseo de cruzarlas nuevamente más allá de la casi caricaturización y tergiversación que cada una hizo de la otra en *Feminist Contentions*. Nos proponemos entonces realizar un repaso de los principales puntos de divergencia entre ambas autoras en el contexto de este debate, dejando expuestos los casi sordos forcejeos que hacen una con la otra y que en definitiva responden al clima de época antes descripto. Asimismo, habiendo transcurrido casi veintidós años del Debate de Filadelfia que reunía por primera vez a estas teóricas, identificaremos cuáles son los temas que sobreviven al debate y que, desde nuestra perspectiva, necesitan de alguna manera ser articulados en pos del feminismo, entendido como movimiento social en lucha.

Benhabib inaugura *Feminist Contentions* expresando su desacuerdo con algunas teóricas feministas que abogan por una alianza conceptual y política entre el feminismo y el posmodernismo (Benhabib *et al.*, 1995: 29). Siguiendo la tesis de Jane Flax sobre la muerte del Sujeto, de la Historia y de la Metafísica como características de la posición posmoderna (Flax, en Benhabib, 1990), Benhabib sostiene que cada una de estas tesis puede ser interpretada en su versión "fuerte" o "débil" y que solo en sus versiones débiles estas tesis pueden ser compatibles con el feminismo. En lo que atañe a la versión débil del fin de la Historia, Benhabib rescata la crítica a las grandes narrativas que han excluido a todas las minorías de los relatos históricos del progreso occidental; y en lo que

respecta a la muerte de la metafísica, Benhabib acompaña asimismo el rechazo al llamado filosófico a un concepto de razón fundacionalista o trascendente, afirmando por el contrario su historicidad y reclamando conocimientos culturalmente situados.

No obstante, la tesis que más nos interesa en este escenario es la de la muerte del sujeto. Según Benhabib, la contrapartida feminista a la muerte del sujeto es la desmitificación del sujeto masculino de la razón, que en su versión débil, *situaría* al sujeto en un contexto de diversas prácticas sociales, lingüísticas y discursivas. Desde esta perspectiva mana la necesidad teórica de articular una visión de la subjetividad más adecuada, menos ilusoria y menos mistificada que la proporcionada por el *cogito* cartesiano, la unidad trascendental de la apercepción o el *Geist* y la conciencia hegeliana. Los atributos tradicionales del sujeto filosófico como la autorreflexividad, la capacidad de actuar por principios, la responsabilidad racional por las acciones de uno mismo y la capacidad para proyectar un plan de vida en el futuro (lo que significa para Benhabib cierta forma de autonomía y racionalidad), podrían reformularse teniendo en cuenta la radical situacionalidad (*situatedness*) del sujeto:

> El sujeto situado y con marca de género está heterónomamente determinado pero tiende hacia la autonomía. Me pregunto cómo, de hecho, el auténtico proyecto de la emancipación de la mujer podría ser ni siquiera pensado sin un ideal regulativo de mantener la capacidad de acción, de autonomía y de identidad. (Benhabib *et al*., 1995: 21)

De esta manera, el primer blanco de los ataques que Benhabib dirige a Butler se sitúa en las críticas que esta última hace de las categorías y políticas de identidad, las cuales según ella dan lugar a la subversión de los fundamentos de las políticas feministas, esto es, no solo se elimina la especificidad de la teoría

feminista, sino que también se cuestionan los ideales emancipadores del movimiento. Para Benhabib, la concepción del sujeto de Butler como conjunto de *performances*, lugar de resignificación, de "hechos sin hacedor", le resulta difícil de aceptar precisamente porque las historias de las mujeres han sido casi siempre escritas por otros para ellas. En este sentido, invoca la postura de Braidotti y la necesidad que ella expresa de encontrar una voz teórica propia, en tanto que para deconstruir al sujeto, primero se debe haber ganado el derecho de hablar como tal (Braidotti, 1991: 119-120).

El segundo blanco de la crítica a Butler se va a centrar en su teoría de la performatividad del género. Si bien Benhabib adhiere y destaca el rechazo de la dicotomía sexo/género, sostiene no obstante, que el análisis de Butler no consigue proveerle al feminismo de una teoría lo suficientemente gruesa y rica de la constitución del género, y que asimismo logre explicar las capacidades de los agentes para la autodeterminación (Benhabib *et al.*, 1995: 110). La pregunta clave para Benhabib radica en cómo debemos entender que el yo, aunque constituido por el discurso, no está determinado por este. En un nivel de la crítica, si bien Benhabib sostiene que los sujetos se encuentran constituidos por el discurso, entiende que Butler presupone una visión marcadamente determinista del proceso de individuación y socialización, llevando muy lejos su explicación en la medida en que le atribuye mucho poder a la cultura (sociedad o discurso) como fuerza constitutiva y muy poco poder a los individuos para resistir a la determinación cultural sistemática. En otro nivel, Benhabib cuestiona la concepción de agencia delineada en la teoría butleriana de la performatividad, casi negando su posibilidad en tanto excluye la autorreflexión y algún grado de autodeterminación, notas que para ella resultan vitales para la arena política y que constituyen asimismo su propia concepción de la agencia humana.

En este punto del debate, la lectura comienza a tornarse incómoda dado el palpable forcejeo y descontextualización que Benhabib hace de Butler, invocando importantes suposiciones acerca de lo que debe ser la naturaleza de la política feminista, los proyectos que esta debe perseguir y lo que constituye o no la agencia.[1]

En lo que atañe a la estrategia esgrimida por Butler, ella también va a reproducir las lecturas sesgadas de su interlocutora, con resultados que quizá también resulten olvidables. Si consideramos de manera general su respuesta a Benhabib, se puede percibir que Butler hace una aproximación muy diferente a la de su contrincante en torno al problema de las políticas necesarias para el feminismo. De hecho, va a cuestionar la afirmación de Benhabib según la cual el feminismo debe articular un sujeto estable para su proyecto político, alegando que una vez que una categoría identitaria como la de "mujeres" deja de ser entendida como representante de una identidad unificada y estable, la legitimidad de las políticas identitarias es llevada entonces a un profundo cuestionamiento (Benhabib *et al.*, 1995: 36). De esta forma, en lugar de preguntarse por la necesidad o no de un sujeto estable para que la política feminista sea posible, Butler cuestiona la misma estructura del dominio político, revelando su contingencia al poner bajo sospecha la estabilidad de su sujeto. En este sentido, como bien sabemos el sujeto no debe permanecer inmóvil para que la agencia sea posible: de hecho, dicha fijeza rechaza el carácter constituido y transformador del sujeto.

Es claro que ambas disienten en cómo debe concebirse la agencia y ambas son visiblemente culpables de tergiversar la concepción de agencia de la otra: mientras que Benhabib

1 A diferencia de Butler, Benhabib va a admitir luego la exageración de sus argumentos contra Butler, agradeciéndole a Nancy Fraser su esclarecimiento de la cuestión y hará referencia a las reflexiones finales en *Gender Trouble* donde Butler vuelve a cuestiones de capacidad de decisión, identidad y política (Benhabib, 2006: 245).

sostiene que la teoría de la performatividad del género es a la larga determinista, Butler critica a Benhabib por ofrecer una teoría de la agencia que implica que los sujetos son en cierto punto capaces de actuar trascendiendo las limitaciones de su situación o contexto en el cual actúan y por el cual se constituyen.

Por otro lado, Benhabib y Butler reflejan diferentes aproximaciones al dominio político. Esto es, mientras que Benhabib deduce, desde su concepción particular del terreno político, las condiciones subjetivas necesarias para la acción política, Butler parece mirar las condiciones que hacen posible las acción política particular y considerar críticamente desde ahí el carácter de la arena política. Estos diferentes ángulos dan lugar inevitablemente a diferentes formas de entender las normas y requisitos de la arena política. En este punto, Butler disiente con cualquier proyecto que busque establecer las normas de la vida política previamente a la acción política. De hecho, cualquier esfuerzo para dar un contenido universal o específico a la categoría "Mujeres" –presumiendo que esa garantía de solidaridad es requerida de antemano–, necesariamente producirá para Butler una faccionalización, una división que no permite a la identidad postularse como punto de unidad de un movimiento político feminista (Benhabib *et al.*, 1995: 50). De manera que estas normas y requisitos solo consiguen ser articulados en y a través de la acción política.

Por su parte, Benhabib manifiesta la importancia de los esfuerzos por conseguir la autonomía en tanto ideal de la vida política; lo cual pone en juego la relevancia del pensamiento utópico como imperativo práctico-moral y una suerte de "principio regulador de la esperanza" (Benhabib *et al.*, 1995: 30). De hecho, ella afirma que la crítica social que se requiere para la lucha de los grupos oprimidos no es ni siquiera posible sin plantear las normas legales, morales y políticas de la autonomía, la elección y autodeterminación, en tanto

facilitan la expresión (y la canalización) de las demandas de justicia y dignidad humana (Benhabib, 1992: 16). En este punto Benhabib va a coincidir con Zizek en señalar que los aportes de Butler a la filosofía política no resultan convincentes por no considerar la tendencia utópica que toda teoría y práctica política deberían tener ya que sin el impulso utópico resulta imposible aspirar a la mejora de las circunstancias presentes. Lejos de las descripciones prefijadas e inmóviles acerca de lo que implicaría el mejor modo de vida posible de las utopías racionalistas (al estilo de Moro o Campanella), Benhabib destaca que no existe una única forma de relatar el pasado, ni una única meta u horizonte utópico establecido de antemano, sino que estos varían según los distintos grupos y sus reivindicaciones particulares orientadas hacia horizontes emancipatorios.[2]

A modo de resumen, mientras que Butler niega la posibilidad del establecimiento anticipado de normas y requisitos para la acción política, dado que dicha empresa ignoraría el origen de tales normas y requisitos: esto es, *en* y *a través* de la acción, Benhabib afirma que resulta necesario establecerlas de antemano para que la lucha política sea posible y para que las demandas de la vida política sean diseminadas y elevadas a las instituciones y colectivos de la esfera pública. Lo curioso en este punto es el hecho de que, en última instancia, Butler confiesa el imperativo que mana de la realidad de la vida política, remarcando la necesidad de establecer normas, afirmar aspiraciones y articular las posibilidades de una vida política más democrática y participativa (Benhabib *et al.*, 1995: 129). De hecho, habla de la importancia estratégica y política de retener la categoría "Mujeres" en ciertos contextos (una categoría que ella misma ha cuestionado para esgrimir algunas de sus afirmaciones políticas).

---

2 Este punto se relaciona con el panorama político que queda disponible cuando se declara el fin de la historia, encontrándose el posmodernismo en general sin herramientas para iniciar una reivindicación crítica.

Apelar a esta categoría siempre que esto sea necesario, supone asimismo estar alertas y conscientes de que las categorías de identidad no están prefijas y bajo ningún punto de vista son determinantes, sino que pueden erigirse como sitios de lucha. De esta manera, con la problematización de las categorías identitarias, Butler no busca prevenir su uso para servir a fines particulares, sino que pretende abrirlas a la posibilidad de la resignificación y transformación. Dicha estrategia no difiere mucho de la propuesta de corte arendtiano que reivindica Benhabib respecto a la estructura narrativa de las identidades, donde no existe una identidad definicional de los sujetos, susceptible de ser conocida de forma previa a la proyección de los mismos en el mundo; la identidad del yo se construye dialécticamente, constantemente, a través de los procesos de diálogo en los que el sujeto se encuentra *arrojado* y también en aquellos de los que ha elegido formar parte.

Sin embargo, la pregunta que nos interesa hacer aquí es, ¿cómo podemos entender la crítica de Butler a las categorías y políticas identitarias? Butler provee muy poco material que refiera directamente a las implicaciones programáticas de su crítica a las categorías de identidad. De hecho en *Bodies That Matter* dice explícitamente que su texto no intenta ser programático aunque no obstante busca ser de alguna manera productivo (Butler, 1993: xii). Asimismo, parte de las dificultades que se presentan para evaluar sus propuestas radica en trabajar precisamente cuál podría ser su visión programática para una política feminista, dados los imperativos teóricos que guían su trabajo.

Llegado este punto, nuestro trabajo no pretende abordar el sentido más general en el que Butler muestra cómo es que algunas actividades poseen resultados políticos o que equivalen asimismo a actos políticos (como puede ser el caso de las travestis y su manifestación implícita de la estructura imitativa del género en sí). Teniendo en mente parte de las críticas esgrimidas

por Benhabib, parece imperativo cuestionarse sobre las posibles direcciones que tomaría una política feminista sobre la base de las críticas que Butler dirige a las categorías y políticas identitarias. En este contexto quizá comienza a resonar el interrogante planteado por Susan Hekman, sobre la posibilidad de que Butler termine por renunciar a las bases para una política feminista.

En este punto es pertinente que consideremos las teorías en contra de las cuales Butler formula su propia noción de la agencia. Como señalábamos antes, Butler caricaturiza las teorías tradicionales liberales de la agencia en tanto presume que las mismas instalan un hacedor detrás del hecho. Esto significa para ella que estas teorías asumen un sujeto que en algún punto es capaz de actuar por fuera o más allá de los límites del discurso o de la cultura en la que se encuentran situados (Benhabib *et al.*, 1995: 42). No solo lanza esta acusación a Beauvoir en *Gender Trouble* (1990), sino que aquí la incluye también a Benhabib. Sin embargo, tanto Beauvoir como Benhabib están específicamente preocupadas por situar al sujeto y hacer énfasis precisamente en el sentido en que los sujetos actúan dentro de un contexto social e histórico específico. Cabe recordar que además de buscar situar al yo en contextos de género y comunidad en *Situating the Self* (1992), Benhabib ha dedicado una gran parte de su libro a las críticas del sujeto abstraído de las teorías liberales de Rawls, Kohlberg y Habermas. ¿Cómo vamos a entender entonces la crítica de Butler sobre el concepto de agencia en Benhabib y en qué sentido dichas concepciones discrepan de las suyas?

Volviendo a evaluar la crítica de Butler, es claro que Benhabib discrepa con ella en tres puntos importantes. Primero, Benhabib duda de la fortaleza relativa que la agencia butleriana le atribuye a los sujetos. Esto es, mientras que Benhabib alinea claramente la agencia con las capacidades de los sujetos de autodeterminación, Butler la localiza en la resistencia, en la posibilidad de una variación en la repetición de esas representaciones (*performances*) sociales

que constituyen nuestras identidades. Segundo, difieren en sus hipótesis acerca de dónde y en qué espacio teórico y político tiene lugar la agencia. Para Benhabib, la agencia es claramente una capacidad del sujeto, mientras que para Butler es un efecto de este. En tercer y último lugar, Butler y Benhabib disienten sobre las implicaciones teóricas y políticas de sus respectivas teorías de la agencia. Mientras que Butler increpa a Benhabib por instalar un hacedor detrás de los hechos, Benhabib le reprocha a Butler el haber acabado por completo con ese hacedor. Benhabib insiste en una teoría de la agencia en la que haya un sujeto que actúe, un sujeto que asimismo se responsabilice por sus actos.

En su crítica a esta perspectiva, Butler intenta hacer énfasis en el hecho de que no puede haber una separación entre el hacedor y lo hecho: esto significa que el hacedor se encuentra siempre constituido en y a través de lo que hace. Sin embargo, al querer Butler enfatizar esa constitución y el carácter constitutivo simultáneo, se la acusa de perder una teoría valiosa de la agencia, una teoría que puede reflejar con mayor precisión el *tipo* de control (no todo el control) que el actor tiene sobre sus actos.

La caracterización caricaturizada que Butler y Benhabib hacen de las nociones de agencia de la otra contribuye inevitablemente a las diferentes evaluaciones que cada una hace acerca de las consecuencias políticas de dichas nociones. Esa percepción de crisis, a la que referíamos al principio de este trabajo, que se relaciona con la irrupción de las propuestas posmodernas en el corazón del feminismo, encuentra en este debate su expresión máxima, dadas las confusiones teóricas y políticas fundamentales en torno a las implicaciones que tiene el debate sexo/género para la representación política y para la agencia. Benhabib entiende que la teoría de la performatividad de Butler ha debilitado los objetivos emancipadores de la política feminista en tanto ve que las capacidades subjetivas de la elección o la autodeterminación

no están contenidas en esta. Butler por su parte parece no estar preocupada por cómo la capacidad de elección o autodeterminación pueden ser *posibles*, sino que le preocupa más bien la pregunta acerca de cómo surge o se produce la elección. El debate es caracterizado por Benhabib como pérdida o desestimación de las capacidades de autodeterminación y autorreflexión, mientras que para Butler es visto como la reformulación de cómo surge la agencia y bajo qué términos es establecida. Tal como lo expresa, la tarea del feminismo es en realidad localizar esas estrategias de repetición subversiva y participar en esas prácticas de repetición que constituyen la identidad; encontrar formas de desestabilizar los mismos procesos que nos constituyen como sujetos y al hacerlo, abrir las posibilidades para el cambio y transformación de nuestras identidades.

A pesar de los muy diferentes ángulos y de los aparentes propósitos cruzados que hacen a Benhabib y Butler entrar en debate, es muy claro sin embargo, que ambas le otorgan una importancia política considerable a sus respectivas concepciones de la agencia: para ambas esa importancia consiste en la posibilidad de transformación y resignificación del sujeto y de las relaciones culturales y políticas (Benhabib *et al.*, 1995: 46 y 108).

En definitiva, nos quedamos con la pregunta acerca de qué clase de teoría de la agencia humana es consistente con la posibilidad de tal transformación y resignificación. Por supuesto, cada una entiende que la suya es la adecuada para esta posibilidad. De nuevo, el foco primario de la crítica de Benhabib a Butler está dado por la agencia que emerge de su teoría de la performatividad del género y la inadecuación de tal noción para la articulación y representación de lo que ella percibe que son los problemas específicos de la política feminista. Sin embargo, sugerimos en este punto que incluso, si no estamos de acuerdo específicamente con Benhabib sobre la pregunta acerca de cuáles son precisamente esos

problemas o esa agenda y cómo pueden ser abordados, nos quedamos aún con la pregunta de si la teoría de la performatividad de Butler nos provee de un marco en el que se puedan abordar o apoyar sus propios compromisos políticos implícitos o aquellos problemas de la representación política y de agencia. Entonces, ¿cuáles son los compromisos políticos que están implícitos en Butler y cómo entiende el problema de la representación política?

Más allá de que podamos (siguiendo a Laclau y Mouffe), situar a Butler de alguna manera (esto es, porque ella no lo hace explícitamente) en el contexto de teóricos políticos que ven el potencial de la democracia radical en la incompletitud de los significantes políticos y la relación entre ellos, concibiendo y rescatando la operatividad del error necesario de la identidad, la pregunta por la representación política de los grupos más oprimidos siempre será para Butler un asunto escurridizo. Las implicaciones del carácter escurridizo de este asunto son diferentes para el movimiento feminista, dependiendo de los contextos políticos en los que sea abordado. Pero en tanto el feminismo es entendido primariamente como un movimiento representativo de un grupo en particular, su fuerza política queda debilitada por la teoría de la performatividad de Butler. Si bien su teoría es abrazada en tanto enriquece nuestro entendimiento del género y los procesos a través de los cuales quedan constituidos de manera particular los sujetos, las preguntas no dejan de resonar. ¿Es legítima la acusación que Benhabib le hace por desestimar la agencia, renunciando finalmente a las bases para una política feminista? ¿Acaso su concepción de la agencia resulta, en última instancia, inadecuada para el tipo de resistencia que los sujetos pueden requerir para evitar de alguna manera el determinismo social sistemático? ¿Cómo es posible la resistencia a nivel institucional? ¿Cómo accede a la legislación, a la diagramación de las políticas públicas? ¿Es la resistencia que ella propone suficiente para hacer viables los objetivos

democráticos y emancipadores implícitos es su visión política del feminismo?

En este sentido, creemos que la sola resistencia como modo de agencia no parece suficiente para disputar y luchar exitosamente contra todas las configuraciones antidemocráticas del poder, ni para construir el marco moral y ético necesario para la acción política afirmativa (Brown, 1995: 22). De esta forma, y sobre todo en lo que respecta a la acción colectiva y su representación institucional, mientras que Butler no puede ser acusada por supuesto de desestimar la agencia o de socavar por completo las bases para la acción política feminista, nos sentimos habilitadas para decir que su concepción de la agencia resulta a veces inadecuada o insuficiente para reflexionar en torno a un imaginario político nuevo que impulse cuestiones de identidad colectiva hacia la vanguardia del discurso político. Así, podemos encontrarnos ante la necesidad de una teoría de la agencia no necesariamente más fuerte, sino que complemente y contribuya a la noción de resistencia provista por Butler. En este punto volvemos a Benhabib, sosteniendo que aquello que la posmodernidad dispersa y aquello que la política feminista posmoderna necesita, son espacios políticos cultivados como los que propone Benhabib en su reformulación de la ética discursiva habermasiana, para no solo plantear sino también cuestionar las normas de las políticas feministas, desarrollando así una teoría que resulte tan emancipadora como reflexiva.

En este contexto, solo serán válidas aquellas normas que sean consensuadas mediante situaciones discursivas o diálogos comunicativos integrados por todos aquellos sujetos que se vean afectados. (Benhabib, 1992: 152). Benhabib se refiere a un feminismo social, a una búsqueda de solidaridades colectivas con identidades que se constituyen pluralmente, llevando tras de sí una amplia crítica a la idea de que el género sea una categoría susceptible de coagular la identidad de las mujeres. Esta perspectiva de "solidaridad y civilidad"

se inserta, asimismo, en la crítica a la ciudadanía de los Estados de Bienestar surgidos luego de la Segunda Guerra Mundial. El modelo en el que está pensando Benhabib no solo considera el orden simbólico del discurso que atraviesa las identidades y al que hace referencia Butler, sino que también entiende que las estrategias discursivas de un grupo no pueden estar separadas de la formación del electorado o de las oportunidades políticas que se enfrentan (Campillo, 2004: 177).

> ¿Puede haber explicaciones coherentes de la identidad individual y colectiva que no caigan en la xenofobia, paranoia, intolerancia y agresión hacia los otros? ¿Puede hacerse compatible la búsqueda de coherencia con el mantenimiento de límites fluidos del yo? ¿Podemos establecer verdadera justicia y solidaridad encerrándonos en nosotros mismos, cerrando nuestras fronteras a las necesidades y demandas de los otros? ¿Qué aspectos tienen las identidades colectivas democráticas en el siglo de la globalización? (Benhabib, 1999: 355)

Benhabib entiende en este punto que el problema se traduce en cómo es posible la diversidad (de género, cultural, étnica, etc.) y la igualdad democrática simultáneamente. Las demandas por parte de los colectivos de mantener su individualidad frente a las interdependencias que hoy existen solo pueden ser atendidas mediante diálogos *arriesgados* con otros grupos que pueden conducir tanto a desacuerdos y controversias, como a la comprensión y el entendimiento mutuo. Por supuesto, Benhabib nos recuerda que la participación y la preservación del espacio público no ofrece resultados garantizados. Las políticas de un diálogo cultural complejo son siempre inestables y en constante flujo. Pero con la finalidad de contribuir al reconocimiento y discernimiento de qué políticas deben ser respaldadas en tanto contribuyen al diálogo democrático, Benhabib ofrece una serie de principios que manan

de su ética discursiva y que creemos aportan a la constitución de un dominio discursivo consciente de las luchas del poder. En este punto, el poder encontraría la forma de cultura, como aquella estructura aparentemente monolítica que atravesaría y regiría sobre las vidas de sus integrantes más vulnerables. Estas tres normativas (que definirían su modelo de democracia deliberativa multicultural benhabibiano), marcarían el límite que las demandas y reivindicaciones multiculturales no podrían traspasar en el interior de un sistema democrático.

En primer lugar, aparece la *condición de la reciprocidad igualitaria* aplicada a las problemáticas multiculturales, la cual supone que las personas pertenecientes a minorías culturales no pueden, en virtud de su membresía cultural, tener menos derechos civiles, políticos, económicos y culturales. Esta condición da cuenta de la inalienabilidad que tienen para Benhabib los Derechos Humanos, independientemente del conflicto que estos pueden provocar al ser contrastados o cruzados con las normas y derechos particulares de cada cultura.

En segundo lugar, Benhabib introduce el *principio de autoadscripción voluntaria*, el cual insiste en el hecho de que las identidades culturales, religiosas o lingüísticas no deben ser adscriptas a los sujetos de manera *a priori*, en base al origen o nacimiento del mismo. De hecho, se hará hincapié en la necesidad de que todas las personas, llegado algún momento de sus vidas, sean interrogadas acerca de su aceptación o reuso de pertenecer a su comunidad originaria.

En tercer y último lugar está la *libertad de salida y asociación*, la cual se desprende del segundo principio, intentando garantizar el derecho irrestricto de toda persona a abandonar el grupo al que pertenece, teniendo al Estado democrático como regulador y garante para que esta condición se aplique (Benhabib, 2002: 19-20).

El diálogo, por más temerario y difícil que sea, es un camino verosímil y plural para resolver los conflictos en un mundo multicultural que ha sabido relegar las necesidades

de las mujeres en nombre de una identidad cultural específica; teniendo asimismo mayor fe en la capacidad de los actores políticos "ordinarios" para renegociar sus propias narrativas de identidad y diferencia.

Bibliografía

Benhabib, S. 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nueva York, Routledge.

——. 1999. "Sexual Difference and Collective Identities: the New Global Constelation", *Signs*, vol. 24, Nº 2, pp. 335-362.

——. 2002. *The Claims of Culture*. Princeton, Princeton University Press.

Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell D. y Fraser, N. (eds.). 1995. *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. Nueva York, Routledge.

Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance. Women and/in Phtlosophy*. Nueva York, Routledge.

Brown, W. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, Princeton University Press.

Butler, J. 1992. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York/Londres, Routledge.

——. 1993. *Bodies that Matter*. Nueva York, Routledge.

——. 2010. *El género en disputa: el Feminismo y la Subversión de la Identidad*. Barcelona, Paidós.

Campillo, N. 2004. *Feminismo, Ciudadanía y Cultura*. Barcelona, Crítica, pp. 167-179.

Flax, J. 1990. *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley, California University Press.

Hekman, S. "Reseña de Bodies that Matter", *Hypathia 10*, pp. 151-157.

Mansbridge, J. 1995. "Reseña de Feminist Contentions: a Philosophical Exchange", *The American Political Science Review*, vol. 89, Nº 4, diciembre, pp. 1003-1004.

Nicholson, L. (ed.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. Nueva York, Routledge.

Un recorrido posible por la *performance* butleriana

Magdalena De Santo

> En primer lugar, la idea del género como actuación surge del amor por la actuación, no hay ninguna duda. Me gusta mucho la *art performance*, creo que es fabulosa, que el concepto de *live art performances* rompe con la noción de escenario y eso es fundamental. Creo que el *performance art* que se da políticamente como *acting out* es fantástico porque ocurre en la calle, en público, es una reconstitución del espacio social. Es una desorientación del tiempo y el espacio para todo el mundo que toma parte en él, tanto si se es partícipe como si se es espectador. Así que estoy muy interesada e imparto un seminario sobre *performance* que se llama "Bodily practices, social fields" en estudios de teatro, junto con otra profesora. Siempre me han gustado el teatro y la *performance*. Estoy también interesada en el surgimiento de los estudios sobre *performance* en la historia del arte. También me gusta la fotografía: Diane Arbus, me conmueve Nan Goldin. Me siento muy cercana a este tipo de desarrollos del arte visual, Kitty Smith... Sin duda, trato de seguir a estas artistas, me nutro de ellas y me siento en su comunidad. No hay duda de esto. Pero, si tengo que ser honesta, si se está representando una obra de Sófocles, voy a ir a verla. Tengo una variedad de relaciones. No todo es solo *camp*. También me gusta el modernismo tardío, especialmente en poesía. Era mi asignatura favorita en la escuela. Era mejor en poesía que en filosofía, pero quería ser filósofa. Era una afición artística pero nunca creí que podría vivir de ello. Esa es la razón por la que también doy clases de literatura. Tengo que tener mi Kafka. No soy feliz si no tengo un mundo de ficción de algún tipo que interrumpa el que vivimos.
>
> Judith Butler, entrevista, París 20 de junio de 2006

A modo de presentación

El presente artículo emerge en el seno de encuentros y debates con distintos compañerxs, en el marco institucional de dos proyectos de investigación radicados en diferentes

ciudades (La Plata y Buenos Aires) y a partir de la decantación individual de algunos tópicos que reúnen a la filosofía de Judith Butler.

En esta oportunidad, nos proponemos analizar los alcances de la noción de *performance* de género recorriendo progresivamente *El género en disputa* para mostrar las derivas de algunas conceptualizaciones que Judith Butler se esfuerza por argumentar. Básicamente, nos interesa rescatar la *performance* como una categoría que refiere a los modos de construir género y que, al mismo tiempo, tiene una potencia crítico-político que no queda presa de una concepción de construcción libre, individual y voluntaria de género.

Para seguir la pista de la *perfomance*, debemos advertir que la misma se inscribe dentro de la espesa teoría de la performatividad de género que desarrolló nuestra autora. La *performance* de género es una de sus claves hermenéuticas, aunque no la única. Justamente, porque lo performativo articula dos tipos de dimensiones teóricas distintas y se estaciona, ambivalentemente, en esa doble semántica que lo constituye. En este sentido, aunque a veces resulta difícil de advertir, debemos tener en cuenta que la teoría de la performatividad refiere, por una parte, a una concepción de actuación en términos teatrales y, por otra, a la teoría de los actos, de habla acuñada por el filósofo del lenguaje J. L. Austin (reelaborada posteriormente por Derrida). Partimos entonces de esta distinción que Eve Kosofky Sedgwick logra sintetizar magistralmente:

> Lo performativo lleva en sí mismo el doble significado de "dramático" y "no referencial". Aquí la performatividad tiene la autoridad de dos discursos bien distintos, el del teatro por una parte, y el de la teoría de los actos de habla y la deconstrucción por otra. Asumiendo el prestigio de ambos discursos, lo performativo, como Butler sugiere, significa cosas muy distintas en cada uno. (Kosofky Sedgwick, 1999: 199-200)

Dicho esto, nuestro propósito entonces es abocarnos directamente al eje dramático de la performatividad para delinear diferentes aspectos en los que se desenvuelve la *performance* de género. Lo que sigue es una visión panorámica en torno a los alcances que tiene la *performance* en las obras tempranas de Judith Butler. De ahí que el presente artículo tiene como telón de fondo las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las posibilidades teóricas y críticas que habilita la *performance*? ¿Por qué la *performance* en particular resulta una categoría útil al planteo butleriano? ¿Cómo podemos reconstruir algún tipo de justificación –siempre provisoria e inacabada– que nos permita dar cuenta de la novedosa concepción butleriana de *género qua performance?*

Para comenzar a proyectar algunas posibles líneas de fuga, retomemos ese amor que menciona Butler en nuestro epígrafe. Un amor (en cierta medida inexplicable como todos los amores) que siente por la *performance*, la actuación, la fotografía y la literatura, una afección que parece haber sido no solo motivo de inspiración filosófica sino también de diálogo constante, de interlocución y hasta de comunidad.

También, en esas primeras palabras, la autora menciona que, aunque no todo es *camp,*[1] la *performance* le resulta fabulosa justamente porque ha promovido la ruptura de ciertas dicotomías rígidas. Como es sabido, el *art performance* desestabilizó los términos de la representación clásica, supo quebrar los binarios que definían tradicionalmente la teatralidad y, de esta manera, la calle devino escenario y con ello, las figuras distintas del actor-espectador, teatro-vida se pusieron en disputa (Schechner, 2000). Tal como Butler sostiene respecto del género, el *performance art* se liberó de los imperativos

1 La filiación estética de Judith Butler con la *performance* está inextricablemente ligada al fenómeno artístico que Susan Sontag supo describir como *estética camp*. Una estética que proclama que "la esencia de lo *camp* es el amor a lo no natural: al artificio y a la exageración" (Sontag, 1996: 355-376).

miméticos de la representación para inaugurar con cada acto una posibilidad siempre abierta e imprevisible del porvenir.

Comienzos de una liberación mimética

Acaso uno de los hallazgos más impactantes y recurrentemente citados de nuestra autora es la postulación según la cual entre anatomía, género y deseo hay una relación de discontinuidad que la matriz heterosexual se esmera en tachar. Si bien esta hipótesis tiene su precedente en *Historia de la sexualidad I* (Foucault, 2002), parece ser un tópico neurálgico en la obra de Butler. En efecto, sus constantes críticas se lanzan contra formulaciones sustantivistas –que ella misma denomina expresivistas o miméticas– y que refuerzan la concomitante predictibilidad en la que se basa el orden social generizado.

Contra las posiciones "expresivistas" apuntala Butler: "No hay un sexo que exista en forma vagamente biológica y se exprese mediante los andares, la posturas y los gestos; ni una sexualidad que exprese ese género aparente, ese sexo más o menos mágico" (2000: 106). En pocas palabras, impugna incisivamente aquellos discursos que aseguran una relación de transparencia mimética del tipo: a tal expresión de género le corresponde *necesariamente* un tipo de genitalidad y deseo. En otras palabras, objeta que el género funcione como el centro que expresa o representa el órgano genital y, al mismo tiempo, aquel que permite asegurar el deseo por personas de género opuesto. Esta detracción, considerada heredera de la *crítica a la metafísica de la sustancia* nietzscheana, la podemos reconsiderar con argumentos que enfatizan la dimensión teatral del género:

> Es significativo que si el género se instituye mediante actos que son internamente discontinuos la apariencia de sustancia es precisamente eso (…) El efecto de género se produce mediante

> la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante. (Butler, 2001: 172)

Dentro de este trazado general, que podríamos denominar "antiexpresivista", resulta revelador que en los primeros párrafos de *El género en disputa* la filósofa revise la categoría de "representación". Allí Butler advierte que la representación del sexo en términos de género omite o pasa por alto que la categoría "mujeres" contiene de suyo una serie de criterios. Esto es, la polisémica idea de representación ajusta y reafirma los criterios que se deben cumplir para devenir representable, entre ellos, tener un sexo en particular. En este punto, no se trata de la representación de las mujeres en términos de política democrática sino, ante todo, el gesto de la autora es poner en duda la coalición que implican las definiciones identitarias. En definitiva, desde la óptica butleriana, los criterios implícitos de continuidad, coherencia y mímesis entre anatomía, gestos, prácticas y deseos sexuales que definen el "ser mujer" responden a una metafísica de la sustancia oclusiva. Siguiendo la argumentación de Judith Butler, las teorías expresivistas y causalistas funcionan bajo la lógica de la representación o "expresión mimética" que enarbolan la emancipación de un conjunto de mujeres producida únicamente bajo los imperativos que la metafísica de la sustancia demanda:

> Si el género no está ligado con el sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es un tipo de acción que puede proliferar más allá de los límites binarios impuestos por el aparente binarismo del sexo. De hecho, el género sería una especie de acción cultural corporal que requiere de un nuevo vocabulario que instituya y haga proliferar participios presentes de diversos tipos, categorías resignificables y expansivas que resistan las restricciones gramaticales binarias, así como

las limitaciones sustancializadoras sobre el género. (Butler, 2001: 143)

Las máscaras de género

En el segundo capítulo de *El género en disputa* (2001: 84-87) la filósofa reconsidera la propuesta de una psicoanalista de los años veinte bastante desconocida por la tradición lacaniana. Se trata de Joan Rivière en 1929 imparte en la ciudad de Londres una conferencia para un público mayoritariamente masculino, titulada "La femineidad como máscara" (2007). Allí encontramos una pista del género concebido como *performance,* como representación teatral, independiente de la genitalidad y las inclinaciones libidinales.[2]

Rivière retoma el desarrollo sexual de su maestro Ernest Jones –que distinguía las mujeres homosexuales de las heterosexuales– para poner en cuestión otro tipo de caso, el que ella misma define como *mujeres intermedias*. Sus análisis se basan en los testimonios de varias mujeres heterosexuales que hacen uso de la palabra y la escritura en público. La psicoanalista observa un conjunto de mujeres dedicadas a la vida pública. De ahí que la feminidad como *mascarada* presenta un caso clínico (posiblemente autobiográfico) de mujeres heterosexuales y masculinas para su tiempo.

La hipótesis central que sostiene Joan Rivière la podemos sintetizar del siguiente modo: las *mujeres intermedias* desean ocupar un espacio simbólico históricamente masculino pero al mismo tiempo temen las consecuencias que esos impulsos implican. Para evitar el castigo de sus semejantes, sobreactúan la feminidad.

---

2 Preciado sostiene el supuesto genealógico de que Rivière es la primera en atribuir una variante teatral a la problemática de género: "Su conferencia titulada 'Womanliness as mascarade' será la primera instancia de definición del género como *performance*, como representación" (2009: 114).

En la reelaboración butleriana, las *mujeres intermedias* enmascaran su ambición de reconocimiento público exaltando una cantidad de clichés de género. Butler encuentra allí los rastros de una feminidad conceptualizada como una actuación al servicio de la autoconservación, donde la fuerza del *statu quo* se manifiesta en la compulsión a teatralizar hiperbólicamente la feminidad heterosexual.

En la interpretación que sugiere Judith Butler aquello que se enmascara es el género. No se trata ni del deseo, ni de la anatomía, sino de la masculinidad o feminidad de las mujeres. El caso de las mujeres intermedias evidencia que una máscara femenina en ciertas ocasiones puede evitar el castigo público. En última instancia, "hacerse las femeninas" resulta una protección psíquica de las consecuencias que puede contraer el deseo de usurpar un espacio de poder y acción pública destinado a los varones (Butler, 2001: 84).

Ahora bien, bajo la voz de un interlocutor ideal la audaz psicoanalista formula una pregunta típica del paradigma sustantivo: ¿qué hay detrás de la máscara? Y con ello desafía la distinción entre una *verdadera* feminidad y la feminidad como *mascarada*, entre "el ser" y su apariencia, entre el original y la copia. En la conferencia, la propia Rivière dispara:

> El lector puede preguntarse ahora cómo defino ser mujer o dónde está la línea entre ser genuinamente mujer y la "mascarada". Sin embargo, considero que no existe tal diferencia; ya sean radicales o superficiales, son lo mismo. (Rivière, 2007: 221)

La respuesta nominalista de Rivière parece ser altamente significativa para la obra de Butler: no hay diferencia entre una mujer genuina y una enmascarada. El género es descrito así siempre como máscara tras la que se oculta otra máscara, una imitación de la que se esconde otra imitación (Preciado, 2009). Por lo cual, agrega Butler, el original aparece como

la naturalización de una máscara, sin reducto fijo más que la ansiedad y el temor político que se instrumentaliza en cada actuación. De ahí que carece de sentido intentar develar causas o expresiones fundamentales pues, desde esta óptica, no existe diferencia entre una "verdadera mujer" y otra que "hace de mujer". Solo nos encontramos con máscaras y actuaciones, juego de roles que acaban con el suelo ontológico estable y que, no por ello, dejan de reaccionar ante la rabia o la violencia que promueven las normas sociales.

Sin embargo, el género para Butler no es reductible a una actuación singular, antes bien compromete a los parámetros culturales, históricos, sociales (podríamos agregar nosotros también, económicos). En este sentido, mediante la noción de *performance* podemos probar que Judith Butler pretende dar cuenta del género como una categoría de corte sociológico, de una experiencia social en plena sintonía con la idea de matriz de inteligibilidad heterosexual. En lo que sigue, entonces, presentaremos cómo *la performance de género* es una actuación inmanente y pública –ni voluntaria ni determinada– resultado de una serie de actos condicionados por los *libretos sociales* que constituyen la ficción de un sujeto anterior ontológicamente.

Experiencia social de género en cuanto *performance*

En la primera etapa de su producción intelectual Butler realiza un denodado esfuerzo por demostrar que la *performance* no equivale a representar un papel de connotación voluntarista. Años más tarde, con el propósito de esclarecer este problema, en una entrevista indica:

> En verdad, la palabra "actor" carga una resonancia teatral que sería muy difícil de ser adoptada en mi trabajo, debido a la tendencia de leer performatividad como un proyecto goffmanesco

de colocar una máscara y escoger representar un papel. (Meijer Costera, 2009)

Como decíamos, a nuestro juicio, desde sus primeros artículos Butler manifiesta su preocupación frente a lo que implica sostener el género como actuación en términos individualistas. En el emblemático artículo titulado "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre la fenomenología y teoría feminista" (1998), apoyándose en la herencia teórica del antropólogo Victor Turner (1988) la autora conceptualiza al género liberado del voluntarismo individualista y del determinismo sociológico. Contraargumentando, la filósofa logra definir que los actos de género son *performances sociales*: imitaciones de actuaciones precedentes que varían paulatinamente.

Primero sostiene que cada acción es una "vuelta a presentar", una "reposición" de aquello aprendido, un ejercicio imitativo de los rituales sociales que constituyen la *performance* del *statu quo*. Dado que ninguna acción esta movida por exterioridad o trascendencia, en el plano de la acción individual, solo existe una producción y reproducción de los códigos culturales ya establecidos, nunca mejor dicho, en una re-presentación imitativa. La *performance* es social y se constituye a través de *imitaciones*, que para Butler son actos rituales.

Además hace hincapié en la *imitación* para explorar en torno a la legibilidad que tiene un acto. Esto es, una acción solo es inteligible y aceptable socialmente en cuanto esté apoyada en otra previamente legitimada. De ahí que, todo acto está sostenido en la reactuación y reexperimentación del conjunto de significados heredados: cada acción individual no es otra cosa que la reedición de una acción social. "Cuando esta concepción de *performance* social se aplica al género, es claro que, si bien son los cuerpos individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generizados, esta acción es también inmediatamente pública" (Butler, 1998: 306).

En términos estrictos, no hay ninguna acción absolutamente novedosa sino que cada una está basada en otra anterior previamente aceptada. Semejante a la matriz de inteligibilidad, no hay modo de escapar al ritual social que nos constituye; no hay posibilidad de aceptar nada por fuera de estas prácticas rituales. Del mismo modo, la operación que despliega la *performance social* es la repetición ritual de actos que de suyo parecen ser históricamente binarios y heterosexuales.

Ahora bien, ¿cómo se introducen nuevos elementos dentro de una sociedad? ¿Cómo podemos dar cuenta del constante flujo de la dinámica social? ¿Cómo evitar la caída en un tipo de determinismo ritual que imposibilita la transformación? Según la reelaboración butleriana de Turner, solo se legitima la introducción de nuevas variables mediante una pequeña transformación de una acción anterior, una imitación desviada, una deriva de otra precedente.

Finalmente, desde esta perspectiva, el género es una suerte de "actuación en concierto" no reductible a la experiencia personal. Dado que se ejecuta una imitación de otro acto que ya fue llevado a cabo *antes* de que cada quien llegue al escenario social, cada actuación no es, estrictamente hablando, producto de una elección individual sino que proviene de una dimensión temporal y colectiva. Por su parte, el género es el efecto de una imitación en conjunto, resultado de prácticas comunitarias que significan y rigen la convención.

Libretos de género

Quizá una idea bastante controvertida fue la postulación de "libretos de género" que desarrolla nuestra autora. A nuestro juicio, tal como intentaremos argumentar, los libretos de género gozan de una connotación similar a la de las normas.

Es decir, operan como imperativos sociales que si bien tienden a ser coercitivos, pueden ser actuados, interpretados, representados de manera disruptiva.

En el horizonte de la práctica ritual, hemos mencionado que cada acción se delinea en función de sus imitaciones precedentes, en cuyo caso no hay estrictamente un *autor*. Tampoco debemos presuponer que el libreto fije el texto sin permitir la introducción de una variable novedosa. Ya hemos visto también que en cada reinvocación ritual es posible –sino, necesario– introducir algún componente relativamente nuevo pero semejante al anterior. Así, el libreto exento de determinismo y de voluntarismo significa, a nuestro criterio, un marco textual o herencia discursiva a la que estamos sujetos.

Hasta aquí, el libreto sobrevive a los actores en cuanto texto. No obstante depende de estos para que adquiera realidad, para que se represente. Entendido de esta manera, el género es una *performance*, justamente, porque vive bajo la condición de *ser actuado* pero no tiene sentido más allá de su aplicación.

Al igual que un libreto puede ser actuado de diferentes maneras, y al igual que una obra requiere a la vez texto e interpretación, así el cuerpo sexuado actúa su parte en un espacio corporal culturalmente restringido, y lleva a cabo las interpretaciones dentro de los confines de directivas ya existentes (1998: 308).

Inscribir los libretos en algún momento temporal preciso es imposible. No hay modo alguno de confirmar quién fue el primero que trazó tales marcas. Como siempre, Butler abandona los análisis de los orígenes. Los libretos, ante todo, parecen ser el resultado de esas marcas imitadas históricamente, el suelo ontológico signado por el tránsito ritual, una memoria corporal que reinvoca los significantes del pasado, la pista por donde devenimos sociales. ¿A qué nos conducen estos caminos habituales? ¿Qué afirman estos libretos? ¿Cuál es su contenido?

Según la autora, el libreto de género opera diagnosticando una presunta naturalidad. El contenido textual, como decíamos, se deja ver en su aplicación. Más específicamente, según Butler, los libretos de género se manifiestan en la *heterosexualización* de las prácticas, en el sujeto discreto, en la representación de mujeres femeninas y de varones masculinos, en los criterios de continuidad y coherencia propio de la metafísica de la sustancia.

Sharon Marcus (1994), citada por la propia Butler en *El género disputa*, muestra cómo los libretos sociales arrastran a las mujeres a vivir dicha condición como sinónimo de disponibilidad corporal y serviles a la agresión sexual. En el mismo sentido, pero de un modo más abstracto, los libretos de género butlerianos producen el signo de devaluación, de lo extraño. En especial, marcan con la figura de la falsedad a los sujetos que actúan incoherentemente el dispositivo de continuidad que resguarda la metafísica sustantiva. Tal como las mujeres intermedias de Rivière, como las mujeres con genitales masculinos o las lesbianas que rompen con la heterosexualización del deseo parecen sufrir este castigo violento por desobedecer o interpretar "inadecuadamente" los libretos que le fueron asignados al nacer.

Mediante un argumento deconstructivo, en otro artículo de esta época temprana, "Imitación e insubordinación de género" (Butler, 2000), arguye que el libreto de género heterosexual depende en gran medida de la autoafirmación performativa de llamarse original. Para ello, los libretos normativos de género pretenden diferenciar las *malas copias* de las buenas representaciones. Operando una coerción performativa –que crea el reino de lo forcluido, lo irrepresentable, lo no mencionable– algunas *performances* de género no se terminan de decodificar. En esta superficie de legibilidad, la existencia lesbiana y trans se construye en el discurso como la *falsedad* permanente, en tanto sombra de lo *real*.[3]

---

3 María Luisa Femenías nos advierte atinadamente que Butler opone "real" a "falso" y no "verdadero" a "falso" o "real" a "ideal" como hubiera sido más lógico de esperar (2003: 129).

Performances locales como sujeto político

Hemos encabezado este artículo con unas líneas que introducen el valor de la *performance art*; allí Butler arroja luz sobre los quiebres dicotómicos del tipo público-privado, museo-calle, espectador-actor junto con su incidencia pública y activista. Quisiéramos seguir la huella de la *performance* para desplazar las interpretaciones liberales y voluntaristas de esta concepción. Estamos insinuando que la *performance drag* –y no la *drag performer*– se ubica dentro de la tensión determinismo-voluntarismo, en un sitio donde las prácticas subversivas existen grupalmente y no como la lucha que ofrece un sujeto individual. Focalizando en la *performance drag* también podemos tener una visión en panorama de las relaciones de fuerza operando contextualmente.[4]

Bajo la óptica de la práctica artística, podemos interpretar en qué medida una *performance drag* puede objetar los límites del género. Si revisamos el argumento butleriano y nos figuramos la emergencia de un sujeto colectivo que impugna democráticamente el sistema sexo-género excluyente, quizá allí podamos encontrar una pista explicativa acerca de por qué la filósofa afirma que *las performances drag* son subversivas. También, acaso, sugerir que cuando Judith Butler afirma el *género qua performance* está reproduciendo ese gesto que le permite posicionarse como una teórica del género "críticamente subversiva".

Si la *performance drag* es un ejemplo más entre otras tantas prácticas críticas, y no "el modelo" de impugnación, podemos ver precisamente que el género, entendido como

4 Las traducciones de Butler al español utilizan los términos *vestidas, travestis, drag queen, identidades machina/fem, performance drag* aludiendo a una cantidad de prácticas disidentes de estilización corporal. Se abre una brecha cuando, con el correr del tiempo y en nuestras latitudes, los colectivos que exigen sus derechos de ciudadanía pasan a autodesignarse *trans* y no trabajan mayoritariamente en contextos espectaculares tal como está pensando Butler con la *drag performer*. Nos topamos aquí con un problema de traducción cultural importante que en esta ocasión no podremos profundizar.

sistema normativo y heterosexual general, puede ser refutado, al menos potencialmente por diversas prácticas culturales. Es allí, creemos, donde tanto el discurso de Butler como la *performance art* tienen el poder de la manifestación colectiva. La *performance drag*, analizada como una práctica cultural crítica, emerge dentro de los colectivos que buscan reconocimientos y derechos de ciudadanía; en el marco del activismo de *gays* y lesbianas, junto con las campañas de concientización por la lucha contra el HIV-sida y la despatologización de la homosexualidad. En suma, teniendo en cuenta las condiciones de producción de *El género en disputa*, la necesidad de plantear el género como no-natural y disponible para hiperbolizar parece tener un sentido político específico.

A fines de los ochenta en Nueva York y California, la sexualidad requería ser visibilizada para detener el HIV-sida. Lograr la atención pública y denunciar la falta de financiación gubernamental destinada a la investigación sobre la epidemia y su expansión formaban parte de los objetivos de una comunidad. Así, las *performances* fueron la intervención política afín, la mejor estrategia para reclamar públicamente y abogar por la legitimación de las demandas.

La actuación hiperbólica de la muerte en la práctica de *die-in*[5] y la exterioridad teatral mediante la cual el activismo *queer* rompió con la distinción encubridora entre el espacio público y el espacio privado hicieron proliferar sitios de politización y una conciencia del sida en toda la esfera pública (Butler, 2001: 327).

Estas *performances* no se limitan a repetir o reproducir miméticamente los sufrimientos de algunos sujetos, no pretenden ser representacionales sino, más bien, escenifican de manera hiperbólica la muerte y el comportamiento ofensivo:

---

5 La *performance die-in* consiste en el fallecimiento en público de enfermos terminales de sida que han decidido exponer su muerte como intervención política.

una estrategia a través de la cual se permite encauzar la ira y el dolor de una comunidad. Es ahí, en ese movimiento colectivo, hilarante, público y político, donde una práctica que no tiene un único creador como centro, el *actuar el género hiperbólicamente* tiene la potencia de la lucha. Así se extienden los espacios de legitimidad sobre las vidas que se han considerado falsas o ininteligibles. Visibilizar hiperbólicamente el dolor de la exclusión emerge como una alternativa contextualizada y políticamente subversiva y colectiva que requiere de una reflexión del campo de fuerzas en el que se inscribe y estrategias posibles para su transformación.

La frase con la que cierra *El género en disputa*, muchas veces olvidada, resulta por demás significativa: "¿Qué otras *estrategias locales* que comprometen lo *no natural* podrían llevar a la desnaturalización del género como tal?" (Butler, 2001: 179).

Butler nos interpela de manera directa con un interrogante que nos recuerda la necesidad de territorializar nuestras demandas. Por lo cual, tenemos que estar alertas y desconfiar de una retórica triunfalista que bien puede borrar (hasta en nombre de la antinormatividad) nuevas y no tan nuevas trayectorias de inclusión. Ese tipo de astucias amenazan y enmascaran el trabajo que vienen desarrollando diferentes colectivos como también reproducen la histórica restricción e invisibilización de algunxs actores sociales. En especial, es importante no dejarnos llevar por relecturas neoliberales que pueden impedir una visión *local* de los fenómenos que comprometen una variada gama de tradiciones de lucha.

Para terminar, creemos que es preciso desafiar las perspectivas que terminan por tachar la historia de los colectivos sociales, colectivos con sus propias inscripciones materiales, regionales, económicas e ideológicas (Delfino y Rapisardi, 2010). En especial nos afirmamos contra las visiones desterritorializadas y deshistorizadas que refuerzan subrepticiamente sitios privilegiados –y habitualmente individuales– que toda teoría crítica y social debería denunciar.

Bibliografía

Austin, J. L. [1962] 2008. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, J. [1990] 1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate feminista*, vol. 18, pp. 296-314.

——. [1990] 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós.

——. [1991] 2000. "Imitación e insubordinación de género", *Revista de Occidente*, vol. 235, pp. 85-109.

——. [1993] 2001. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Paidós.

——. 1997. "Merely Cultural", *New Left Review*, vol. 227.

——. 2001. "Críticamente subversiva", en *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, pp. 55-79.

Delfino, S. y Rapisardi, F. 2010. "Cuirizando la cultura argentina desde La Queerencia, Centro criollo de políticas de la diferencia", *Ramona* Nº 99.

Femenías, M. L. 2003. *Judith Butler: Una introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.

Foucault, M. 2002. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Kosofsky Sedgwick, E. 1999. "Performatividad queer en el arte de la novela de Henry James", *Nómadas* (Col), Nº 10, pp. 198-214.

Marcus, S. 1994. "Cuerpos en lucha, palabras en lucha: una teoría y una política de prevención de la violación", *Travesías*, vol. 2, Nº 2, pp. 59-85.

Meijer Costera, I. 2009. "Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler", en *El cuerpo, territorio del poder*. Barcelona, Ediciones P.I.C.A.S.O.

Preciado, B. 2009. "Género y *performance*", en *Debate feminista* Nº 40, pp. 111-123.

Rivière, J. 2007. "La femineidad como máscara", *Athenea Digital* Nº 011.

Sagaseta, J. 2003. "La performance", *Los Rabdomantes* Nº 3.

Schechner, R. 2000. *Performance Teoría y Prácticas interculturales*. Buenos Aires, Libros del Rojas.

Soley-Beltrán, P. y Preciado, B. [2006] 2007. "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler", *La lectora, 13,* pp. 217-239.

Sontag, S. 1996. "Notas sobre lo Camp", en *Contra la interpretación*. Madrid, Alfaguara, pp. 355-376.

Turner, V. 1988. "El proceso ritual", en *Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

Los cuerpos virtuosos: Butler, Foucault y el cuerpo como herramienta de la crítica

Camilo Retana

> Según Foucault, si nuevos modos de subjetividad pueden ser posibles, ello no se deduce del hecho de que haya individuos con capacidades especialmente creativas. Tales modos de subjetividad se generan cuando las condiciones limitantes de que estamos conformados demuestran ser maleables y reproducibles, y cuando cierto yo arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad en un envite por exponer y explicar las maneras inhumanas en que "lo humano" sigue haciéndose y deshaciéndose.
>
> M. Foucault, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*

Introducción

En este trabajo intentamos analizar el complejo influjo foucaultiano en la concepción butleriana del cuerpo. Fundamentalmente nos interesa destacar dos aspectos de esa influencia: por un lado, la inscripción del problema del cuerpo en el ámbito más general del sujeto; por otro, la tesis de que los cuerpos estilizados pueden desplegar un *ethos* cuestionador tanto de órdenes políticos como ontológicos. Para ello analizamos un conjunto de textos en los que Butler lee, en un primer momento, al Foucault de *Vigilar y castigar* y, en un segundo momento, la conferencia dictada por Foucault el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulada "Qu´est-ce que la Critique?" Finalmente, analizamos algunos elementos relacionados con la corporalidad cínica –abordados por Foucault en sus dos últimos seminarios dictados en el Collège de France– que consideramos podrían enriquecer la visión butleriana del cuerpo. La intención al analizar este aspecto de la lectura butleriana de Foucault es trazar el recorrido teórico de un enfoque teórico que, tanto

en su formulación original como en sus versiones posteriores, se revela plenamente vigente, en la medida en que encuentra en el cuerpo un lugar epistémico rico en posibilidades críticas y no una simple superficie de inscripción de los poderes.

Minar las certezas

La discusión a propósito de la viabilidad política de una filosofía sin sujeto ha marcado diversas recepciones de la obra de Foucault desde la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966. Tanto los reparos sartreanos a la idea de que "el hombre [sic] se borraría como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault, 2010b: 398) como las más recientes arremetidas žižekeanas contra Foucault en *El espinoso sujeto* participan de una misma inquietud: ¿cómo es posible la política si hacemos del sujeto una función creada por los propios poderes que se supone que este debe combatir?, ¿no queda acaso clausurada toda tentativa de libertad si renunciamos a darle un rol protagónico al sujeto? En una palabra: si el sujeto no es más que una función, ¿cómo sería capaz de emanciparse? Estos reparos (que por cierto desbordan la obra foucaultiana y se inscriben en una amplia polémica, suscitada por el estructuralismo primero, y continuada por autores usualmente etiquetados como posestructuralistas después)[1] encuentran en la visión foucaultiana del cuerpo una evidencia de hasta qué punto el abandono del sujeto cartesiano desemboca en la impotencia política. El argumento es el siguiente: toda vez que Foucault pone entre paréntesis al sujeto y se centra en analizar el modo en que diversos mecanismos de poder se

1 Para una crónica de las enconadas polémicas que suscitó en Francia el tema de la muerte del sujeto, tanto a partir de la obra de Foucault como por fuera de ella, véanse de Didier Eribon *Michel Foucault* (1992: 225-227) y sobre todo *Michel Foucault y sus contemporáneos* (1995: 221-249).

han encargado de producirlo históricamente, su visión del cuerpo está condenada a ver en este una mera superficie de inscripción del poder. En una palabra, una filosofía que desdibuja al sujeto no puede sino desembocar en un análisis centrado unilateralmente en la docilidad del cuerpo.

Foucault se ocupó en varias ocasiones de discutir esas críticas. Su argumento central en torno a ellas es que un trabajo que se propone mostrar la manera en que hemos llegado a ser lo que somos está inmediatamente animado por un móvil político: evidenciar el carácter contingente de toda ontología política. En este sentido, la genealogía, al mostrar cómo las configuraciones del presente no obedecen a ningún principio suprahistórico, liberaría el futuro de las determinaciones históricas.[2]

Pese a estos argumentos foucaultianos, sin embargo, dichas críticas siguen siendo esgrimidas y conociendo nuevas versiones. No obstante, así como las tesis antifoucaultianas han sido retomadas recientemente por diversos críticos, también las tesis de inspiración foucaultiana han sido objeto de renovación. Entre las recientes y diversas lecturas favorables a Foucault que retoman la cuestión del cuerpo y de su relación con la subjetividad, se encuentra la obra de la filósofa estadounidense Judith Butler.[3]

En este texto quisiéramos, a partir de una lectura butleriana de Foucault, subrayar varios aspectos de la relación entre subjetividad, corporalidad y poder. La primera de ellas es que si bien es cierto que para Foucault el análisis del binomio cuerpo/subjetividad es indisociable, igualmente cierto es que nuestro autor, al no estar interesado en crear

---

2 *Cfr.* Foucault (1992: 7-32) y las entrevistas realizadas a Foucault por Duccio Trombadori (especialmente Trombadori, 2010: 152-153).

3 No pretendemos reducir el trabajo de Butler al de una simple intérprete de Foucault. El criterio de ingreso que proponemos acá para aproximarnos a sus planteamientos, de hecho, es solo uno de entre varios posibles. Su obra también es legible, por ejemplo, en clave feminista o bien como una renovación del psicoanálisis –véase al respecto Femenías (2001 y 2003).

una teoría del sujeto, tampoco lo está en crear una filosofía del cuerpo. Para Foucault, en efecto, tanto el sujeto como el cuerpo son instancias que aparecen dentro de pliegues históricos determinados y lo que da unidad a dichas realidades son configuraciones epistémicas que varían según las épocas. Por ello, para Foucault, más vale hablar de cuerpos y sujetos inscritos dentro de tramas de sentido específicas que hacerlo en abstracto, a la manera de una filosofía transhistórica que vea en los mismos realidades hispostasiadas. En este sentido, en lo tocante al cuerpo, antes que dictaminar la docilidad o indocilidad transhistórica del mismo, lo que correspondería según el filósofo francés sería llevar a cabo un análisis de los distintos mecanismos históricos de gestión somática, no solo para mostrar de qué modo los cuerpos, en una época histórica determinada, han devenido lo que son, sino también para pensar las posibilidades estratégicas a través de las cuales se pueden llevar a cabo prácticas de libertad desde los mismos.

En este sentido, el análisis butleriano de la forma en que el cuerpo generizado se convirtió en una grilla de inteligibilidad así como en un principio ontológico organizador de la materialidad del cuerpo, constituye un primer gesto que la acerca a Foucault (aunque, como veremos, simultáneamente la aleja, en la medida en que Butler no realiza un análisis propiamente histórico como sí lo hace Foucault). Para ambos autores, pues, la relación corporalidad-subjetividad-poder no es una relación monolítica, por lo que tampoco puede serlo ninguna práctica corporal de libertad.

Por otra parte, quisiéramos analizar la forma en que Foucault es reinterpretado por Butler a la hora de pensar el cuerpo como medio de desestabilización de algunas prácticas de poder. A partir de estos análisis, y de nuestra interpretación de la lectura butleriana de Foucault, argumentaremos que así como la crítica foucaultiana del sujeto, lejos de ser paralizante, es una crítica radical –en la medida en que apunta a cuestionar las

más enraizadas convicciones acerca de lo humano para poder, así, abrir su porvenir–, también sus análisis referidos a la corporalidad buscan minar nuestras más íntimas certezas, de modo que también los cuerpos que somos, liberados de todo destino suprahistórico (aunque sumergidos también ellos en la historia), puedan convertirse en herramienta de la crítica, o bien devenir ellos mismos crítica.

El cuerpo y su inscripción en el problema del sujeto

El hecho de que Judith Butler se reivindique desde sus primeras obras heredera del programa crítico de Foucault, plantea una serie de problemas.[4] ¿Qué significa continuar una crítica? ¿Es la extrapolación de las tesis foucaultianas a ámbitos no abordados por el propio Foucault una operación propiamente foucaultiana o es acaso más foucaultiano ceñirse a las posiciones asumidas por el propio Foucault a lo largo de sus obras? ¿Y qué decir del argumento frecuente según el cual si el propio Foucault no abordó temas feministas es porque estos eran ajenos a su pensamiento? La obra de Butler responde a estas preguntas de forma compleja y no es nuestra intención acá pasar revista a sus respuestas ni tampoco rastrear el amplio conjunto de influencias foucaultianas detectables en el *corpus* butleriano. Sin embargo, cabe destacar que si bien Butler no sigue un método único en su lectura de Foucault, una constante recorre sus distintas operaciones interpretativas de los textos foucaultianos: están atravesadas por una tensión productiva que le permite plantear ideas tanto a partir de dichos textos como en polémica con ellos. Así ocurre en lo referido al cuerpo.

4 Butler reivindica explícitamente la genealogía como recurso filosófico en *El género en disputa* (2007: 37-38).

En un primer momento Butler discute la visión foucaultiana de lo corporal desarrollada en *Vigilar y castigar*. Específicamente en *El género en disputa*, la autora intenta llevar a cabo una genealogía de las "categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo [para mostrar que estas] son efecto de una formación específica del poder" (Butler, 2007: 37). Para discutir el modo en que dichas categorías se inscriben en los cuerpos, Butler analiza la inversión foucaultiana de la fórmula platónica del cuerpo como cárcel del alma. Si para Foucault, a partir de la constitución del nacimiento de la prisión en la época clásica europea, el alma deviene cárcel del cuerpo, ello implica que esta constituye una especie de "carencia significante" (Butler, 2007: 267). El alma, escribe Foucault, "es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo" (2008: 39). Esta alma, producida y proyectada sobre la superficie del cuerpo (y por lo tanto real, y no ilusoria, añade Foucault) construye el cuerpo como su superficie de proyección.

Para la filósofa norteamericana, en el caso de los regímenes heterocentrados y falogocéntricos esa superficie externa de proyección que es el cuerpo refleja una verdad interior del género. De este modo, se dota al género de una estabilidad y una continuidad que nace en el alma y se proyecta en el cuerpo. Butler retoma asimismo la idea de *La voluntad de saber* según la cual los regímenes de control de la sexualidad regulan el cuerpo, haciendo del sexo una verdad interior. Sexo y alma, de este modo, se instituyen como principios ontológicos que (in)forman el cuerpo, esto es: que lo dotan de unos contornos, una inteligibilidad social y una consistencia. En este punto, la interpretación butleriana de Foucault desemboca en la conclusión de que el cuerpo sexuado (así como ocurría con el cuerpo del prisionero de la cárcel decimonónica analizado por Foucault) aparece como el resultado de una serie de operaciones de poder que lo regulan y, en ese sentido, lo producen.

En *Cuerpos que importan*, Butler critica a Foucault el hecho de que su análisis de los diversos modos en que el poder toma el cuerpo como superficie de inscripción omiten el asunto de que el poder también crea zonas de ininteligibilidad que despojan a algunos cuerpos de su estatuto de cuerpos.[5] Esta exterioridad constitutiva no solo incluye lo que queda por fuera "de las economías de inteligibilidad discursiva, sino [también] aquello que *tiene que ser excluido* para que tales economías funcionen como un sistema autosustentable" (Butler, 2008: 66). Por este motivo, Butler recurre a la crítica del platonismo realizada por Irigaray, y concluye que la femineidad es aquello que debe quedar por fuera del discurso filosófico para que este sea posible. Así, según Butler, para poder rechazarse la exclusión constituyente sobre la cual unos cuerpos resultan legibles y otros no, esta debe ser mostrada en su contingencia. No obstante, si bien este análisis butleriano explica las condiciones ontológicas negativas para el surgimiento del cuerpo sexuado heterocéntrico y falogocentrado, no da cuenta del modo en que el cuerpo podría ser "recuperado" para tornarse *locus* de la agencia.

Paradójicamente, de esa recuperación Butler había dado ya un "ejemplo" en *El género en disputa*; nos referimos, naturalmente, a los performativos paródicos de género. No obstante, como la propia autora lo admite de entrada,

> la parodia por sí sola no es subversiva, y debe haber una forma de comprender qué es lo que hace que algunos tipos de repetición paródica sean verdaderamente trastornadores, realmente desasosegantes, y qué repeticiones pueden domesticarse y

5 Dejamos de lado acá, por su carácter tangencial en relación con nuestro hilo argumentativo, las interesantes críticas que Butler realiza a Foucault a partir de su lectura cruzada de *La voluntad de saber* y de la introducción que este redactó para la edición norteamericana del diario de Herculine Barbin. Según estas críticas, en este segundo texto hay un núcleo romántico que preserva la idea de una supuesta esencia de género, tesis contradictoria con el construccionismo propio de *La voluntad de saber*.

volver a ponerse en circulación como instrumentos de hegemonía cultural. (Butler, 2007: 270-271)

Justamente este problema es el que Butler intentará resolver al abordar el tema del sujeto. Si el poder enviste los cuerpos, si los más íntimos gestos que estos despliegan dependen de las coordenadas trazadas por la época en que los mismos viven, ¿cómo es que el performativo puede llegar a ser desestabilizante? ¿Cómo es que la cultura y el discurso atrapan al cuerpo pero no lo conforman? La respuesta a estas preguntas exige que se analice la manera en que se constituye la subjetividad en general, pues el control de la corporalidad no es sino un capítulo (aunque un capítulo fundamental) dentro de los diversos modos de subjetivación que los regímenes de poder pueden echar a andar en una sociedad determinada. En otras palabras, al interrogarse por las condiciones generales a partir de las cuales el poder produce cuerpos, sin que por cierto esa producción clausure la potencia de los mismos, Butler cae en la cuenta de que es necesario interrogarse, de forma más general, por las condiciones de regulación y producción de la subjetividad.

Foucault mismo parece haber llevado a cabo un desplazamiento similar dentro de su itinerario teórico. Simplificando un poco la cuestión, podría decirse que la preocupación foucaultiana por el cuerpo lleva a nuestro autor, de interesarse en los regímenes disciplinarios y su construcción de una anatomopolítica, a hacerlo por las prácticas de subjetivación.[6] En

6 La simplificación consiste en reducir el itinerario seguido por Foucault en su análisis del cuerpo a un simple desplazamiento de la anatomopolítica a las prácticas de sí, omitiendo el hecho de que, por ejemplo, en los textos dedicados al nacimiento de la clínica y la locura aparecen entremezclados ambos tipos de análisis –piénsese fundamentalmente en el caso de los cuerpos de las histéricas y en la caracterización por parte de Foucault de la simulación histérica como "el reverso militante del poder psiquiátrico" (Foucault, 2008b: 165). Por lo demás, como es sabido, Foucault insistió en varias ocasiones al final de su vida en que su problema siempre fue la relación entre subjetividad y verdad –véase la entrada del *Dictionnaire des philosophes* compilado por D. Huisman y preparada por el propio Foucault (Foucault, 2010c: 1000-1003) y la entrevista concedida a H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A.

cierto sentido, podría decirse que toda la última etapa del trabajo de Foucault a partir de 1981 –el *trip* grecolatino, como él jocosamente lo denomina (Foucault, 2010a: 18)– constituye un esfuerzo por realizar, al lado de la labor arqueológica y genealógica, un análisis del modo en que la actitud crítica, en tanto práctica de subjetivación, puede irrumpir en la historia (por dentro y no por encima de ella), de modo tal que el sujeto sea capaz de desplegar en su propio cuerpo la verdad. En suma, lo que los últimos seminarios en el Collège de France parecen sugerir es que no hay cuerpo que pueda trastocar los regímenes de poder que buscan contenerlo si no traduce una desobediencia crítica, si no encarna una actitud crítica, resultante del trabajo del sujeto sobre sí mismo y de su actitud reflexiva; una actitud que abreva en la historia, pero que sin duda apunta a desbordarla.

Volveremos más adelante sobre este punto para ampliarlo. No obstante, se impone acá la necesidad de explicar primeramente cómo se produce la coincidencia entre Butler y Foucault a partir de la cual ambos autores consideran necesario analizar los diversos modos de subjetivación para dar cuenta de las potencialidades críticas del cuerpo.

Dando cuenta del sujeto

Si bien el desafío de dar cuenta del sujeto es tanto un problema foucaultiano como butleriano, hay que decir que los caminos recorridos por ambos pensadores, tanto a la hora

---

Gómez-Müller titulada "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" (Foucault, 2010c: 1027-1046)–, lo cual podría explicar que nuestro autor pusiera, de forma alternada, más o menos acento, ya sea en la forma en que el poder enviste el cuerpo, o en la forma en que este se subleva. Finalmente, en todo caso, se trata de dos facetas de un mismo tipo de análisis, pues toda práctica de libertad requiere de un diagnóstico de las coordenadas en las que pretende insertarse. No obstante todo lo anterior, creemos que es adecuado decir que a lo largo de su trayectoria, Foucault se encuentra cada vez más interesado en analizar de qué modo el cuerpo puede sacudirse del poder.

de plantear como de intentar resolver dicho asunto, divergen sustancialmente. Mientras Foucault, en el transcurso de sus trabajos históricos sobre el tema de la sexualidad, se plantea la tarea de llevar a cabo una genealogía del sujeto deseante en aras de poder analizar el cuerpo sexuado, Butler, por su parte, opta por llevar a cabo un análisis ontológico de las condiciones generales de emergencia de la subjetividad para luego derivar de allí una filosofía del cuerpo. De modo que, mientras en Foucault tenemos un análisis histórico propiamente dicho, Butler se aboca a una empresa de carácter filosófico.[7]

Dicha tarea filosófica es llevada a cabo especialmente en dos de las obras de Butler: *Dar cuenta de sí mismo* y *Los mecanismos psíquicos del poder*. En ambos libros, Butler analiza esa doble condición del sujeto de ser sujeto de su acción y estar, al mismo tiempo, sujetado. En lo que supone una revisión de su crítica a la dicotomía entre interioridad y exterioridad llevada a cabo en *El género en disputa*, Butler afirma la necesidad de "elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder" (2010: 18). Butler, que en dicho libro había sometido a revisión la noción de alma como instancia productora de interioridad a partir del pasaje de *Vigilar y castigar* en el que Foucault explica el surgimiento de una microfísica

7 Esta, por cierto, constituye una limitación problemática de la lectura butleriana de Foucault. Mientras Foucault produce categorías y realiza reflexiones a partir de situaciones históricas específicas (sin que por ello, claro está, esas reflexiones sean ajenas al presente), Butler utiliza esos mismos conceptos sin circunscribirlos epocalmente. Ello provoca que sus libros, en algunas ocasiones, den un valor transhistórico a categorías que en el marco del *corpus* foucaultiano surgen como esfuerzos por explicar procesos históricos puntuales. Por lo demás, este gesto tiene algo de ambiguo en relación con el proceder foucaultiano: por un lado, se atiene al consejo de nuestro autor según el cual más vale replicar sus procedimientos que hablar sobre ellos, por otro, se distancia de un rasgo distintivo de la obra de Foucault, como lo es su historicismo –sobre la sugerencia de parte de Foucault a sus intérpretes de poner en marcha su programa de trabajo en nuevos ámbitos antes que ocuparse de hablar de su obra, véase la anécdota relatada por Jana Sawicki en su *Disciplining Foucault* (1991: 15); a propósito de la peculiar reivindicación foucaultiana del historicismo véase la extensa nota omitida de la lección oral pero incluida en el manuscrito de la clase del 5 de enero de 1983 en el Collège de France (2010a: 22).

del poder punitivo, plantea en esta fase de su pensamiento la necesidad de construir una teoría de la desujeción psíquica (lo cual resulta paradójico, sobre todo si tenemos en cuenta que en el pasaje en cuestión Foucault hace coextensiva su crítica de la noción de alma a la de psique).[8] Más allá de la pertinencia (¿o impertinencia?) de ese objetivo teórico, lo cierto del caso es que Butler afirma que si la psique, y con ella la subjetividad, en tanto ideal que da forma al cuerpo, ejerce un poder sobre este, del mismo modo, le ofrece también la posibilidad de trastocar dicho poder. Así, como lo apunta Femenías, "la fuerza de [l]os actos performativos se deriva (…) de su descontextualización, de su ruptura con los contextos anteriores y de su capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos" (2001: ¶12). Al intentar dar cuenta del sujeto, pues, Butler concluye que la doble relación de este con los poderes que lo interpelan (relación que es al mismo tiempo de sujeción y de habilitación para la subjetivación) abre la posibilidad al cuerpo de que, en el marco de su actuación performativa, y desde los propios pliegues del poder, ensanche los parámetros de lo que para una determinada época resulta legible como cuerpo.

La estrategia foucaultiana para intentar dar cuenta del sujeto, como lo señalaba antes, es enteramente distinta a la de Butler. No solo porque a partir del recorrido histórico que

8 "Sobre esta realidad-referencia [Foucault se refiere al alma] se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: *psique*, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella se ha dado validez a las reivindicaciones del humanismo. Pero no hay que engañarse: (. . .) el hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él" (Foucault, 2008: 39; la cursiva es nuestra). En este y otros pasajes de esta obra queda claro que, si bien nuestro autor confiere realidad a la psique, considera que esta está íntimamente entrelazada con las sociedades disciplinarias y que es apta para instituir mecanismos de poder. Butler es consciente de que su pretensión de construir una teoría de la psique complementaria con la teoría del poder foucaultiana es una labor extraña al pensamiento del propio Foucault, pues escribe que dicha labor ha sido eludida por la "ortodoxia foucaultiana" (2010: 13). Sin embargo, la autora no explicita qué entiende por "ortodoxia foucaultiana", ni por qué su empresa sería válida pese a esas reticencias "ortodoxas".

Foucault realiza a lo largo de los últimos dos volúmenes de sus tres trabajos sobre sexualidad no se desprende ninguna teoría general del sujeto, sino también porque su diagnóstico referido a las posibilidades del cuerpo de ser algo más que el terreno donde el poder despliega sus argucias diverge enteramente de la teoría de la performatividad butleriana.

Como se sabe, Foucault dedica los dos volúmenes mencionados a analizar los modos de subjetivación que regulan la relación del sujeto consigo mismo. Las prácticas de sí estudiadas por Foucault posibilitan un análisis del modo en que el *ethos* griego diverge de los modos de subjetivación contemporáneos al plantearle al sujeto la impronta de que cuide de sí y se gobierne. Las tesis del *Uso de los placeres* y de *La inquietud de sí* se ven, en ese sentido, ricamente complementadas con los seminarios impartidos por Foucault en el Collège de France a partir de 1981.

El buceo histórico llevado a cabo por Foucault en busca de modos de subjetivación alternativos a los estudiados en las obras dedicadas a la locura, el encierro y el castigo (donde el sujeto y su cuerpo eran analizados en el marco de instituciones en las que el poder tenía sobre ellos un amplio margen de acción) lo llevan al análisis de dos episodios histórico/filosóficos distintos aunque entrelazados entre sí: el cinismo antiguo y el momento en que, a partir de Kant, la modernidad se hace la pregunta por lo actual. En ambos casos lo que veremos será una redistribución de las relaciones entre el gobierno de sí y de los otros que lo llevan a analizar el cuerpo de una manera distinta.

Podría decirse que este conjunto de reflexiones arranca con la conferencia dictada por Foucault el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulada "Qu´est-ce que la Critique?" (2010c). En ella, Foucault esboza un conjunto de preocupaciones que más tarde serán retomadas con una mayor amplitud tanto en *El gobierno de sí y de los otros* como en *El coraje de la verdad*. Puntualmente nos interesa destacar

lo que dicha conferencia anuncia en relación con estos dos últimas cursos: a) Foucault se interesa por primera vez en la pregunta kantiana por la *Aufklärung*,[9] b) plantea, al lado de la arqueología y la genealogía, una tercera dimensión analítica que denomina "estratégica", c) introduce la noción de "actitud crítica", entendida como indocilidad reflexiva; y d) deja planteada una intuición fundamental, según la cual, "hay muchísimos caminos para hacer la historia de (…) la actitud crítica" (2011: 2).

Si bien estas cuestiones (que de alguna manera solo quedan planteadas en ciernes en el artículo en cuestión) serán retomadas en diversos momentos entre 1978 (fecha de la conferencia) y 1984 (año de la muerte de Foucault), lo cierto del caso es que no se desarrollan en conjunto sino en los dos últimos seminarios del Collège de France y en el artículo publicado en los Estados Unidos con el título "Wath is Enlightenment?" (Foucault, 2010c: 975). En este conjunto de textos Foucault retoma la pregunta kantiana por la *Aufklärung* para postular una ontología del presente, entendida como ontología histórica de nosotros mismos. Pero retomando la idea de que no hay un único camino para hacer la historia de la actitud crítica, Foucault intenta enraizar dicha actitud en la ética cínica. En ambos casos (la *Aufklärung* kantiana y el cinismo), Foucault encuentra la postulación de un *ethos* que se erige no ya, o no ya únicamente, como postura teórica, sino también como actitud.

---

9 No olvidemos, sin embargo, que no es esta la primera vez que Foucault se interesa por la obra de Kant. En su tesis complementaria había traducido y comentado al filósofo de Köninsberg. Sin embargo, en aquella ocasión de lo que se trataba era de rastrear, a partir de la antropología kantiana, la génesis de un problema que, en opinión de Foucault, es central dentro de la filosofía moderna, a saber, la de "cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pas[e] por una ontología de lo infinito, y no se excus[e] en una filosofía de lo absoluto" (Foucault, 2009b: 127). Este problema fue directamente retomado en *Las palabras y las cosas* pero también sirvió como problemática de fondo para los trabajos que Foucault realizó acerca de la locura, lo cual justifica cabalmente la aseveración foucaultiana de que todo su trabajo se inspira en la empresa crítica kantiana (véase Foucault, 2010c: 1000).

En conformidad con lo planteado en sus obras anteriores, valida el trabajo arqueológico y genealógico, pero ahora considera que dichas dimensiones analíticas deben estar al servicio del presente, no ya únicamente en el sentido de mostrar su contingencia, sino también de volcarse en una actitud crítica capaz de indagar en los límites impuestos por dicho presente, y en la posibilidad de franqueamiento de los mismos.

Esta reflexión sobre una *actitud* filosófico/crítica (no sobre un *sujeto* crítico) es, por supuesto, objeto de una detallada indagación por parte de Foucault, sobre todo a la hora de caracterizar el *ethos* cínico y su origen en el pensamiento socrático y en la *parrhesía* antigua. No es este el contexto apropiado para analizar en detalle dicha indagación. Sí, sin embargo, para señalar que la misma impacta directamente en la manera en que Foucault habla sobre el cuerpo. Lejos ya de una concepción de este como materialidad informada por el poder, Foucault habla de una corporalidad como portadora de verdad y crítica. El cínico, nos dice, al desplegar una especie de militantismo filosófico (*bíos philosophikós*), a contrapelo de tantos militantismos posteriores, prefiere "la vida otra" a "la otra vida". A partir de un conjunto de temas que atraviesan el pensamiento antiguo (vida no disimulada, vida sin mezcla, vida recta y vida verdadera), pero sobre todo a partir de su reformulación y rearticulación, el cínico instaura un tipo de relación sumamente particular entre *ethos* y decir veraz.

Así como a partir de Kant, la pregunta por el presente y por el modo en que desde ese presente nos interrogamos a nosotros mismos se traduce en una actitud crítica, en un cierto entusiasmo revolucionario, en el cinismo, el coraje de la verdad se despliega en la forma de una ética política. En ambos casos, se trata de un cuerpo que despliega un cierto virtuosismo. Y es en esa ética, en esa actitud virtuosa, donde el cuerpo encuentra su lugar como herramienta crítica;

el cuerpo cínico, así, deviene "plástica misma de la verdad, [pues existe] una relación no solo de conformidad de conducta, sino de conformidad física, de conformidad, en cierto modo, corporal entre el cínico y la verdad" (Foucault, 2010a: 320).

Si bien no son asimilables, la *Aufklärung* y la ética cínica convergen en el sentido de que ambas desembocan en una actitud crítica, una actitud que establece un tipo distinto de relación con la verdad, con el presente y con el propio cuerpo. La actitud crítica, y no ya la física del poder ni tampoco la biopolítica, será la que imponga su gramática al cuerpo.

El performativo de género y la actitud crítica

Podría decirse que la lectura de este último conjunto de textos por parte de Judith Butler está aún en curso. A contrapelo de los extensos comentarios butlerianos sobre *Vigilar y castigar,* cuyo pasaje a propósito del alma como cárcel del cuerpo ha sido objeto de interés en al menos tres de las obras de Butler (2007: 263-275; 2008: 60-66; 2010: 95-118), los textos sobre los cínicos no han sido comentados todavía, y lo dicho por Foucault acerca de Kant y la pregunta por la *Aufklärung* apenas ha sido objeto de discusión en la conferencia de Butler "¿Qué es la crítica?" (Butler, 2011). Toda vez que el enfoque foucaultiano presentado en el apartado anterior no se desplegó *in extenso* sino hasta en los últimos dos seminarios del Collège de France, quisiéramos concluir el presente trabajo discutiendo, a la luz de estos últimos trabajos de Foucault, hasta qué punto divergen la comprensión butleriana del cuerpo y la comprensión foucaultiana del mismo, y hasta qué punto dichos trabajos comprometen la teoría de la performatividad de Butler.

La lectura que Butler realiza de "Qu´est-ce que la Critique?" es central para los efectos de esa discusión que planteamos.

En ella, Butler enfatiza cómo la noción de crítica que Foucault construye a partir de Kant implica "compromisos normativos fuertes que aparecen en formas que sería difícil, si no imposible, leer con las actuales gramáticas de normatividad" (Butler, 2011: 2). En otras palabras, Butler inscribe la crítica foucaultiana en el dominio de la ética, entendida no restrictivamente como la mera actuación en conformidad con códigos de conducta, sino como la posibilidad de que el sujeto se forme en relación con dichos códigos. En pocas palabras, si "el poder busca coaccionar al sujeto mediante una fuerza de coerción, (…) la resistencia a la coerción consiste en la estilización de sí en los límites del ser establecido" (Butler, 2011: 9). Del sujeto, pasamos entonces a un "sí mismo" que, a través de la desujeción, se forma en relación con ciertas normas, pero problematizándolas, haciéndolas vacilar o desobedeciéndolas abiertamente. Esta desobediencia, esta desobediencia crítica, es lo que Butler llama, con Foucault, virtud.

Hasta aquí, la lectura de Butler podría considerarse ceñida a la letra: en su opinión, Foucault plantearía una noción de crítica hasta cierto punto alternativa, en la medida en que hace de esta una virtud relacionada con el cuidado de sí y la estilística de la existencia. Butler adscribe a esta noción de crítica en la medida en que se deriva de una tesis que, como hemos visto, es fundamental dentro de su teorías del sujeto y de la performatividad: la tesis según la cual el sujeto se forma en relación con unas normas que le preceden pero que, al depender de su reiteración, nunca son cabalmente cumplidas, toda vez que "ni el sujeto puede *reducirse* al poder ni el poder se *reduce* al sujeto" (Femenías, 2001: ¶21).

Ahora bien, ¿qué sucede con la lectura butleriana del cuerpo y su relación con la actitud crítica a la luz de los últimos dos seminarios de Foucault? Sin duda, los textos foucaultianos posteriores a "Qu´est-ce que la Critique?" dan pie a una complejización de la relación entre la noción butleriana de cuerpo y la del propio Foucault. Sobre todo porque, si bien

hay una coincidencia fundamental entre ambos autores, en el sentido de que tanto el cuerpo del cínico como los cuerpos paródicos de Butler tienen como norte la transformación del presente –Foucault habla de un "análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (2010b: 989) mientras que Butler se refiere a la desestabilización de los parámetros ontológicos que permiten reconocer qué es una vida– lo cierto es que las estrategias seguidas por ambos pensadores divergen sustancialmente. Al tiempo que Butler ve en el carácter inacabado de la subjetividad la oportunidad para que el cuerpo, al citarla, resignifique la norma, la propuesta foucaultiana presenta la posibilidad de hacer del cuerpo el lugar de enunciación radical de la verdad. Antes que citar la norma para desplazarla, el cuerpo del cínico se erige como un cuerpo que traduce indocilidad reflexiva, y que en esa medida despliega, con coraje, una verdad. Lo que está acá en cuestión es entonces no solo la eficacia de las normas, sino la posibilidad de que el sujeto haga de las mismas la materia prima de su reflexión, y a través de un proceso de subjetivación que las pone en entredicho y las cuestiona con coraje, les oponga con su cuerpo, en una inusitada forma de aleturgia, una verdad. Se trata de una propuesta, la del último Foucault, que parte del método genealógico para mostrar cómo los cuerpos son blanco del poder, pero que además busca mostrar en qué sentido estos son capaces de llevar a cabo actos que lo desafían. En suma, los últimos textos de Foucault plantean la posibilidad de pensar cómo los cuerpos pueden, aún inscritos en regímenes que buscan administrarlos, desplegar (bajo la forma de un *ethos* virtuoso) una forma radical de interpelación del poder. De esa manera es que los cuerpos de los cínicos son considerados por Foucault cuerpos virtuosos, portadores de crítica, o mejor dicho, cuerpos críticos en sí mismos.

Si tuviéramos que sintetizar la divergencia entre Butler y Foucault en lo relativo a sus enfoques del cuerpo, podríamos

repetir lo que dice Preciado de sus enfoques en general: que mientras Foucault pasa de los discursos a las prácticas, Butler pasa de las *performances* a los discursos (Preciado, 2011: 81). En otras palabras, si Butler transita estrategias de resistencia corporal que ya están allí con el objetivo de explicarlas, Foucault, por su parte, emprende la búsqueda de pistas históricas que permitan pensar cómo se podría hacer del cuerpo, en el presente, uno de los lugares epistémicos de la crítica. Quizá sea esta únicamente una diferencia de estrategia, pero tratándose de los autores de los que se trata, no estaríamos frente a una diferencia menor. Enhorabuena, pues en una época en la que se estrechan las opciones para que los cuerpos vivan, las divergencias estratégicas, más aun si son de fondo, son lo mejor que le puede pasar al pensamiento.

Bibliografía

Butler, J. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.

——. 2008. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.

——. 2009. *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu.

——. 2010. *Los mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, Cátedra.

——. 2011. "¿Qué es la crítica?" Un ensayo sobre la virtud de Foucault, EIPCP web site. Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es

Eribon, D. 1992. *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama.

——. 1995. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Femenías, M. L. 2001. "El desafío de la agencia sin sujeto", en *Memorias del XI Congreso Nacional de Filosofía de la AFRA*. Salta, 28 de noviembre-1º de dciembre.

——. 2003. *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.

Foucault, M. 1992. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.

——. 2003. *El uso de los placeres*. México, Siglo XXI.

——. 2004. *La inquietud de sí*. México, Siglo XXI.

——. 2005. *La voluntad de saber, Historia de la sexualidad*, vol. 1. México, Siglo XXI.
——. 2008a. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.
——. 2008b. *El poder psiquiátrico*. Curso en el Collège de France: 1973-1974. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
——. 2009a. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1983-1984, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
——. 2009b. *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires, Siglo XXI.
——. 2010a. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France: 1983-1984, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
——. 2010b. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
——. 2010c. *Obras esenciales*. Buenos Aires, Paidós.
——. 2011. "¿Qué es la crítica?". Universidad de Los Andes. Disponible en: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf
Preciado, B. 2011. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, Paidós.
Sawicki, J. 1991. *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*. Londres/Nueva York, Routledge.
Trombadori, D. 2010. *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu.
Žižek, S. 2007. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós.

La fuerza de los contextos

Reflexiones en torno a la recepción de una obra

Paula Torricella

> Una de las mayores necesidades que tiene toda persona, necesidad que en mayor o menor grado ha sido sistemáticamente negada a las mujeres, es la necesidad del reconocimiento. Creo que ningún feminismo atento al diálogo puede pasar por alto este concepto. ¿Pero qué significa reconocimiento, qué implica? Mi opinión, en parte influida por Hegel, es que cuando nos encontramos con un otro no le presentamos un yo hecho, no nos encontramos a la otra persona y simplemente le presentamos o representamos lo que ya es verdad sobre nosotros, lo que ya se sabe de nosotros. En el encuentro con otra persona quizá siempre nos sentimos extraños a nosotros mismos, ya que esa otra persona se dirige a nosotros con asunciones sobre quiénes somos, qué defendemos, cuáles son los límites de nuestros pensamientos y compromisos. Pero si pasamos por la experiencia del diálogo, entonces me parece que entramos en la conversación como un tipo de persona pero salimos como otro. Esto simplemente es decir que el mejor diálogo es el que ofrece la posibilidad a cada participante de transformarse a través del propio proceso, del encuentro mismo de la dinámica del reconocimiento.
>
> Judith Butler, "Encuentros transformadores"

La productividad transformadora de los encuentros

La recepción de la obra de Judith Butler, los modos en que se la leyó y resignificó, en que sus categorías y preguntas circulan actualmente en diversas geografías y debates, es una cuestión en la que han reparado más tarde o más temprano la mayoría de sus lectores. Incluso la misma Butler se ha pronunciado al respecto en distintos momentos de su obra, quizá con más intensidad con que lo han necesitado hacer otros referentes teóricos. Sin embargo, a nadie se le escapa que dar cuenta de los contextos de producción, por más arduo que esto sea,

sigue siendo más fácil que hacerlo con las dinámicas de circulación y recepción de un pensamiento, cuestiones cada vez más mercantilizadas, tecnológicas y complejas.

Al estar realizando la tesis de doctorado sobre prensa feminista contemporánea, en un primer momento barajamos la idea de dedicar este artículo a la recepción de Butler en las revistas feministas argentinas. Observar, por ejemplo, en qué publicaciones de nuestro *corpus* se la mencionaba o estaba publicada, qué recortes temáticos se habían realizado de su trabajo, en relación con qué problemáticas y puesta a dialogar con qué tradiciones feministas locales. Se trataba entonces de interpretar con las herramientas propias del análisis del discurso y los estudios de prensa las elecciones de *Feminaria* y *Mora*, que fueron las dos revistas feministas que se ocuparon de ella.

Si bien es un camino que prometía resultados interesantes –y al que aludiremos de todas maneras en este escrito– resultaba insuficiente para dar cuenta de otros modos de circulación de sus textos que sin duda tienen que ser abordados con una batería metodológica diferente a las que estamos habituadas a utilizar. Pensamos, por ejemplo, en la recepción de la que fue objeto en distintas cátedras universitarias de nuestro país, espacios institucionales por los que ha circulado con mayor facilidad que otros textos del canon feminista. O en grupos de lectura no necesariamente académicos, que discutieron e hicieron circular tempranamente sus textos, incluso generando traducciones al español de algunos ellos. O también, cómo fue instalándose en los catálogos de las editoriales que hacen que podamos encontrarla en las bateas de las librerías de las grandes ciudades de nuestro país, las que la acercaron a públicos más masivos.

El presente artículo está dedicado a un objetivo más modesto, aunque pretende colaborar con ese trabajo sistemático que quizás alguien emprenda en el futuro. Por un lado, las páginas que siguen estarán dedicadas a explorar distintas polémicas

vinculadas a la recepción de la obra de esta autora, con el objetivo de delinear un panorama de los debates que ha generado la acogida de sus textos, el encuentro con su trabajo, debates que se han tramado precisamente sobre este recibimiento. Por otro lado, en una segunda parte se analizarán los modos en que recepcionan a Butler las revistas nacionales antes mencionadas, *Feminaria* y *Mora* que, a fines de la década del noventa traducen, publican y comentan su trabajo.

Para empezar, nos detendremos en lo que entendemos por recepción retomando el fragmento utilizado como epígrafe de este texto, ya que allí la misma Butler ofrece una clave muy pertinente para acercarse a su campo de sentidos. El fragmento pertenece a un texto titulado "Encuentros transformadores". Es una intervención escrita especialmente para el libro *Mujeres y transformaciones sociales*, que Lydia Puigvert y Elisabeth Beck-Gernsheim publican en 2001 como un diálogo entre ellas y la misma Butler. La filósofa, invitada a reflexionar sobre la cuestión de las mujeres y la transformación social, tiene dos intervenciones en aquel libro. El fragmento seleccionado pertenece a la segunda de ellas, en la que protesta de alguna manera por no estar siendo escuchada por las españolas y se sirve de esa dificultad dialógica como una ocasión para reflexionar sobre el arte de encontrarse, necesario para sostener debates intelectuales genuinos.

Elegimos este fragmento por considerar que lo que se juega en la recepción de una obra es también lo que se juega en todo diálogo y encuentro que valga la pena transitar. Esto es la posibilidad de reconocer a un otro y ser reconocido por este, de suspender las propias certezas epistemológicas, de darse la posibilidad de transformarse y/o experimentarse como un otro respecto de sí mismo a través de la escucha. Encontrarnos con Butler, para muchos de nosotros, ha implicado este tipo de diálogo transformador.

Derivas polémicas en torno a la recepción

La recepción de una obra cobija entonces las potencialidades de un diálogo, de un encuentro transformador, aunque no siempre estas potencialidades se actualicen. En función de este trabajo, organizamos en unos pocos ejes los debates que tuvieron como objeto la recepción de la obra de Butler. Estos ejes son, en un primer lugar, los debates generados por su estilo argumentativo, por su encumbrada y por momentos irritante retórica, ya que se ha puesto en relación su forma de escribir con la posibilidad de llegar a un público amplio de lectores. En un segundo lugar, se pueden mencionar los debates generados por su posición de académica frente a los aportes intelectuales producidos por "las *otras* mujeres" (las políticas, las no universitarias, las mujeres del campo popular, según distintas interpretaciones). En tercer lugar, están los debates en los que se ha puesto en cuestión la validez de su pensamiento para otros contextos que no sean los norteamericanos. Es decir, los debates en torno a las coordenadas geográficas, históricas, desde las que Butler escribe.

No afirmamos que sean las únicas dimensiones de la recepción que hayan producido polémica y tampoco aseguramos que estas hayan sido las polémicas más interesantes. Sin embargo, las tomamos en consideración porque se han transitado muchísimo y todavía están ahí para habilitar –o no– encuentros productivos y transformadores con la obra de la filósofa.

Ahora bien, empecemos por poner en juego las críticas que han dimensionado la espinosa retórica butleriana. Entre ellas, la que más se destaca, y de alguna manera es paradigmática, es la de Martha Nussbaum en su artículo "The proffessor of parody", publicado en el periódico norteamericano *The New Republic* en 1999. En este texto, Nussbaum se detiene en las preferencias estilísticas de nuestra autora y sugiere de diferentes maneras que estas preferencias están

allí para ocultar una ausencia programática. En muy resumidas cuentas se podría decir que desde su perspectiva, Butler escribe difícil porque no tiene nada valioso que afirmar respecto de las luchas emancipatorias emprendidas históricamente bajo el nombre de feminismo:

> Es difícil pelearse con las ideas de Butler, porque es difícil entender qué son. Butler es una persona muy inteligente. En discusiones públicas, demuestra que puede hablar claramente, y capta rápidamente lo que se le dice. Su estilo escrito, sin embargo, es serio, aburrido y oscuro. (…) ¿Por qué Butler prefiere escribir en este modo cargoso, exasperante? Este estilo, en efecto, tiene sus precedentes. Algunos exponentes de la tradición filosófica continental, aunque seguramente no todos ellos, tienen una tendencia poco afortunada de ver al filósofo como una estrella que fascina y frecuentemente por su oscuridad, y no como una persona que argumenta entre iguales. Cuando las ideas se formulan claramente, después de todo, pueden ser separadas de su autor: una puede tomarlas y seguirlas por la suya. Cuando permanecen misteriosas (en efecto, cuando no se las afirma del todo), uno permanece dependiente de la autoridad que la origina. Se sigue al pensador solo por su carisma turbio. Una se queda en suspenso, ansiosa por ver cuál es la próxima movida. Cuando Butler sí sigue esa dirección para el pensamiento, ¿qué dice? ¿Qué significa, por favor, díganos, que la agencia de un sujeto presuponga su propia subordinación? Ninguna respuesta clara vendrá, por lo que puedo ver. A una le parece que esta es una mente muy cogitativa, que no se pronunciará a favor de nada con liviandad, por lo cual una espera, admirando su profundidad, que finalmente afirme algo. (Nussbaum, 1999, traducción que supervisó para uso interno María Luisa Femenías en la UNLP.)

Esta autora ubica a Butler en la vereda opuesta a lo que se consideran habitualmente *pragmatic calls to activism* a causa

de sus presupuestos filosóficos de inspiración posestructuralista, pero también a causa de la dificultad que supondrían sus complejas formulaciones para el mundo de la práctica y el activismo sociosexual. Nussbaum insiste en este tópico porque parece entender que lo que Butler nos ofrece en sus textos es simplemente una teoría sobre la intervención discursiva (y en el mejor de los casos, simbólica) que dejaría indemnes a las estructuras que organizan la desigualdad social. Desde su perspectiva, las propuestas butlerianas, simplemente, nos invitarían a encontrar espacios dentro de las estructuras de poder para burlarnos de ellas, parodiarlas y transgredirlas en el orden discursivo, pero nada más. Se trataría meramente de políticas verbales que reemplazarían a la política real, entendida en sus términos más tradicionales.

Nussbaum, entre otras cosas, parece desconocer la vital importancia que tiene el escenario simbólico para la transformación social, no más allá de ella sino como el escenario donde se juegan los intereses y las disputas. No se da cuenta de que, como buena practicante de los estudios culturales marxistas, Butler no desestima el trabajo de demolición estructural que también le preocupa a Nussbaum, sino que entiende que la dimensión simbólica es el terreno donde se dirime la política real.

Es cierto que Butler realiza complejas torsiones gramaticales, que abunda en oraciones extensas, ambigüedades, alusiones e interrogaciones. Es cierto que frustra las expectativas de quienes buscan en sus textos la claridad que se supone deberían tener los programas políticos. Sucede que, corriéndose de los imperativos normalizadores del universalismo, Butler sugiere en distintas partes de su trabajo que no se trata de dar indicaciones sobre hacia dónde debería transformarse la realidad, sino de formular problemas y hacer preguntas para que se resuelvan contextualmente, ya que no es posible adscribir a normas que pasen por alto los contextos, las particularidades de cada tiempo

y lugar. En el mismo sentido es que Butler ha sostenido que no hay otra forma de expresar ideas novedosas que con complejidad discursiva y que tenemos que subvertir el sentido común (su sintaxis) como estrategia política, si es que allí se instancia y toma cuerpo el orden social.

Este eje polémico centrado en los modos en que el estilo discursivo afecta la recepción de sus ideas se trama con los debates generados por la pertenencia académica de Butler, ya que suelen vincularse sus preferencias retóricas con el vuelo sofisticado de quienes no tendrían urgencias que atender. Es decir, lo que se entiende peyorativamente como especulación academicista o intelectual. Una intervención interesante en este sentido es la de la socióloga española Lídia Puigvert que ha alcanzado recientemente relevancia internacional con su aportación sobre "las otras mujeres" del feminismo. En su artículo "Feminismo dialógico. Aportaciones de las otras mujeres a la transformación social de las relaciones de género", Puigvert pone seriamente en cuestión a la elite intelectual en la que ubica a Butler, y anuncia que el feminismo del siglo XXI es el que protagonizarán las mujeres que hasta ahora fueron "otras" respecto del feminismo y que son paradigmáticamente, las no universitarias. Mujeres que hablan de otras cosas pero principalmente en otro registro que las feministas universitarias:

> Las *otras mujeres* son todas aquellas que han ido quedando al margen de nuestros discursos y luchas feministas por no ser académicas o pertenecer a minorías culturales. Es decir, son la inmensa mayoría de las mujeres excluidas de la formulación de prioridades y temas seleccionados por el movimiento que hemos generado las académicas y occidentales. (cursivas destacadas en el original) (Puigvert, 2001: 42)

Este tipo de impugnaciones es muy común entre las académicas a las que les cuesta pensarse como parte de un

movimiento social y que asumen que el feminismo es meramente una tradición teórica, que sus categorías, problemas y preguntas han nacido dentro de los muros de las altas casas de estudio. Puigvert, posiblemente encarne este perfil, ya que parece desconocer que el feminismo es un movimiento social muy diversificado en el tiempo y en el espacio, que difícilmente pueda asimilarse a una tradición teórica universitaria y occidental. En distintos momentos Butler ha respondido a este tipo de prejuicios poniendo de relieve no solo que su perspectiva ha sido desarrollada "a través de continuos encuentros entre movimientos sociales, feministas, antiracistas, anticolonialistas y antiimperialistas" y que recogen mucha de la complejidad conceptual gestada en la práctica política, tal como le contesta directamente a Puigvert (Butler, 2001), sino también desestabilizando la misma dicotomía academia/movimiento social.

Por otra parte, vale marcar con el mismo énfasis que el éxito de la comunicación no siempre depende de la claridad retórica de un pensamiento, o del hecho de que los interlocutores pertenezcan a un mismo ámbito, dialoguen de las mismas cosas o en el mismo registro. Depende de cuestiones en esencia diferentes: de afinidades políticas, de experiencias y valores compartidos, a los que se debe agregar una voluntad de hacerse entender y de comprender que cuando está ausente, sostiene las resistencias epistemológicas más variadas.

Cuando se trata de pensar la recepción que tuvieron las ideas butlerianas en nuestra región, hay que ubicarse dentro de las polémicas por los tráficos de teorías y conceptos feministas, tema sobre el que han reflexionado muchas autoras dedicadas a los estudios del campo. En líneas generales, los debates sobre la recepción de los feminismos metropolitanos en Latinoamérica se han articulado alrededor de los nudos problemáticos de la traducción y la importación cultural. Y más reciente, con el auge de perspectivas poscoloniales, sobre la espinosa cuestión del colonialismo

teórico. Las preguntas se suceden en el mismo tono: ¿cómo ubicarse frente al *corpus* de teoría que nos llega desde el norte del mundo? ¿Cómo poner en práctica estrategias de recepción activas y productivas? ¿Cómo hacerse escuchar en este complejo diálogo con voces extranjeras, con las que se mantienen relaciones históricas (y desiguales) de poder? Los debates que ocasionan interrogantes similares no están de ninguna manera saldados, pero dejan entrever una tendencia a adherir a la obra de Butler, su condición nacional (norteamericana) de manera casi indisoluble.

En los párrafos que siguen la atención será puesta en dos revistas argentinas que la publican en nuestro país unos años antes de que fuera traducida al español por las grandes editoriales. Si las revistas son instrumentos preciosos para diseminar figuras de autor y recontextualizar textos extranjeros, también es cierto que invitan a contestarlos, posicionándose de esta manera como gestoras de un diálogo y activando las potencialidades productivas de la recepción.

Dos revistas feministas difunden las ideas butlerianas

A fines de los años noventa, dos revistas feministas de nuestro país coinciden en traducir y publicar extensos artículos de esta pensadora, junto con ensayos interpretativos y críticos de su obra. La primera que lo hace es *Feminaria*, una publicación feminista independiente dirigida por Lea Fletcher. En dos números consecutivos de 1997, *Feminaria* ofrece por un lado, el primer capítulo de *El género en disputa*, "Sujetos de sexo/género/deseo" (trad. Adolfo Campoy Cubillo) y "Las feministas teorizan lo político" (trad. Teresa Azcárate y Alicia Ferreira), aquella introducción que Butler había escrito junto a Joan W. Scott para una compilación de teoría política feminista homónima. Y, por otro lado, dos años más tarde, "La vida psíquica del poder. Teorías de la sujeción. Introducción"

(trad. Márgara Averbach), texto que complementa aquellos dos anteriores.

Por esos mismos años, María Luisa Femenías le había propuesto a *Mora*, la publicación del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA, la realización de un *dossier* sobre Butler en el que se presentaría a esta autora al público argentino. El mismo fue publicado en 1999 y llevó por título "Butler lee a Beauvoir: fragmentos de una polémica en torno del sujeto". Femenías fue la encargada de la selección, la traducción y las notas de este compilado, que incluyó dos extensos textos de Butler. Estos eran una selección de los capítulos uno y tres de *El género en disputa* y un breve fragmento de *Cuerpos que importan*, selección que se publicó como "El primer libro de Judith Butler: los problemas del género". Y luego un artículo que resume su interpretación de la existencialista, "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir". El *dossier* culminaba con una extensa intervención de la finlandesa Sara Heinämaa "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual" (trad. de Larissa Zadorojny), cerrando así los bordes de una polémica bien definida.

En 1999 se cumplía el 50 aniversario de *El segundo sexo*. Resulta evidente que la atención dedicada a Butler por estas revistas estaba motivada por tal acontecimiento, además del interés que revestían las teorizaciones butlerianas en sí mismas. En 1999 se cumplía también una década de la irrupción de Butler en la escena teórica del género y la sexualidad, ya que en 1989 había publicado la obra que le valió fama a nivel mundial. Si como dice Beatriz Sarlo las revistas encarnan modos de hacer política fuera de las estructuras tradicionales, son instrumentos del conflicto "en su propia política de publicación, de importación, de traducción, de comentario" (Sarlo, 1993) es posible interpretar políticamente el modo en que *Feminaria* y *Mora* presentan a Butler en el contexto argentino. Ambas revistas asumen la recepción y difusión de

esta autora de diferente manera, en sintonía con el perfil y los objetivos que se propone cada una. En los párrafos que se siguen se las analiza conjuntamente, aún siendo publicaciones de difícil comparación, ya que una de ellas está condicionada por los ritmos de la vida institucional y por los criterios de la edición académica, mientras que la otra podría ubicarse en la genealogía de las revistas alternativas o contraculturales, que no dependen más que de quien las dirige para su estilo, periodicidad, financiamiento y distribución.

Por su parte, *Feminaria* no editorializa la publicación de estos textos de Butler ni los pone directamente en relación con otros que discutan con ella. Su objetivo principal, expresado en una pequeña nota editorial presente en todos los números, es "compartir teoría feminista de alto nivel producida fuera y dentro del país, posibilitando así un debate amplio de experiencias ya vividas en el exterior y en la Argentina que aportan a la definición de estrategias propias". Se trata entonces de "compartir" (elegir, recortar, traducir y publicar) a Butler, una autora que para ese momento se había instalado como un referente ineludible dentro de las corrientes feministas posestructuralistas, en las que se inscribe también *Feminaria*.

Publicando estos textos de Butler, *Feminaria* recontextualiza en nuestro medio los términos norteamericanos en los que se estaba transitando la compleja discusión sobre el sujeto del feminismo y las políticas de representación. El primero de ellos, en particular, discurre sobre la inestabilidad de la categoría mujeres, tema al que *Feminaria* le dedicó gran interés en toda su trayectoria. El texto escrito en coautoría con Scott, por otra parte, consistía en una serie de preguntas que ambas habían formulado a un conjunto de especialistas académicos y cuyas respuestas iban a compilarse en un libro ya paradigmático sobre el tema. Estas preguntas invitaban a reflexionar sobre las articulaciones y desencuentros posibles entre feminismo y posestructuralismo, y se formulaban en sintonía con los debates de la época:

> ¿Cómo podemos teorizar el sujeto múltiple o dividido del feminismo? ¿Qué clase de reteorizaciones feministas de la violencia y de la coerción son posibles? ¿Los argumentos feministas influenciados por el posestructuralismo terminan en posiciones de relativismo moral y de complicidad política? (Butler y Scott, 1997)

Publicando estos interrogantes, *Feminaria* invita al surgimiento de respuestas locales, con el objetivo de aportar así a la definición de estrategias propias, tal como lo expresaba en aquella nota editorial. Posiblemente, con la intención de estimular respuestas locales, en el mismo número que publica este artículo incluye otro de Diane Elam, titulado "Hacia una solidaridad sin fundamento". Si bien Elam no debate con Butler, toma de ella algunas ideas para desplegar explícitamente, de qué múltiples maneras el feminismo puede hacer política y movimiento social sin un sujeto estable (es decir, sin un sujeto en posesión de una identidad fija y verificable).

Los fragmentos butlereanos que elige publicar esta revista le permiten además vincularse con Monique Wittig, una autora fundacional de la teoría lesbiana, que por lo demás está ausente en las páginas de *Feminaria* a pesar de que uno de sus libros inspira su nombre.[1] En este sentido, para *Feminaria* los textos de Butler son una ocasión para reencontrarse con Wittig y discutir con ella los términos del contrato heterosexual, proyecto asumido por la norteamericana y escasamente atendido por la revista.

Mora pone en práctica otras estrategias, y al definir los contornos de una polémica, puede prestar más atención a los términos de la recepción. El *dossier* que le dedica abre y cierra con apreciaciones que polemizan explícitamente con el pensamiento butlereano. En su presentación, Femenías

1 *Feminaria* debe su nombre al libro de cultura y sabiduría femenina que leen y escriben las protagonistas de la novela *Lés Guérrillères* (1969) de la escritora francesa Monique Wittig.

ubica a la filósofa en el horizonte de la teoría feminista y mide los efectos divisorios que operó en ese campo. Heinämaa, por su lado, cierra el *dossier* afirmando que la interpretación que hace Butler de *El segundo sexo* es en parte desafortunada y se dedica en varias páginas a justificar por qué.

En su presentación, Femenías señala que las formulaciones teóricas de Butler estimularon la polémica dentro de los estudios feministas, polémica que se materializó principalmente "entre quienes reivindican la consigna emancipatoria de la herencia ilustrada y ciertos grupos de feministas de cuño posmoderno". Sin embargo, más allá del conflicto entre presupuestos modernos o posmodernos, Femenías pone el acento en la peculiar interpretación que hace Butler de Simone de Beauvoir:

> Butler ha criticado en casi todos sus primeros trabajos, ya sea tangencial o específicamente, las concepciones de *mujer*, de *sexo* o de *proyecto* que elaboró la existencialista francesa. Pero, a su juicio, el mayor error de Simone de Beauvoir fue mantener intacto un sujeto universal, heredero innegable del cartesianismo, al que Butler caracteriza, sin más, como fundamentalista y sustantivo. Las réplicas que tan controvertida lectura ha suscitado en los últimos años obligan, al menos, a presentar algunos fragmentos de esta polémica. (Femenías, 1998a)

Es, entonces, en relación con la hermenéutica de la obra de Beauvoir que *Mora* presenta a Butler, privilegiando este eje problemático sobre otros que podrían haber concitado igual atención, como la consistencia de la matriz heterosexual o las parodias travestis del género. Esta preferencia se observa en la selección de pasajes butlereanos que elige publicar, párrafos desencadenados en la obra de Butler a partir de la afirmación beauvoireana "no se nace mujer, se llega a serlo".

Heinämaa, por su parte, se afirma en su artículo sobre este mismo núcleo de interés. Sostiene allí que el análisis de Simone de Beauvoir no está tan alejado del proyecto genealógico que Butler pretende y que ese inmenso estudio fenomenológico de la diferencia sexual que es *El segundo sexo* no se sostiene en el cogito cartesiano o el ser-para-sí de Sartre, sino que se acerca, más bien, al sujeto-corporal entrelazado con el mundo formulado por Merleau-Ponty:

> Las *decisiones* que toma tal sujeto no deben concebirse como actos de voluntad libre; por el contrario, son posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas. Sostengo que *El segundo sexo* de Beauvoir es un estudio fenomenológico –no una definición ideológica o una explicación sociológica– del complejo, multifacético fenómeno llamado diferencia sexual. Su trabajo ha sido malinterpretado por la mayoría de los lectores angloamericanos, incluida Butler. (Heinämaa, 1999: 27)

Mora y *Feminaria* anticipan al mercado editorial de habla hispana, ya que como menciona Magdalena de Santo, los textos más importantes de la producción butleriana nos llegan en formato libro unos años más tarde.[2] Posiblemente estas revistas hayan orientado la reflexión posterior, al poner en primer plano determinados núcleos de interés en detrimento de otros. Lo cierto es que ambas inauguran un diálogo con esta pensadora sobre cuestiones que preocupaban al activismo feminista más allá de las fronteras sentadas por la misma Judith Butler, como son las cuestiones

2 "En nuestras latitudes, los libros de la filósofa se tradujeron al español casi simultáneamente. *El género en disputa* y *Cuerpos que importan* los recibimos editados por Paidós en 2001 y 2002, respectivamente, mientras que *Lenguaje, poder e identidad* pasó desapercibido bajo la tutela de la editorial Síntesis en 2004. Nuevamente difundida por Paidós la obra de Butler siguó su trayectoria con la aparición de *Deshacer el género* en 2006. Así, el conjunto de obras llega masivamente a nuestras manos en los albores de este milenio" (De Santo, 2012).

de la subjetividad y los sujetos del feminismo y, por otro lado, el peso del lenguaje en los fenómenos del género y la sexualidad.

Algunas reflexiones para concluir

Como intentamos sugerir en este trabajo, la recepción de un cuerpo teórico se juega en muchos terrenos. En el verbal, en el que influyen la lengua en la que se expresa un pensamiento, pero también el estilo, el registro y otros fenómenos gramaticales. En el terreno sociológico, en el que la pertenencia al mundo académico o a una cierta nacionalidad regula o limita la circulación de los textos. En el terreno económico, de acuerdo con las decisiones que se tomen en el mercado editorial, con las políticas de traducción, importación y con el precio que se le ponga a un libro. Y por último, en el terreno político, en el que las derivas de los diferentes activismos promueven el diálogo, la apropiación y la difusión de ciertos cuerpos teóricos, por no decir que con frecuencia son sus mismas condiciones de posibilidad.

Para muchas de las personas interesadas en cuestiones de género y sexualidad, habernos encontrado con la obra de Butler ha significado un cambio rotundo en la forma de pensar sobre la transformación social, sobre los sujetos y los cuerpos que contemplan nuestras formulaciones académicas y políticas. Si bien esta autora retoma ideas ya presentes en la tradición feminista, ha logrado llegar con ellas mucho más lejos que cualquier otra pensadora de este campo, abarcando problemas que no habían sido abordados antes con la justicia que se merecían, como por ejemplo el espesor de la heterosexualidad en tanto matriz que modela cuerpos y visiones políticas, los procesos y dinámicas que naturalizan las esencias de género, o las interpelaciones que importan al feminismo las subjetividades y militancias trans.

Si es cierto que toda recepción es un diálogo, susceptible por ello de ser interrumpido, desviado o asediado por diferentes ruidos, también lo es que su éxito no excluye necesariamente la diferencia o la reformulación. Quienes entablamos un diálogo con Butler (con la Butler autora, se entiende) estamos advertidos de las distancias que lo condicionan. Distancias temporales, geográficas, culturales, lingüísticas, académicas, entre otras. Después de todo, es en función de estas distancias, de estas diferencias y desigualdades, que el diálogo tiene la oportunidad de existir.

Bibliografía

Beck-Gernsheim, E.; Butler, J. y Puigvert, L. 2001. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Roure.

Butler, J. 1997. "Sujetos de sexo/género/deseo", *Feminaria*, Nº 19.

———. 1998. "El primer libro de Judith Butler: los problemas del género", *Mora*, Nº 4.

———. 1998a. "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir", *Mora*, Nº 4.

———. 1999. "La vida psíquica del poder. Teorías de la sujeción. Introducción", *Feminaria*, Nº 22/23.

———. 2001. "Encuentros transformadores", en Beck-Gernsheim, E.; Butler, J. y Puigvert, L. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Roure.

Butler, J. y Scott, J. W. 1997. "Las feministas teorizan lo político", *Feminaria*, Nº 20.

De Santo, M. 2012." Modos de construcción del género en la filosofía de Judith Butler: de la *performance* a la performatividad". Tesis de Licenciatura inédito, UNLP.

Elam, D. 1997. "Hacia una solidaridad sin fundamento", *Feminaria*, Nº 20.

Femenías, M. L. 1998. "Butler lee a Beauvoir: fragmentos de una polémica en torno del sujeto", *Mora*, Nº 4.

———. 2003. *Judith Butler: una introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.

———. 2007. "Esbozo de un feminismo latinoamericano", *Revista Estudos Feministas*, Nº 15.

Heinämaa, S. 1999. "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual", *Mora,* Nº 4.
Nussbaum, M. 1999. "The professor of parody", *The New Republic Online* (versión digital).
Sarlo, B. 1993. "El rol de las revistas culturales: debate", *Espacios*, Nº 12.
Wittig, M. 1969. *Les Guérrillères.* París, Les Éditions de Minuit.

Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Judith Butler

Rolando Casale y Cecilia Chiacchio

> Se podría decir que Antígona produce una nueva base para legitimar el discurso, precisamente a través de la desterritorialización o de la cita de normas de poder en un contexto radicalmente nuevo. Ella no está liberada del poder, ni siquiera de las formas tradicionales del poder, pero su manera de citar produce una crisis radical del poder establecido. Esto me parece un ejemplo de la insurrección política que se basa en la cita de normas existentes y que también produce algo nuevo. Yo no llamo a esto "liberación". Es una "subversión crítica", una "resignificación radical".
>
> Judith Butler, "Cambio de sujeto: La política de la resignificación radical", en Chicchio, C. y Casale R. (comps.). *Máscaras del deseo*

Introducción

La lectura que Judith Butler realiza de *Antígona* de Sófocles desplaza uno de los ejes tradicionales de las interpretaciones sobre la obra, la oposición Antígona-Creonte, y propone, en cambio, la toma de la palabra que hace Antígona en el orden público como acto fundamental. En este artículo nos interesa analizar el modo en que Butler desentraña la trama de *Antígona* y mostrar la originalidad de su lectura.

Durante mucho tiempo las interpretaciones de *Antígona* han girado sobre la oposición entre los personajes principales. Así, por ejemplo, Hegel (1992: 273-278) oponía Antígona a Creonte suponiendo que mientras la primera expresaba los intereses de las leyes divinas involucradas en el sostenimiento del hogar y la familia, aquel expresaba los intereses del Estado en la esfera pública que se ponen de relieve en

las leyes humanas. Butler observa con gran sagacidad que difícilmente la autoridad de Creonte pueda sostenerse en defensa de las leyes del Estado y en contra de la familia dado que él ha asumido el máximo cargo del Estado invocando las leyes del parentesco; se considera a sí mismo el legítimo sucesor al trono en nombre de su parentesco con sus antecesores. A su vez, resulta muy difícil imaginar que Antígona pueda expresar los sagrados valores de la familia cuando su propio origen está atravesado por el incesto y ello hace que su familia no califique como una familia ideal (Butler, 2001: 20-21).

La autora, en consecuencia, toma como punto de partida para entender a Antígona una base diferente a la promulgada por los textos hegelianos y sus discípulos o seguidores. Sin embargo, cabe la pregunta, ¿dónde reside la originalidad de la lectura hecha por Butler? Vamos a sostener que gran parte de esa originalidad pasa por haber mostrado con notable perspicacia que lo más importante que hace Antígona es hablar. Sin embargo, esa toma de la palabra, esa apropiación del discurso llevada adelante por Antígona nos revela a su vez una gran variedad de consecuencias que trataremos de despejar; en especial, porque las palabras que Antígona hace llover sobre el orden público nacen de un lugar que de antemano estaba excluido para pronunciarlas y, sin embargo, esas mismas palabras no dejan de generar efectos que desestabilizan ese orden.

Este artículo se organiza en tres apartados que remiten a la estructura misma de la obra de Sófocles y que a nuestro juicio revelan de una manera singular la trama y aquello que en la misma se pone en juego. Nos concentraremos así, en tres escenas que ilustran aquello que queremos mostrar. La primera refiere al diálogo entre Antígona e Ismene, la segunda es la escena de la confesión de Antígona ante Creonte, y la tercera concierne al momento en que Creonte anula su decreto haciendo cumplir una parte importante del deseo de Antígona.

En la marginalidad, el diálogo entre Antígona e Ismene

La exclusión de Antígona es evidente (Butler, 2001: 110). Se insiste en que la protagonista ya está desde el principio muerta en vida (Butler, 2001: 41-42); no solo ha quedado excluida de las decisiones concernientes a la ciudad, sino, por sobre todo, está excluida de llevar adelante una vida habitable.

Antígona narra la situación que afronta (25-35). Tras la batalla donde Etéocles y Polinices se enfrentaron y por un decreto que promulgará Creonte, uno de los dos hermanos muertos en la lucha recibirá una sepultura honorable por considerarse que defendía la ciudad, mientras que el otro no será sepultado y, más aun, por él no podrán hacerse lamentaciones públicas ni podrá haber luto. Desde el comienzo está claro que Antígona no comparte el contenido del edicto pero tampoco está dispuesta a ser una mera espectadora de lo que acontezca en su ciudad. Sin embargo, ella está fuera del ámbito en donde se toman las determinaciones que conciernen al orden público. Cuando Antígona propone desobedecer el mandato de Creonte (40-45), encuentra como respuesta de su hermana una negación implacable, pues Ismene tiene muy presente que el ámbito en el que Antígona se propone intervenir es propio de los varones y ellas, en tanto mujeres, no pueden intervenir en ese lugar y mucho menos contrariar las determinaciones de los varones (55-65). Ismene es contundente, "obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene sentido" (67-69). Con su negativa Ismene está expresando la conciencia de su exclusión doble, por ser mujeres y por pertenecer a una familia cuyo padre termina arrancándose los ojos por haber transgredido la ley del parentesco ideal. Desde el inicio se advierte que el territorio en el que se ha tomado la determinación de privarle a su hermano de la sepultura no es un terreno en el que ellas, en tanto descendientes de un parentesco incestuoso y en tanto mujeres, puedan intervenir.

Quedan situadas en un espacio en el orden público que no es el apropiado para emprender acciones en desobediencia de los dictámenes de las autoridades que se consideran con el derecho de gobernar. Cualquier acción que se inicie desde ese lugar en que han quedado marginadas no puede sino terminar en una calamidad. Las leyes vigentes, las normas establecidas y aceptadas por la comunidad, sean de parentesco o de género, ya las han dejado fuera de cualquier posibilidad de actuar en busca de superar el dictamen establecido. Obsérvese que lo que aquí está en juego son los recursos disponibles y el estatus simbólico para llevar adelante el acto de desobediencia y el resultado inexorable de una evaluación objetiva; en palabras de Ismene, esa acción de desobediencia que se propone está por fuera de las posibilidades de cada una.

Pero conociendo todo esto, Antígona replica: "Yo lo enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama" (71-74). Está claro desde el comienzo que una de las consecuencias del acto será la muerte. Cualquiera que se atreva a desobedecer la orden impartida por la autoridad formal del Estado no solo se expone a emprender una obra que supere sus posibilidades de llevarla adelante, sino que se expone a la propia muerte. El decreto de la autoridad estatal impone una coacción, una obligación y se supone que esa obligación es de la misma naturaleza que imponen las leyes primordiales sobre las que descansa el orden de la ciudad. Otra razón para no llevar adelante la acción que se revela en el diálogo es que en el horizonte mismo de la desobediencia se encuentra la muerte. Ninguno de esos motivos es atendido por Antígona. Por encima de todos ellos, está la razón de ser del acto de Antígona; de lo que se trata aquí es del amor.

Pero ese amor invocado, como muy bien señala Butler (2001: 75-76, 84-85), no hace más que devolver a Antígona al campo de exclusión en el que está desde el inicio. El amor

por su hermano le está vedado de acuerdo con las leyes del parentesco imperante, pero ese amor por su hermano muerto no hace más que actualizar el amor por otro hermano, también muerto, que como resultado de su familia incestuosa, no resulta ser otro que su padre. Si bien como nos lo enseña Butler, hay en el amor por su hermano una ambigüedad notable que emerge como resultado de que ella es parte de una familia que ha cruzado la barrera de la prohibición del incesto, en cierta forma, al expresar su deseo de descansar para siempre con su hermano Polinices, está reactualizando su relación con su hermano-padre. Posteriormente, para justificar la acción ya cometida, Antígona responde apelando a lo que se ha denominado la ley del caso único (Femenías, 2003: 170-171).

Claro está, Butler (2001: 25-26) no deja de observar que en este punto Antígona dice algo más de lo que esperaba decir. Con sus palabras, Antígona deja emerger partes de sí que escapan a su propia conciencia y que formarían parte de su inconsciente. Ese inconsciente retumba sobre Antígona como palabras que pesan sobre ella y que en cierta forma la condicionan, palabras implacables que de alguna manera la sitúan en una posición diferente a la que ella misma cree encontrarse. Son palabras que le han llegado y que le han marcado un lugar, como las de su padre-hermano cuando le dice "De nadie habrás recibido tanto amor como de este hombre" (Butler, 2001: 84). Esas palabras que pesan sobre ella de alguna manera la instalan en una sucesión de acontecimientos familiares que están teñidos por el quebrantamiento de la ley de prohibición del incesto. Esas palabras son también las que permiten vislumbrar a Antígona y su acción por sobre los márgenes de su propia conciencia.

La acción que Antígona anuncia a su hermana nos revela que, a pesar de ser mujer, de estar fuera del orden simbólico adecuado y de que habiten en ella palabras que sobrepasan su propia conciencia, la acción no será frenada. Antígona se

propone hacer emerger su acto desde un lugar imposible, desde una posición en la que no puede existir para el orden establecido. Allí donde no hay posibilidad de surgimiento de una acción, ella sitúa su condición de posibilidad; donde manda la privación de los alcances de la ley, ella pretende hacer brotar la ley en el acto; donde el lenguaje por medio de normas fijadas y mantenidas socialmente la ha relegado a una muerte en vida, ella no solo hace surgir una voz que anuncia su acción, sino también revela el límite de todo condicionamiento simbólico que se pretenda sostener por una legalidad que borre todo vestigio de contingencia e historicidad y, por sobre todo, de singularidad.

Como se lo hace notar su hermana, Antígona está fuera del discurso de los que mandan, pero con el simple hecho de hablar ante otra conciencia es capaz de advertir que en ese delgado y sutil río de palabras que fluyen nacidas de ella misma se encuentra la posibilidad de hacer valer la ley vigente de un modo más radical de lo que pretenda imponer cualquier tirano.

A nuestro juicio, es necesario hacer una mención a la validez del decreto de Creonte, pues, queda claro que con la acción anticipada por Antígona a su hermana, se está preanunciando una nueva versión de tal decreto que resulte más compatible con la misma ley que se invoca para proclamarlo. La validez del decreto descansa en la suposición de que Polinices ataca la ciudad sin motivo al emprender la lucha contra Etéocles. No obstante ello, hay que hacer notar que tanto Eurípides en *Las Fenicias*, como Esquilo en los *Siete contra Tebas*, nos muestran la existencia de un pacto entre ambos hermanos en la sucesión alternada del poder que Etéocles no cumplió. Según esta versión, Polinices no estaría invadiendo Tebas, sino que al tratar de acceder al trono por la fuerza estaría intentado liberar la ciudad de un dictador que no respeta los pactos previamente establecidos. Desde esta perspectiva, el decreto de no permitir el entierro de Polinices impide ver la traición de Etéocles

hacia su hermano y hacia el orden legal vigente, y así, el decreto de Creonte se torna arbitrario e injusto, y carece de toda validez y anclaje posible en el orden simbólico para encontrar su refugio en la complicidad de quien imparte el decreto con el delito que ese decreto pretende encubrir.

Pero, se considere a Polinices un libertador o un traidor, el decreto de Creonte resulta inválido por otro motivo. En aquella época era una obligación de los gobernantes hacer que se enterrara a los muertos y en todo caso, quienes habían muerto en batalla como enemigos de la ciudad, debían ser enterrados fuera de los límites de esta (Lesky, 1989: 307). Así, el edicto promulgado por Creonte se vuelve carente de sustento. Más allá de la figura de Antígona en la escena, la promulgación de un decreto como el fijado por Creonte en la Grecia de aquel tiempo iba ser resistido por una gran parte de sus ciudadanos. Teniendo en cuenta los postulados de Bonnie Honig (2009), advertimos que en la cultura griega de aquellos tiempos había una tensión con respecto a quienes merecían luto y lamentación pública acompañada de cambios sociales. Según esta autora existían, por un lado, aquellos que pretendían erigir un régimen de gobierno basado en una pequeña elite, única merecedora de luto público y, por otro, aquellos que habían ampliado considerablemente el rango de quiénes podían gobernar y consecuentemente el horizonte de quiénes merecían un luto público. Por supuesto, al segundo grupo, el decreto de Creonte se les presentaría no solo como inválido sino como ilegítimo e ilegal.

Resulta evidente que Antígona no nos lleva por este camino con las palabras en las que anticipa su acción a Ismene, pero también resulta evidente que Antígona en cierta manera cuestiona la vinculación del dictamen de Creonte con las leyes establecidas al referirse a su desobediencia como un "piadoso crimen" y al experimentar rechazo a su hermana por haberle sugerido que lo realice sin comentarlo con nadie cuando ella esperaba que lo diera a conocer ante todos (84-87).

La confesión ante Creonte

En *Deshacer el género*, siguiendo a Foucault, Butler muestra dos modalidades de la confesión. Según la primera (Butler, 2006a: 230 y ss.) que aparecería en *Historia de la sexualidad*, la confesión no sería más que un artificio del poder pastoral para subyugar, dominar y someter a la conciencia que reconoce haber infringido la ley, pero el mismo Foucault da una segunda visión de la confesión, (Butler 2006a: 231 y ss.) unos años más tarde en *Hermenéutica del sujeto*, donde advierte que la confesión puede ligarse a un acto positivo en la media en que forma parte de una relación entre maestro y discípulo en la que se inscribe el examen de conciencia.

Mientras que en la primera versión de la confesión (Foucault, 2003: 42 y ss.) quien confiesa quedaría a merced del dominio del confesor, en la segunda, (Foucault, 2006: 246-251) quien confiesa, en su acto mismo de poner en palabras la verdad sobre sí mismo, tiene la posibilidad de hacer brotar nuevos sentidos para sí y para el acto que ha llevado a cabo, pues aquí se rescata un nuevo acto de habla que se produce además del acto que se expone en las palabras.

De modo que cuando Antígona pronuncia su "Digo que lo he hecho y no lo niego" (443-444) está haciendo mucho más que una mera aceptación de culpabilidad por la cual le confiere a otro el poder de ejercer sobre ella un castigo. En esa acción, Antígona está realizando una segunda acción por la cual no solo afronta públicamente las consecuencias, sino que a su vez se apropia de la misma ante los otros.

Si bien hay quienes sostienen que Antígona aquí no hace otra cosa que mostrar su capacidad de negación que confronta con el poder afirmativo de las leyes del Estado expuesto en el decreto de Creonte, (Zizek, 1992: 156) para Butler Antígona, con su acción verbal, está multiplicando la eficacia de las acciones repetidamente realizadas en dos oportunidades de enterrar a su hermano. Es decir, la auténtica eficacia

de su acción se pone de relieve en el preciso momento en que ella la expone ante otros haciéndola pública de una forma tal que sus palabras se hacen oír ante todos con una fuerza superior a la materialidad del acto de haber enterrado a su hermano, aun cuando ello haya sido llevado adelante en dos oportunidades. El mismo Creonte se da cuenta de aquello que está haciendo Antígona al hablar y parecería que le molestara más esta "segunda insolencia" (480-484) que la primera. Pues en la segunda, lo que se produce es en cierta forma una conmoción de lo que ha sido decretado y con las palabras de Antígona aquello que se pone en escena es la autoridad de quien gobierna. Curiosamente, la autoridad del varón que gobierna quedaría menoscabada en grado sumo si se permitiera que la acción de Antígona saliera triunfante, pues ese triunfo no haría más que invertir los roles de género y Creonte aparecería como mujer y Antígona como varón (484-490).

Al confesar, Antígona ha hecho mucho más que admitir su culpabilidad por el hecho que se le imputa, se ha apropiado de la ley invocada por Creonte para proclamar su edicto. Antígona no actúa en el lenguaje colocándose fuera de la ley a la que invoca Creonte, por el contrario, ancla su discurso en esa misma ley y al apropiarse de ella, en algún sentido, se apropia de la autoridad que esgrimía Creonte. No se trata, como muy bien lo dice Butler, de una confrontación entre dos enemigos que no tienen nada en común; Antígona al apropiarse de la ley en la que Creonte pretende justificar su decreto, lo deja desprovisto de cualquier justificación para su acto de promulgación del decreto, porque de acuerdo con esa ley resulta conveniente no solo ejercer la acción material opuesta al decreto, sino difundir esa acción en el dominio público. De esta manera, Antígona refleja la operación lingüística llevada a cabo por Creonte (Butler, 2001: 26-27).

En este sentido la autora sugiere entender a Antígona sobre la base de su parecido con Creonte, más que sobre la

base de su oposición. Antígona le devuelve a Creonte una nueva versión de la ley que él mismo había invocado para promulgar su decreto, pero en esa versión promovida y sostenida en las palabras de Antígona lo que se revela como radicalmente inconsistente es el decreto mismo. Aquello que Creonte había pretendido sepultar con su decreto, Antígona lo expone a plena luz y con ello resulta que afloran nuevos sentidos, ahí donde Creonte había pretendido cancelarlos con su dictamen. Antígona, por así decirlo, desentierra aquello que Creonte había querido mantener bajo tierra, a saber, que tanto Polinices como Etéocles son hermanos. La escisión que los divide entre "humano" y "menos que humano" no tiene ningún lugar bajo ninguna ley posible. No hay ninguna ley que pueda borrar el hecho de que son hermanos y que en cierto sentido son iguales. "No era un siervo, sino su hermano, el que murió" (517-518), sentencia Antígona, para dejar en evidencia que no alcanza con decir que uno atacó la ciudad y otro la defendía para justificar un trato tan desigual ante la muerte.

Curiosamente, la confesión de Antígona obliga a Creonte a confesar que él no tiene más razón que la de su propia voluntad para imponer que uno de ellos quede sin ser sepultado. Antígona con sus palabras no solo ha habilitado un lugar simbólico allí donde no había ningún sitio para ella más que el silencio y la condena; con sus palabras, de alguna forma ella se ha fabricado un lugar desde el cual quedar posicionada en la narración. Sus propias acciones verbales van haciendo ese lugar donde, desde el principio, estaba completamente al margen. Con sus palabras logra poner en cuestión no solo su posicionamiento como mujer o su lugar en una familia atravesada por la fatalidad impuesta por una maldición que ha conducido a traspasar la ley fundamental de inteligibilidad del parentesco. Las palabras de Antígona, en ese sentido, dan una nueva versión del hecho que se confiesa, y además subvierten radicalmente la significación que

aquel hecho poseía en el comienzo. Esa subversión de la significación es posible en tanto que aquello que el lenguaje ha excluido al quedar expuesto en un decreto, aun cuando ese decreto simbolice lo estipulado por el Estado, nunca puede ser erradicado completamente o en términos absolutos.

Es cierto que hay una operación retórica de Antígona con la cual ella enfrenta el decreto, pero no es menos cierto que esa operación hace referencia a aquello que el decreto había excluido radicalmente, aquello que el decreto había pretendido negar en términos absolutos. Dicho de otra manera, aquel acto afirmativo de Creonte por el cual se identificaba al decreto con la ley contiene en su propia formulación un rechazo radical que dejaba afuera de lo expresable lingüísticamente una enorme red discursiva. Aquello que en realidad está contenido en el acto afirmativo del decreto no es más que una censura de una enorme porción del discurso posible. Antígona al desplegar sus palabras en la confesión ante Creonte, hace correr el velo de la censura y aquellas palabras que habían quedado reducidas a lo absolutamente inexpresable comienzan a fluir una tras otra. Con esas palabras se produce un notable giro en la significación, y las palabras que la condenaban se van ocultando en la medida en que se devela todo aquel sector de discurso que eventualmente podría condenar a Creonte. Claro esta, a este le hubiera gustado mantener en la tumba este universo discursivo, le hubiera gustado enterrar vivas aquellas palabras que eventualmente podrían hacer vislumbrar que él podría ser quien cometió el verdadero crimen al formular un decreto que no tenía sustento en la ley.

Sin embargo, esa apertura del discurso hacia una resignificación radical, hacia una subversión del sentido tiene sus límites. Si bien con las palabras se pueden desplazar las barreras impuesta por la censura, si bien con sus palabras Antígona puede al menos por un instante traspasar las fronteras de la censura que Creonte pretendía imponer con su

edicto, ese traspaso de la barra que enmarca el ámbito de lo que puede ser dicho, rápidamente se cierra y ello ocurre en el preciso momento en que el discurso se pone en el contexto de la escena de donde surge. En el marco de esa escena, quien manda de hecho es Creonte, y su mando está respaldado por la fuerza de quienes lo sirven independientemente de lo que se pueda poner de manifiesto en la escena.

En el preciso momento en que el discurso de Antígona evoca su constitución y la de cualquiera que pretenda ejercer el gobierno de una comunidad, en el preciso momento en que ella nos dice "Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor" (523), Creonte hace uso de su poder, que está por sobre las palabras de Antígona, y clausura toda posibilidad de que emerjan nuevas significaciones. No sin cierta ironía Creonte responde, "Vete, pues, allá abajo para amarlos" (524). Con estas palabras se cierra toda posibilidad de que en la escena surjan nuevos sentidos que subviertan aquel que él mismo por su condición de autoridad está en condiciones de hacer valer. Toda agencia se hace posible en el lenguaje y por el lenguaje; sin embargo, es el lenguaje mismo el que estructura la escena de forma tal que por la fuerza Antígona sea quien resulte condenada. Es el lenguaje mismo el que ha puesto las reglas que enmarcan y atraviesan la escena y por supuesto, restringen los alcances de la subversión. Ni Antígona ni nadie pueden ser capaces de traspasar las normas que moldean las escenas en las que se desenvuelve la vida. Las palabras de cada cual solo llegan hasta donde los otros y el ambiente cultural, histórico y material lo permiten. En las palabras está el sello que resulta necesario para cualquier transformación social, pero no se trata de voluntarismos ni imposiciones, las palabras se abren paso a través del cauce de las normas vigentes y de aquello que en un momento histórico y escénico particular resulta aceptable. Es verdad, por medio de sus palabras Antígona es capaz de interpelar las normas de género y parentesco así como el

ámbito de la toma de decisiones políticas en general, pero esas palabras de interpelación contienen en sí mismas la alternativa de quedar a la deriva, de quedar suspendidas en sus efectos. Cuando Creonte una vez que se le han terminado las palabras condena a Antígona a un entierro con vida no hace más que valerse de aquellos recursos que tenía a su disposición para mantener en la oscuridad aquello que podía ser enunciado y que desestabilizaría su posición.

No obstante ello, a pesar de que puede hacer valer su autoridad para cancelar y censurar aquello que Antígona aún tenía para decir, bajo ningún concepto puede detener la dinámica misma de las escenas. Si bien puede obturar las palabras interpelantes de Antígona, no puede detener la marcha misma de las escenas y la ligazón que una guarda con la otra.

Y así, renglón seguido, vuelve a insistir con su inquisición, esta vez trasladándola a Ismene y se encuentra con una respuesta que muestra que las palabras de Antígona no han sido arrojadas al vacío. Es la misma Ismene que en un principio había desalentado que Antígona cometiera la desobediencia, la que ahora se atreve a asumir la autoría del acto, aun cuando no haya tomado partido en él (536-537). Antígona no lo permitirá. Sin embargo, el acto de Antígona, su confesión, es replicada por quien en una primera instancia se había negado a participar. Antígona con sus palabras ya ha dejado su legado y aquellas palabras con las que ha interpelado quedan al alcance de cualquiera que pretenda valerse de ellas.

El coro no tardará en hacer resonar el eco de las palabras de Antígona (623-625), luego será Hemón, (690-700), y no mucho más tarde, Tiresias (1025 y ss). Todos ellos, al igual que Ismene, y cada uno a su manera seguirán las huellas preanunciadas en el discurso de Antígona. Cada uno en diferentes momentos y bajo distintas circunstancias pondrá en cuestión la validez de la determinación tomada por Creonte. Esa determinación se va desplegando y mientras en un momento

se muestra con la enunciación del decreto, en otro se revela relegando a Antígona a ser enterrada viva y hasta a desoír y repudiar a su propio hijo. En todos los casos, una y otra vez se repite la acción de Creonte por la cual se aparta de la ley, y una y otra vez vuelve a aparecer la voz de Antígona aunque retomada por otros, para evidenciar los límites del propio acto de habla de Creonte.

Al menos un deseo cumplido, Creonte ordena enterrar a Polinices

Sin duda alguna, como muy bien señala Butler, la exclusión inicial en la que se encontraba Antígona no hacía presumir otra cosa que su muerte; no obstante ello, es necesario hacer algunas puntualizaciones con respecto a su muerte. Para algunas corrientes estructuralistas, la muerte de Antígona no es más que una consecuencia de su deseo. Es decir, había en Antígona principalmente un impulso hacia la muerte y ese impulso obedecía en parte al sitio absolutamente marginal al que había quedado relegada más allá de que su hermano fuera o no enterrado. Hay quienes han interpretado las acciones de Antígona haciendo constar que al final, ella terminó consiguiendo lo que quería, es decir su propia muerte. La muerte se le presentaba como una salida ya que ella misma no lograba inscribirse dentro de la trama simbólica. En el fondo, hay quienes creen que la muerte de Antígona no es más que el corolario de lo que ya se había anunciado y escrito de antemano. En este sentido, se ha interpretado el rechazo del edicto de Creonte como la imposibilidad de Antígona para inscribirse bajo los designios de la ley. No hay opción, para esta línea interpretativa o se acepta la ley o se termina bajo tierra. La ley lo es todo.

Pero Butler nos invita a pensar en la relación compleja que tienen los humanos con la ley y por sobre todo nos incita

a reflexionar sobre el lugar de la ley en el marco del Estado y el parentesco. No hay Eestado sin parentesco, ni parentesco sin Estado (Butler, 2001: 27). Hay una doble implicación. Ahora bien, la ley del parentesco ha pretendido imponerse desde el ángulo de la prohibición del incesto y en cierta forma el estructuralismo la ha postulado como primordial en la medida en que sobre ella se hacen descansar todas las leyes, pues por medio de esa ley se configuran las posiciones en la familia y los lugares desde los cuales se ejercerá la autoridad indispensable para el Estado. Pero Butler observa que a menudo se ha exagerado el énfasis puesto en la necesidad de esta ley fundamental que haría de piso para las leyes del Estado, olvidando que las leyes de un Estado determinado en un momento histórico determinado y situado en un territorio específico van a fomentar un modo particular de implementación de la prohibición del incesto. En otras palabras, para Butler hay una doble implicación entre la ley del Estado y el parentesco (Femenías, 2003: 165 y ss.), de modo que el marco normativo del parentesco y el Estado confluyen instalando modos de subjetividad y deseos a los cuales los individuos terminarán amoldándose, so pena de quedar fuera del ámbito de inteligibilidad.

En en la lectura estructuralista la prohibición del incesto acompañada del mandato exogámico conlleva inevitablemente el pasaje por una resolución edípica que trae aparejada una heterosexualidad obligatoria y compulsiva. Antígona, por supuesto, no es un ejemplo nítido de homosexualidad; sin embargo al ocupar alternativamente en el orden discursivo posiciones de varón y mujer deja en evidencia su resolución parcialmente insatisfactoria de la trama edípica. Para una visión estrictamente estructuralista, tanto el desafío contra el decreto promulgado por Creonte como su posicionamiento de género diferencial no hacen más que reflejar la imposibilidad de Antígona de colocarse dentro de los cánones impuestos por la ley. Desde esta perspectiva, la

sexualidad diferencial de Antígona y su desobediencia no son más que una señal de su inscripción inadecuada dentro de los parámetros de la ley. Pero esa ley de la que se habla aquí no es otra cosa que una enunciación formal que establece los emplazamientos donde es posible advenir como sujeto inteligible.

Antígona desde el inicio está excluida de ese marco normativo, pero esa operación de exclusión parece estar lejos de situarse en un deseo de muerte que nace en ella de por sí. Por el contrario, esa exclusión nace de las circunstancias históricas y la situación territorial en donde queda envuelta. No se trataría entonces de que Antígona busca su propia muerte porque en última instancia prefiere la muerte a ajustarse a una ley absolutamente imparcial y pura. La muerte se presenta en el horizonte de Antígona como una posible fuente de sus deseos en la medida en que ella misma resulta privada de las condiciones mínimas para desenvolverse en una vida digna. La muerte para ella, entonces, no representa aquello que ella busque por sí misma; si la muerte aparece como una de las posibilidades de su deseo es justamente porque hay un sistema normativo anclado en los intereses de un Estado patriarcal y una familia que se postula como modelo donde la autoridad del varón se coloca en una jerarquía superior a la mujer.

Pero hay que hacer un enorme esfuerzo para no ser capaz de ver que ese deseo de muerte que habita en las palabras de Antígona desde el inicio de la obra, es el único deseo que sus palabas dejan traslucir. No hay que olvidar que desde el inicio Antígona se propone enterrar a su hermano y tampoco que ahí está en juego un deseo de ella. Es más, se podría afirmar que se trata de un deseo que desde el principio parecería amenazar su propia integridad en la medida en que la pena que se recorta como horizonte por llevar adelante ese acto es la muerte de quien lo lleve a cabo. Desde esta perspectiva, el deseo de muerte solo se hace visible a la luz

del deseo de enterrar a su hermano y es este último deseo el que adquiere una particular fuerza vital. No se trata de que Antígona quiera morir porque se complace en la muerte o porque le gusta; el deseo de morir se hace patente cuando advierte que uno de sus deseos más genuinos y más verdaderos, como el de enterrar a su hermano, queda cancelado por la pura arbitrariedad de un marco normativo que ya la ha condenado de antemano y por la pura arbitrariedad de un sistema de leyes que se erige como tal a expensas de su deseo más radical de ser. No hay manera de vislumbrar el deseo de Antígona a no ser por el despliegue que este va experimentando en el curso de la sucesión de escenas.

Dicho de otro modo, nadie habría podido hablar del deseo de muerte de Antígona si su deseo de enterrar a su hermano no hubiera sido arrancado del horizonte de sus posibilidades. De modo tal que el deseo de muerte solo emerge en la medida en que a Antígona se la entierra viva. Por supuesto, como advierte Butler, Antígona ya estaba viviendo su propia muerte en la medida en que su palabra en tanto mujer estaba excluida de la toma de decisiones relevantes para el desarrollo de su comunidad y en la medida en que sus relaciones con otros quedaban fuertemente restringidas por provenir de una familia que había traspasado el umbral del incesto y su sexualidad diferencial estaba lejos de ser tolerada en su tiempo.

Ahora bien, en el momento de precisar el análisis de la acción de Antígona es imprescindible no dejar de lado las consecuencias de la misma: Antígona logra lo que parecía de antemano imposible. El mismo Creonte, bajo el influjo de las repercusiones de las palabras de Antígona en los otros y en las expresiones de Tiresias como su punto culminante, va a ordenar no solo la sepultura de Polinices sino el levantamiento de la condena a Antígona (1100-1115). Para lo segundo llegará tarde, pero nada impide que se lleve adelante lo primero. El mismo Creonte es quien permite que Antígona

triunfe en su deseo inicial. Finalmente Polinices quedará sepultado tal como ella quería.

Sus palabras han producido efecto, ella misma ha logrado instalarse en un discurso de los varones y del Estado, y ha sido capaz de conmover la estructura misma del orden vigente. No solo se entierra a su hermano tal como ella quería, sino que la organización normativa que predominaba queda tambaleando al punto de quedar en gran parte subvertida. El tirano que se le había contrapuesto es el mismo que se siente obligado a hacer cumplir la misma palabra que había recluido al silencio, la palabra que había impedido desarrollar haciendo valer su poder para cortar aquella parte del discurso que a él le resultaba inaceptable. Creonte es llevado a cambiar la determinación, es obligado a trastocar su decreto que había tratado de mantener aferrándose a él como si fuera su propia vida.

En algún sentido, se puede decir que Antígona lo hizo; sin colocarse por sobre las normas establecidas, ella solo se limitó a citar las normas vigentes y a utilizar el lenguaje de un modo particular. No es que se sitúa fuera de la dinámica del poder, sino que se ubica en los huecos mismos que el poder produce en la medida en que este solo se implementa a partir del lenguaje. No obstante ello, no es posible proponer a Antígona como modelo porque si bien es capaz de crear las condiciones de posibilidad para que su acción de hablar se vuelva eficaz, ella misma comete un exceso no muy distinto al de Creonte. La muerte es el fatal fin a su camino, aunque haya hecho cumplir lo que pretendía. Ella es capaz de crear las condiciones para que su palabra se torne efectiva cuando esas condiciones no estaban y cuando desde el principio todas sus posibilidades de intervención política estaban anuladas. "Antígona explota el lenguaje de la soberanía para producir una nueva esfera pública para la voz de una mujer, una esfera que en realidad no existe en ese momento. La cita del poder que realiza es una

cita que, sí, se refleja en el poder establecido –se refleja en las convenciones del poder establecido–, pero también usa esa cita para producir la posibilidad de un acto de habla político para una mujer en el nombre de su deseo, al que el Estado mismo le ha negado legitimidad por completo" (Butler, 2009b: 80).

Antígona logra su objetivo a pesar de su muerte; sin embargo, Antígona tampoco puede ser entendida como mártir que entrega su vida para hacer vivir una causa superior a la suya. Ella se quita la vida y, tal como lo hace notar Butler (2006a: 241-242), en ese desenlace trágico no puede dejar de verse una expresión de una oscura culpabilidad que se enlaza a una búsqueda de castigo que remite a aquellos deseos que se originan en ella y que se vincula con sus orígenes incestuosos y a la reactualización en ella de aquello que le ha dado vida.

Más allá del límite de Antígona que se pone al descubierto en su confesión y ulterior determinación hay que dejar claro que ella instala una red de condiciones por medio de las cuales su palabra puede hacerse reconocer y donde ese reconocimiento no queda a un nivel meramente narrativo sino que se termina instaurando en el curso mismo de los acontecimientos en el ámbito político. En cierta forma sus actos de habla son los que configuran un puente que torna viables sus palabras, aunque esos actos no son lo suficientemente potentes para hacer viable su propia vida. Ese puente, claro está, tiene en ella su punto de partida y en el entierro de su hermano el punto de llegada, pero jamás habría atravesado el río de la resistencia de un poder opresor de no haber estado apoyado en los sólidos pilares de aquellas palabras como las de Ismene, el coro, Hemón y Tiresias que hicieron que las palabras de Antígona quedaran suspendidas hasta ser coronadas en la realización cuando se dieron las condiciones apropiadas.

Conclusión

Nuestro punto de partida ha sido que uno de los grandes méritos de la lectura de Butler pasa por haber despejado con claridad la acción de Antígona en el terreno del lenguaje. Lo principal de la acción de Antígona gira en torno a lo que ella hace con palabras. En la primera parte del trabajo hemos ilustrado el modo en que ella va preparando su actuación ante su hermana Ismene, en una segunda parte nos hemos centrado en la actuación de Antígona ante Creonte, donde se ilustra el manejo que ella hace de sus actos de habla, los que comienzan a desestabilizar el posicionamiento de la autoridad estatal a la par que reflejan su reposicionamiento desde una lugar de absoluta exclusión al desempeño de una agencia. Finalmente, en una tercera parte nos referimos a las consecuencias políticas de su acción verbal y en ella se expone que sus palabras, en cierta forma, se han convertido en los hechos que las mismas prenunciaban vehiculizando un deseo que parecía condenado a la inexistencia social. En cada uno de los apartados hemos mostrado que la apropiación que hace Antígona del marco normativo vigente y su correspondiente citación han sido una de las fuentes principales para que su palabra pasara de una dimensión de completa exclusión a su realización en el campo público.

Bibliografía

Althusser, L. 2008. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Butler, J. 2001. *El grito de Antígona*. Barcelona, El Roure.

———. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo,* 1a. ed. Buenos Aires, Paidós.

———. 2006a. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.

———. 2006b. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.

——. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
——. 2009a. *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
——. 2009b. "Cambio de sujeto: la política de la resignificación radical de Judith Butler", en Casale, R. y Chiacchio, C. (comps.). *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*. Buenos Aires, Catálogos.
Eurípides. 1998. *Tragedias. Obra completa. Vol. III: Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*. Madrid, Gredos.
Esquilo. 2002. *Tragedias: Persas. Siete contra Tebas. Suplicantes. Agamenón. Coéforas. Euménides. Prometeo*. Madrid, Gredos.
Femenías, M. L. 2000. *Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos.
——. 2003. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.
——. 2007. *El género del multiculturalismo*. Bernal, UNQui.
——. 2008. "Identidades esencializadas/violencias activadas", *Isegoría,* Nº 38, enero-junio.
Foucault, M. 2003. *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
——. 2006. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires, FCE.
Hegel, D. W. F. 1992. *La Fenomenología del espíritu*. Buenos.Aires, FCE.
Honig, B. 2009. "Antigone's Lament, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception", *Political Theory,* vol. 37 N° 1, febrero.
Irigaray, L. 2007. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Akal.
Lacan, J. 1984. *Libro III: Las psicosis* Barcelona, Paidós.
——. 1992. *Libro VII: La ética del Psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
Lesky, A. 1989. *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos.
Lloyd, M. 2007. *Judith Butler: From Norms to Politics (Key Contemporary Thinkers)*. Cambridge, Polity Press.
Loizidou, E. 2007. *Judith Butler: Ethics, Law Politics*. Abindgom, Routledge-Cavendish.
Kristeva, J. 1981. *Semiótica*, Tomo I y II. Madrid, Fundamentos.
Salih, S. 2002. *Judith Butler*. Londres, Routledge.
——. 2004. *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.
Sófocles. 1988. *Tragedias: Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*. Madrid, Gredos.
——. 1997. *Antígona*. Buenos Aires, EUdeBA.

Thiem, A. 2008. *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. Nueva York, Fordham University Press.
Wittig, M. 1981. "One Is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, vol. 1 Nº 2.
Žižek, S. 1992. *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and Out*. Nueva York, Routledge.

El grano de arena en el centro de la perla. Registros de la identificación y formación del sujeto en Judith Butler

Ariel Martínez

> Puesto que la identificación constituye la preservación psíquica del objeto, y este tipo de identificaciones acaban formando al yo, el objeto perdido continúa apareciéndosele y habitando a este como una de sus identificaciones constitutivas (. . .) el sujeto (. . .) no puede nunca producirse a sí mismo de manera autónoma. Desde el principio el yo es otro con respecto a sí mismo, lo que nos muestra la melancolía es que solo absorbiendo al otro para convertirlo en uno/a mismo/a puede uno/a convertirse en algo (. . .) El yo nace a condición de la huella del otro (. . .) aceptar esa huella implica embarcarse en un proceso de duelo que nunca puede ser completo, puesto que no podría producirse un corte definitivo sin una disolución del yo.
>
> Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*

La teoría psicoanalítica se muestra presente desde el inicio en el pensamiento de Judith Butler. Si bien en sus primeras publicaciones tal teoría es utilizada como marco referencial para pensar el sujeto desde diferentes ángulos, como el género, la sexualidad y el cuerpo, es en *Mecanismos psíquicos del poder*[1] donde la autora brinda mayores elementos, al menos en clave psicoanalítica, para articular una teoría sobre la formación del sujeto.

1 A no ser que se explicite lo contrario, todas las referencias y afirmaciones sobre Butler en este trabajo pertenecen y deben quedar circunscriptas a su libro: *The Psychic Life of Power* (Stanford, Stanford University Press, 1997).

Allí Butler plantea la subjetividad como el sitio donde se lleva a cabo la reiteración y, por tanto, la persistencia de las condiciones de poder. En este contexto, en donde el sujeto constituye una instancia material del poder, la autora afirma que una teoría de la constitución de la subjetividad no puede ser delineada al margen de una teoría del poder, y viceversa. *Mecanismos psíquicos del poder* ofrece, entonces, una teoría sobre la formación del sujeto elaborada a partir de los intentos de articular recursos conceptuales provenientes tanto del psicoanálisis como del pensamiento foucaultiano. El desafío de la autora, en este segmento de su obra, consiste en resolver teóricamente tal articulación.

Tal como sostendremos aquí, el mecanismo de la identificación, en sus diversas apropiaciones, es el principal recurso teórico del psicoanálisis al que la autora apela en reiteradas oportunidades. En el caso particular de *Mecanismos psíquicos del poder,* el concepto de identificación constituye un eslabón privilegiado, de manera explícita o subyacente, a la hora de explicar cuál es la forma psíquica que adopta el poder. De este modo, la identificación constituye la bisagra entre la teoría de la psique y la teoría del poder y, al mismo tiempo, emerge como *el* mecanismo psíquico del poder a partir del cual el sujeto se forma en la sumisión.

Como intentaremos argumentar, si bien Freud emerge como el principal referente explícito del campo del psicoanálisis que permite a Butler comenzar a entretejer su teoría de la formación del sujeto y, al mismo tiempo, analizar los mecanismos psíquicos implicados en la subordinación y subjetivación, sostenemos que la vía de acceso de Butler a la obra freudiana no es directa. La autora decodifica el texto freudiano a partir de lecturas posfreudianas. Solo secundariamente, Butler desemboca en la teoría de Freud para tomar referencias fragmentarias de su obra, cuya utilización devela, sin embargo, otras lecturas del psicoanálisis. Paradójicamente, el recurso a la obra del padre del psicoanálisis parece ser un modelo identificatorio ineludible para Butler.

La identificación en clave psicoanalítica

El concepto de identificación ocupa varios segmentos del pensamiento psicoanalítico en su versión freudiana. Es en *Psicología de las masas y análisis del yo* donde Freud ([1921] 1979) presentó un estudio específico sobre el tema. Sin embargo, la base metapsicológica de sus puntos de vista fueron definidos en *Introducción al narcisismo* ([1914] 1979). Luego, en *Duelo y melancolía* ([1917] 1979) Freud discutió ciertas modalidades normales y patológicas que ocurren cuando se pierde un objeto de amor. Finalmente, el autor resumió sus conclusiones en *El yo y el ello* ([1923] 1979) donde, también, intentó extender sus formulaciones.

En un sentido amplio, y tradicional, el concepto de identificación ha sido contrapuesto al de amor de objeto, incluso la identificación suele ser vista como un reemplazo de aquel. Sin embargo, como señala David Schecter (1968), existen múltiples significados y contextos de utilización para el término identificación. Freud lo ha utilizado para referirse a un mecanismo de defensa en la histeria, también como la fuente del sentimiento social y de la empatía, ya que constituye el camino a partir de cual se produce la sublimación y, tal vez el más importante, como un proceso central en la formación del *Yo* y del *Superyó*.

Una primera referencia freudiana del concepto de identificación puede hallarse en un fragmento de la correspondencia enviada a Fliess (Freud, [1897] 1982), refiriéndose a impulsos hostiles, incluso deseos de muerte dirigidos hacia los padres. Asimismo, Freud utiliza el término descriptivamente para dar cuenta de la capacidad de colocarse mentalmente en el lugar del otro. Posteriormente, en *La interpretación de los sueños* ([1899] 1979), Freud introduce algunas referencias adicionales en cuanto al funcionamiento de la identificación. A partir del ejemplo de una mujer que se ha puesto en el lugar de su amiga en un sueño, introduce el

concepto de identificación histérica. En este caso, la identificación refiere a una fuerza psíquica capaz de influir en el comportamiento, un modo de ampliar la propia experiencia a través de la internalización de la experiencia de otros.

El examen más en detalle que Freud presenta en *Duelo y melancolía* ([1915] 1979) muestra por primera vez la relación que existe entre identificación e investidura de objeto. Freud menciona que en la melancolía, con la pérdida de un objeto amado, este se sustituye por una identificación que se traduce en una alteración del yo. Freud reconstruye el proceso en los siguientes términos:

> Hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto (…). La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. (…) sirvió para establecer una relación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, puede ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación. (Freud, [1915] 1979: 246-247)

Freud dedica un apartado específico a la identificación en *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1979); allí es definida "…como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona" ([1921] 1979: 99). También la identificación aparece en lugar de la elección de objeto. En palabras del autor, "la identificación remplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación" (1921: 100). Unas páginas más adelante, "la identificación con el objeto resignado

o perdido, en sustitución de él, y la introyección de este objeto en el yo no constituye ninguna novedad para nosotros" ([1921] 1979: 102).

En un trabajo posterior, *El yo y el ello* ([1923] 1979), Freud afirma que la identificación es "…la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos" ([1923] 1979: 31). Allí se expone claramente el modo en que la constitución del yo hunde sus raíces en el proceso de identificación. Freud lo menciona explícitamente cuando declara que "el yo se forma en buena parte desde identificaciones que toman el relevo de investiduras del ello, resignadas" ([1923] 1979: 49). También: "el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto" ([1923] 1979: 31). Como queda claro, las identificaciones se configuran a partir de la pérdida, como fenómenos reactivos al trabajo del Ello.

Por otra parte, los avances posfreudianos sobre la identificación (Fliess y Wiggers, 1953; Reich, 1954; Jacobson, 1954, entre otros) han sido de especial relevancia en los aportes del feminismo psicoanalítico norteamericano, anclado en la teoría de las relaciones objetales. Tal como sus referencias explícitas dejan ver, Butler ha leído a Jessica Benjamin ([1988] 1996), y con ella a toda una tradición teórica que incluye a intelectuales tales como Robert Stoller (1964), Ralph Greenson (1954a, 1954b) y Nancy Chodorow (1978). Tales pensadores se caracterizan por tomar el concepto de identificación como articulador entre psicoanálisis y sociología, como un intento de dar respuesta desde variables psíquicas a problemáticas localizadas en el campo social.

Lecturas psicoanalíticas de Butler en torno a la formación del sujeto

Todas estas consideraciones están presentes en Butler (2001, 2002, 2007). Al menos desde un punto de vista psicoanalítico,

tres ideas constituyen los núcleos fundamentales de *Mecanismos psíquicos del poder*: en primer lugar, los vínculos apasionados en la infancia; luego, la regulación normativa de esos vínculos; finalmente, la formación melancólica del sujeto. La identificación, en sus diferentes aspectos, está presente en cada una de estas instancias.

Vínculos apasionados

Butler desarrolla la idea de que el infante humano se vincula apasionadamente con sus objetos tempranos de amor, quienes se tornan objeto de investidura libidinal del infante. Este vínculo en la dependencia es crucial para la supervivencia física y emocional. Debido al estado de prematuración humana, el infante humano no es capaz de cuidarse a sí mismo y esto lo enreda desde el inicio en vínculos de dependencia con otros. A criterio de Butler, este vínculo temprano del infante con sus otros significativos se encuentra estructurado, indefectiblemente, por relaciones de poder. En este sentido, el infante se encuentra capturado en una relación de dominación/sumisión. Butler argumenta, entonces, que los vínculos primarios participan en la formación del sujeto mediante relaciones de subordinación, por lo tanto, de sujeción. Para la autora, no hay sujeto antes de su sometimiento al poder.

Tal como afirma Butler, "…el poder que en un primer momento aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto" (Butler, 2001: 13). Posteriormente, la autora recurre a la melancolía, y su puesta en marcha mediante la identificación melancólica, para dar cuenta del modo en que esta produce topografías psíquicas. En esta línea de pensamiento, si las topografías psíquicas se conforman mediante la identificación que supone la melancolía, y si el poder "externo" se modela psíquicamente mediante la subordinación, entonces la identificación

es el mecanismo psíquico que produce al sujeto interiorizando el poder, anclando al sujeto en la subordinación.

Como ha señalado Freud, la identificación constituye al *yo*. En esta línea, Piera Aulagnier (2004a, 2004b) se ha referido a esto claramente en sus intentos por conceptualizar el proceso identificatorio. En palabras de Aulagnier:

> La particularidad del yo reside en que él haya sido ante todo efectivamente la idea, el nombre, el pensamiento hablado en el discurso de otro: sombra hablada proyectada por el portavoz sobre una psique que la ignora y que también ignora sus exigencias y su loco objetivo. Enunciados que vienen de otra parte y de los que la voz del niño se apropiara primeramente repitiéndolos. El yo comienza por catectizar los pensamientos identificantes por medio de los cuales el portavoz lo piensa y, gracias a ellos, le aporta su amor. Una vez efectuada esta catectización, el yo podrá ocupar el sitio de enunciante de esos mismos pensamientos, tras lo cual estos retornan a su propia escucha como un enunciado del que él es el agente… (Aulagnier, 2004b: 28).

El *yo* se constituye, entonces, cuando el trayecto identificatorio retorna y produce así una interiorización constitutiva.

Desde nuestro punto de vista, Butler (2001) sitúa en la identificación la capacidad de explicar a partir de un mecanismo de funcionamiento psíquico la figura del tropo y su relación con el sometimiento, pues la puesta en marcha de este mecanismo implica un trayecto tropológico: el sujeto emerge mediante una identificación constitutiva que marca un pliegue, el punto en que el poder se vuelve sobre *sí mismo*. La identificación, cuyo funcionamiento es tropológico, construye la esfera "interna", también la instancia encargada de autoinspección y autoregulación: el *superyó*.

Entonces, la identificación permite explicar el momento fundacional del sujeto mediante *la vuelta* que anuda psique

y poder. Butler, reconoce que su posición con respecto a los "orígenes" de la sujeción es vaga, "…la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto" (Butler, 2001: 13). Sin embargo, esta figura resulta valiosa, pues ingresar en el *dilema tropológico* y en la *paradoja del sometimiento* permite tener en cuenta que "no podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto. (…) Nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe" (Butler, 2001: 14).

Por otra parte, Freud conceptualiza la formación del yo como una *nueva operación psíquica* denominada *narcisismo primario*, momento en el cual la libido toma como objeto al propio yo –identificado con el objeto perdido y resignado. El componente libidinal presente en la relación con los destinos de la identificación sugiere una erótica que sostiene la constitución del *yo*. A esto, en última instancia, refiere Butler con *vínculos apasionados con el poder*. La identificación, y su dimensión libidinal, actúan como señuelo, como trampa que sostiene al sujeto apegado a la subordinación. En esta línea, Butler recurre a los primeros vínculos que el infante establece para explicar cómo "…la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve [al niño/a] vulnerable a la subordinación…" (Butler, 2001: 18).

Es posible detectar al menos dos líneas de pensamiento psicoanalítico que, aunque operan a modo de referentes implícitos, influyen claramente en la producción de Butler en este punto. Por un lado, el pensamiento de Piera Aulagnier centrado en el *yo* ofrece lazos de filiación teórica con la forma en que Butler plantea las convergencias entre subordinación y la formación del sujeto en el marco de una relación que asegura al adulto la imposición unilateral del poder. Piera Aulagnier se refiere al vínculo entre el infante y el adulto como *relaciones pasionales*. Tales relaciones

se caracterizan por ser asimétricas, es así que "…el primer objeto catectizado responde a una elección obligada; es un objeto no sustituible, un objeto que no puede faltar y que acapara (…) la totalidad de la libido (…). El objeto de la pasión es un objeto (…) necesario…" (Aulagnier, 2004b: 160-161). Es pasando por una relación pasional que el sujeto se constituye como tal.

Por otro lado, el psicoanálisis de las relaciones objetales, principalmente Nancy Chodorow (1978) y Jessica Benjamin (1996), han utilizado el concepto de identificación para explicar cómo relacionalmente, desde los vínculos preedípicos, las estructuras de poder se anclan en la temprana psique. Por tanto, tales lecturas efectuadas desde el feminismo psicoanalítico confluyen en esta línea butleriana, en la que la reproducción de la subordinación no va por la vía de las explicaciones que giran en torno al aprendizaje de los roles socialmente asignados, sino que buscan indagar los componentes eróticos, pasionales, que vinculan al sujeto con su propio sometimiento. En palabras de Benjamin:

> Es el profundo anclaje de esta estructura en la psique lo que da a la dominación su apariencia de inevitabilidad (…). Como teoría de los procesos mentales inconscientes, el psicoanálisis ofrece un punto de ingreso más promisorio para el análisis de esa estructura. Pero también, como hemos dicho del pensamiento de Freud, alberga las mejores racionalizaciones de la autoridad. El resultado es que en el psicoanálisis encontramos una ilustración de nuestro problema, tanto como una guía para abordarlo (Benjamin, 1996: 19).

Vínculos forcluidos

Si bien Butler sugiere que la sujeción al poder forma al sujeto, la discusión sobre los vínculos apasionados se traslada hacia la formación normativa de la identidad de género. La autora menciona que los vínculos con los objetos se encuentran

organizados por prohibiciones internalizadas. Butler toma el concepto de *forclusión*, entendido como un repudio radical, para exponer la forma que puede asumir un vínculo. La *forclusión* estructura, entonces, los vínculos primarios recortando algunos objetos como destinatarios posibles de la libido y repudiando, desde el inicio, otros objetos. *Forclusión* es la forma en que Butler explica cómo identificación y dirección del deseo son reguladas normativamente, por lo que este concepto es digerido por la autora bajo la forma de *ideal regulativo*, de acuerdo con el cual solo algunas formas de amor se tornan viables. Butler vincula tal ideal regulativo con la heterosexualidad, pues los vínculos forcluidos son los homosexuales –esto es las elecciones de objeto del mismo sexo.

En este contexto, la autora afirma que la prohibición fundacional que forma al sujeto no solo opera a modo de sanción social internalizada, sino que recae sobre los vínculos homosexuales, descentrando así del corazón de la trama edípica la idea psicoanalítica clásica referente a la vinculación necesaria entre prohibición y deseo –siempre heterosexual– edípico incestuoso –idea ya planteada por Gayle Rubin (1975). En este sentido, el deseo heterosexual se sostiene sobre las bases de un deseo homosexual forcluido. Por otra parte, Butler explica la forma en que esta prohibición fundacional impacta sobre la dirección de las identificaciones, pues sobre dicha prohibición se articula toda identidad heterosexual.

Desde esta perspectiva, el yo no se constituye unilateralmente mediante lo que podríamos denominar *identificación ciega*. Las identificaciones se encuentran gestionadas y reguladas socialmente. El pensamiento de Jessica Benjamin, al que Butler presta especial atención, permite vincular la dirección de las identificaciones con el deseo de reconocimiento. La idea de que nuestras identificaciones no son ajenas al deseo de reconocimiento complejiza el tema, pues permite pensar el modo en que los juegos de poder se apropian del

proceso identificatorio. La formación del sujeto queda localizada, nuevamente, en el campo político. Con el fin de evitar la abyección, el deseo de reconocimiento conduce a que los sujetos se sometan a los marcos normativos existentes. Sin embargo, el lado oscuro de la identificación queda expuesto cuando "al ser llamado/a por un nombre injurioso, recibo el ser social (…) ello me lleva a abrazar los términos que me injurian porque me constituyen socialmente" (Butler, 2001: 118).

Si tomamos esta dirección, podemos encontrar el reconocimiento bajo la forma de seres humanos no legítimos. Las identificaciones que nos constituyen se ordenan de manera ambivalente, suponen la obtención del valioso reconocimiento que torna inteligible al sujeto bajo el costo de, muchas veces, una abyección invivible, de la forclusión de nosotros mismos como posibilidad. De esta manera, la identificación permite que aquellos aspectos de la vida social y política –comúnmente ligados a lo "exterior"– operen, y constituyan, un espacio "interno". En este sentido, no somos los autores de las identificaciones que nos constituyen, sino que se encuentran gestionadas fuera de nosotros mismos, ordenadas a partir de las posibilidades ofrecidas socialmente.

Entonces, el mecanismo psíquico de la identificación, y su vinculación con la elección de objeto, no se encuentra desligado de las normas sociales imperantes. Es en este sentido que "la identidad sexual y la identidad de género funcionan como virtualmente normativas, regulativas y con fuertes consecuencias políticas, operando como un sistema de control y regulación de las subjetividades" (Femenías, 2003).

A criterio de Butler (2002), el fantasma normativo de una heterosexualidad obligatoria –que opera a través de la naturalización y la reificación de normas heterosexistas– captura a la identificación. Valiéndose de la categoría de *restricciones constitutivas*, reflexiona acerca de las formas en que la articulación de la identidad se lleva a cabo en virtud de demandas

simbólicas apremiantes. La autora explicita la emergencia de estas restricciones y demandas simbólicas en la teoría psicoanalítica. Desde su perspectiva, en la articulación entre *complejo de castración* y *complejo de Edipo* subyacen tanto una demanda simbólica como una amenaza de castigo, como las dos caras de una misma moneda, que determinan la constitución de una fuerza obligatoria que fija los límites del proceso identificatorio, y más allá del cual se ubican las posiciones rechazadas como abyectas.

A partir de esta perspectiva, el concepto de *identificación* es enmarcado en condiciones sociales más amplias que develan las condiciones en las que se asumen las posiciones subjetivas en el proceso de formación del sujeto. La asunción de las posiciones se encuentra regulada, entonces, por el temor al castigo. Desde allí, la identificación se dirige a referentes localizados dentro de la esfera simbólica, en relación con los esquemas normativos. Para Butler, identificarse implica imaginar la posibilidad de aproximarse a dichos esquemas, a través de los cuales la imposición heterosexista opera mediante la regulación de la identificación fantasmática (Butler, 2002).

En relación con esto, el mismo proceso de formación del sujeto opera sobre la "…producción simultánea de una esfera de seres abyectos…" (Butler, 2002: 19). Estos seres abyectos no alcanzan el estatuto de sujetos, pero no obstante son necesarios para formar "…el exterior constitutivo del campo de los sujetos" en cuestión (Butler, 2002: 19). Estos otros abyectos son relegados a una zona de inhabitabilidad: un espacio impensable que se constituye en un "…sitio temido de la identificación…" para el sujeto (Butler, 2002: 20).

Sujetos melancólicos

A partir de los aportes freudianos sobre la melancolía, Butler argumenta que la identidad heterosexual se organiza melancólicamente ya que su formación depende de la forclusión del vínculo homosexual. De este modo, la autora relaciona la

pérdida del objeto homosexual con la formación de la masculinidad y la feminidad. La pérdida no llorada produce la identidad heterosexual melancólica que es incapaz de resolver la pérdida que le ha dado origen. A causa de que la identidad heterosexual niega el vínculo homosexual, masculinidad y feminidad se forman a través de identificaciones que son dolorosamente negadas. Butler argumenta que los marcos culturales se ordenan a partir de una melancolía de género en la que masculinidad y feminidad emergen como huellas de un amor no llorado. Masculinidad y feminidad, en el interior de la matriz heterosexual, se refuerzan a partir de un repudio constante.

En esta línea, Butler retoma los desarrollos freudianos presentes en *El yo y el ello* ([1923] 1979), donde la melancolía configura un proceso que estructura el carácter del yo a partir de las cargas libidinales de objetos abandonados que, vía identificación, son internalizadas. El yo se constituye a partir de una sedimentación de los objetos amados y luego perdidos. Paradójicamente, la identificación que opera en la melancolía preserva fantasmáticamente el objeto perdido en la esfera psíquica. Dicha incorporación, entonces, se constituye en la condición previa que permite al yo desligarse del objeto perdido. En este sentido, siguiendo a Freud, el objeto perdido recae sobre el yo, en cada una de las pérdidas, a modo de una de sus identificaciones constitutivas.

Si el objeto es preservado en el yo, entonces la pérdida no es total. Tal como señala Tammy Clewell, la identificación mantiene la existencia de lo perdido en el espacio de la psique. A criterio de Clewell se trata de la "sustitución de una ausencia real por una presencia imaginaria" (Clewell, 2004: 44). A partir de aquí, Butler ubica el proceso de identificación como un articulador entre la norma social hegemónica y la formación de la subjetividad.

Butler (2001, 2002, 2007) permite pensar la formación melancólica del género. A su criterio, en el marco de las

culturas heterosexuales, el género y la melancolía producen anudamientos específicos, pues los dispositivos de control montados para mantener la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980) prohíben de entrada la elección de objeto del mismo sexo como posibilidad legítima. El vínculo homosexual recae indefectiblemente sobre el yo, vía identificación melancólica, habitándolo como una de sus identificaciones constitutivas. Es en este sentido que el vínculo resignado no es abolido, sino preservado en la psique a través de esta internalización, que paradójicamente forma parte del mecanismo de su rechazo (Butler, 2001). Es así que la particular dinámica de la melancolía niega y preserva, de manera simultánea, la homosexualidad en la producción del género dentro del marco heterosexual.

En esta dirección, Butler argumenta que la identidad de género es producto de la identificación melancólica, pues la identificación adviene en lugar de una relación con el objeto del mismo sexo, por lo tanto identificarse con uno de los géneros supone el funcionamiento melancólico que interioriza al objeto prohibido.

La idea de que la homosexualidad es incorporada y preservada por vía de la identificación melancólica, de tal forma que el vínculo homosexual no se pierde completamente, no es original de Butler. La vinculación entre identificación melancólica y homosexualidad se encuentra presente en los debates librados en torno a la sexualidad femenina en el interior del campo psicoanalítico. Indudablemente Butler se ha visto fuertemente influenciada por dos intelectuales que, nuevamente, no aparecen como referentes explícitos[2]. Por un lado, la autora rescata el clásico artículo de Ernest Jones (1967) escrito al calor de los principales debates sobre la feminidad librados en los años veinte, titulado "El desarrollo temprano de la sexualidad femenina". Por otro lado, es posible detectar la influencia de la producción

2 Agradecemos a Irene Meler (2012, comunicación personal) la detección de estos referentes ocultos.

de Joyce McDougall (1977), en su artículo "Sobre la homosexualidad femenina", aporte fundamental que contribuyó al resurgimiento de la polémica varias décadas despúes en Francia, corriente conocida como *Recherches Psycoanalytiques Nouvelles*. Ambas contribuciones vinculan la identificación melancólica con la homosexualidad, aunque desde una vertiente endogenista, con un fuerte tinte esencialista.

Como fuere, Butler incorpora la dimensión política en la formación del sujeto, pues localiza la identificación, en su vertiente melancólica, en la intersección de los arreglos de poder y la producción de la identidad heterosexual normativa. Al mismo tiempo, la autora enfatiza los costos psíquicos y sociales propios de la formación de tales identidades, puesto que los procesos que les han dado origen entrañan direcciones específicas que las identificaciones asumen en función de lo permitido y lo forcluido. En palabras de Jay (2007), en sintonía con Butler, feminidad y masculinidad son la vestimenta funeral que usamos en homenaje a nuestras posibilidades homoeróticas perdidas.

Dado que Butler no duda en afirmar que la identidad reproduce una topografía psíquica formada por el poder, su explicación apunta a exponer el modo en que el poder es internalizado en el momento de producción del sujeto. Nuevamente, el sujeto, tal como la entiende la autora, es en sí mismo un efecto del poder y de sus operaciones regulativas, normativas y disciplinarias. La identificación melancólica es subsidiaria, entonces, de la reproducción del poder. Actúa instalando la voz psíquica de una sentencia disciplinadora dirigida hacia, y vuelta contra, el sí mismo.

La formación especular del *yo*: las identificaciones en Lacan

Butler (2001, 2002) se muestra profundamente influenciada por el pensamiento de Lacan. Sus lecturas lacanianas,

le permiten articular ideas provenientes del psicoanálisis con el pensamiento de Foucault.

Las ideas en torno a la formación del sujeto que se desprenden del *Estadio del espejo*, tal como lo ha conceptualizado Lacan (1988), toman como punto de partida las primeras experiencias del niño, inmerso en sensaciones corporales caóticas que transcurren en la imposibilidad de distinguir interior/exterior, yo/otro. Es en relación con esta experiencia prelingüística e indiferenciada que Lacan intenta comprender la profunda relevancia del reconocimiento que el niño realiza de sí mismo en la imagen del espejo en tanto momento fundante de la subjetividad.

Butler captura en el pensamiento de Lacan una utilización del concepto de identificación en parte novedoso. La formulación lacaniana sobre la identificación depura, al menos en este punto, gran parte de elementos esencialistas presentes en la teoría freudiana de la formación del *yo*. Butler se aleja de toda concepción que inscribe la constitución del *yo* –por lo tanto, de la identidad– sobre la base de una esencia o fundamento universal, entonces la idea de que el *yo* se conforma a través de la identificación con la imagen efímera que refleja el espejo adviene como un recurso conceptual al que echar mano.

En este contexto conceptual, la imagen en el espejo ofrece un primer momento de reconocimiento, donde el sujeto se constituye en el giro delineado por el trayecto identificatorio que supone *verse a sí mismo viendo*. Al igual que las capas de nácar que comienzan a rodear el grano de arena instalado en el corazón o núcleo de la futura perla,[3] la imagen especular se cristaliza, vía identificación, en un punto fijo alrededor del cual, y en relación al que, comienza a construirse

3 La frase: "el grano de arena en el centro de la perla" pertenece a Freud. Aunque en su contexto de origen posee otro significado, se rescata la idea de una formación que se constituye como reacción ante un *cuerpo* extraño.

la identidad y a organizarse la experiencia. La imagen en el espejo configura, entonces, la base imaginaria –registro donde Lacan ubica las identificaciones– de coherencia y unidad que nuclea la identidad.

Al mismo tiempo, la imagen especular implica una inversión, propia del mecanismo de identificación, a la que Butler apela. El trayecto de la identificación toma como soporte a la imagen y localiza la existencia del sujeto allí donde no estaba. La relación interior/exterior se trastoca. La imagen ideal, nítida y clara, del espejo que es interiorizada vía identificación confiere realidad al yo y se instala como modelo de lo que es ser un yo. Lo que se constituye es un sentido del yo como una entidad, un núcleo irrenunciable independiente del campo de lo social.[4]

Identificarse, es tomar como propia la existencia localizada inicialmente en un espacio fuera de sí, nos entrampa en un intento constante por mantener de manera invariable la identidad y la sustancialidad del yo. El sujeto llega a tener conciencia de sí mismo configurando una identidad cuyos límites, contorneados en la imagen, no deben ser cruzados. Se trata de una verdad incuestionable del sí mismo que debe ser defendida ya que, en última instancia y desde el punto de vista del sujeto, lo que está en juego es la propia existencia. Tal como señala Michelle Renée Matisons (1998), Teresa Brennan –a partir de la lectura del estadio del espejo de Lacan– destaca que la experiencia ante el espejo instala una fantasía psíquica fundamental de autonomía, para lo cual en necesario separar y excluir a un otro. Brennan enfatiza que esta fantasía narcisista fundacional instala una distinción sujeto/objeto que nunca puede ser neutral ya que, tomando a Julia Kristeva, afirma que instalar al otro como objeto es un proceso que se sostiene sobre la abyección del "otro" (Tyler, 2009).

---

4 Para una perspectiva diferente sobre la constitución del sujeto que vincula represión primaria con la politización de las identificaciones véase Elliot (2005).

Sea como fuere, resulta claro que este momento fundacional del *yo*, signado por la identificación, es al mismo tiempo un momento de enajenación. Tanto el *yo* como su identidad son, entonces, espacios imaginarios que hacen posible la sujeción. Es en este sentido que, como ya se ha mencionado, en el pensamiento de Butler la identificación es el mecanismo psíquico del poder por excelencia. La identificación constituye la forma en que las restricciones políticas se registran psíquicamente (Butler, 2002)

Posteriormente, Lacan reformula sus ideas al respecto para agregar una variable no menor que Butler tiene en cuenta. El *yo* no está solo en el espejo. El recorrido identificatorio se dirige a la imagen como referente debido a que se encuentra presente la mirada y el reconocimiento de otro. La mirada y el deseo del Otro adquieren el poder para confirmar la inteligibilidad del sí mismo; como contrapartida, la mirada y el deseo del Otro también adquieren el poder de tornar abyecto al sí mismo. Como ya se ha señalado, Butler articula en este punto el mecanismo de la identificación con el campo social en donde la mirada del Otro también opera como un espejo –aunque esta vez en el registro simbólico– en el que el sujeto busca el espectro provisto de reconocimiento en donde dirigir sus identificaciones.

Entre Freud y Foucault: un espacio problemático

Al igual que en sus primeros libros, el psicoanálisis constituye una fuente teórica a la que Butler apela para construir diversas líneas argumentativas. El mecanismo de la identificación, y su comprensión en términos de proceso, permite a la autora hallar un punto de articulación posible entre la formación del sujeto y la visión foucaultiana del poder. Butler intenta situar su trabajo entre Freud y Foucault, así lo demuestra su preocupación por "…plantear el

análisis crítico del sometimiento psíquico en términos de los efectos reguladores y productivos del poder" (Butler 2001: 30).

Sin embargo, en todos los casos, la selección de conceptos psicoanalíticos siempre permanece enmarcada en la problemática foucaultiana de la producción histórica del sujeto, de la relación entre el poder y la formación de la subjetividad. Se trata, más bien, de una lectura foucaultiana del psicoanálisis. A pesar de que Butler inscribe su análisis sobre los *mecanismos psíquicos del poder* en la intersección del pensamiento foucaultiano y la teoría psicoanalítica, Foucault y Freud introducen problemas teóricos específicos a su análisis de la formación del sujeto, que la autora despliega –o no– en función de sus objetivos. El problema que intenta deslindar Butler es foucaultiano, no psicoanalítico. En última instancia, se trata de perseguir una teoría sobre las operaciones del poder, sobre la producción del sujeto en –y por– el poder.

En el contexto dado por la propuesta butleriana, el psicoanálisis se reduce a una teoría del sujeto complementaria. La teoría psicoanalítica –el concepto de identificación, entre otros– es utilizada por Butler para cubrir la brecha que, a criterio de la autora, existe en la producción de Foucault relacionada con la formación del sujeto. Butler no realiza una lectura psicoanalítica de la teoría foucaultiana que ponga en cuestión los supuestos –que la autora recorta como– nucleares de tal teoría. Esto se debe a que Butler otorga al psicoanálisis el lugar de prótesis ante una dimensión ausente en el trabajo de Foucault. La teoría psicoanalítica del sujeto es tomada como complemento.

Desde nuestro punto de vista, el énfasis que Butler otorga a la identificación –en detrimento de otros conceptos conexos y nodales del psicoanálisis– da cuenta del modo en que la autora adopta líneas fragmentarias de la teoría psicoanalítica que le resultan convenientes como complementos a la teoría foucaultiana del poder. Butler selecciona aportes de Freud y de Lacan y los traslada fuera del campo del

psicoanálisis, puesto que su búsqueda transcurre hacia una teoría política del sujeto.

Es en este sentido que Butler articula sus propias ideas sobre la formación del sujeto. Sin embargo, el modo en que Butler entiende al sujeto funciona como un límite en la selección de conceptos psicoanalíticos que ella misma realiza. En sus palabras:

> El sujeto, ese ser viable e inteligible, se produce siempre con un coste, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se instituyen los sujetos permanece inconsciente. La psique, por tanto, que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente. (Butler, 2001: 98)

Butler no es rigurosa con su lectura del psicoanálisis. La categoría de sujeto no circula en el pensamiento freudiano. El pensamiento de Lacan no opera a partir de la diferencia entre sujeto y psique. Para Butler el sujeto y la identidad son lo mismo. Esto explica que la autora eche mano de conceptos que Freud y Lacan utilizan para explicar la formación de la identidad. De este modo Butler deja de lado una amplia gama de conceptos que bien podrían contribuir a *desbordar los efectos encarceladores* que ella misma produce a partir de los conceptos que extrae del psicoanálisis.

La teoría de la formación del sujeto de Butler es una teoría de la formación de la identidad. Es por ello que la identificación resulta un concepto nodal. Aún más, como Butler se muestra claramente influenciada por las identificaciones que circulan en el estadio del espejo de Lacan, realiza desde allí su lectura freudiana en la búsqueda de líneas complementarias de Foucault. Esto le impide ofrecer una teoría de la agencia. Su elección del concepto de identificación, junto

al lugar que le otorga en su pensamiento, deja poco margen para teorizar la posibilidad de resistencia ante el poder.

Por otra parte, las identificaciones en Freud no solo constituyen al yo, sino que, a criterio de Freud, las identificaciones posibilitan al yo renunciar a la relación hostil con el otro durante el drama edípico, a través de su internalización bajo la forma de un ideal en el yo, como un *ideal del yo* o *superyó*. A través de la identificación se inaugura el permanente conflicto entre el yo y su instancia crítica. Butler sostiene que este giro desde el objeto (los otros) hacia el yo es precisamente lo que interioriza al yo, la melancolía produce una serie de tropos topográficos de la vida psíquica, donde se pone en juego tanto la conservación y la protección del objeto, como la lucha y la persecución contra el propio yo. Si bien la lectura de Butler señalando la forma en que la identificación con el objeto perdido inaugura una división entre la psique y el mundo "externo", también divide internamente al yo: la relación ambivalente con el objeto se internaliza como una división entre el yo y el ideal del yo.

Butler enfatiza lo que subyace a este ideal. La autora –en *Cuerpos que importan*– menciona que:

> (…) ciertas formas de renegación reaparecen como figuras externas y externalizadas de abyección que sufren repetidamente el repudio del sujeto. Precisamente lo que nos interesa aquí es ese repudio reiterado que le permite al sujeto instalar sus fronteras y construir su pretensión a la "integridad". Esta no es una identificación enterrada que fue abandonada en un pasado olvidado, sino que se trata de una identificación que debe derribarse y enterrarse una y otra vez, el repudio compulsivo mediante el cual el sujeto sostiene incesantemente sus contornos. (Butler, 2002: 171)

Si bien en este fragmento la autora remarca la dimensión política que ordena las identificaciones, sus buenas intenciones no alcanzan ante la contundencia de un mecanismo

psíquico que, tal como queda claro en Freud, funda estructuras psíquicas permanentes y estables, tales como el *yo* y el *superyó*.

Este análisis de la formación del yo –topografía donde se localiza la identidad– a través de la identificación plantea limitaciones teóricas insalvables ante las posibilidades de pensar la resistencia. La identificación, en sí misma, no alcanza para desestabilizar a las identidades. A pesar de su proyecto político, la captura lacaniana que Butler realiza del concepto no permite escapar de un pegoteo a los límites simbólicos establecidos que coagulan las formas con las que el sujeto piensa las posibilidades de *sí mismo*.

Como ya se ha señalado, las lecturas sobre la identificación en Freud a partir de la influencia del modo en que Lacan conceptualiza el surgimiento de la identidad, se presentan como un espacio potencial y fructífero al proyecto butleriano de articular poder y psique. Sin embargo, el recurso al psicoanálisis en general, y a la identificación en particular, no constituyen una contribución provechosa a la hora de pensar la posibilidad de transformación del sujeto. La identificación colapsa el espacio para la resistencia, inscribe el poder de manera masiva dentro del sujeto, entrampa el elemento "exterior" a sí a partir del cual se conforma el sujeto. Aun en este contexto conceptual, Butler no ofrece modos para pensar la posibilidad de que el sujeto no quede absolutamente cooptado por la influencia totalizante de las identificaciones, modos para pensar modalidades a partir de las cuales el sujeto oponga resistencia, incluso luche en contra de identificaciones constitutivas. En sentido estricto no es posible desestabilizar las identificaciones, es el campo de valencias simbólicas el que estabiliza las direcciones de la identificación. Desde nuestro punto de vista, Butler pone demasiadas expectativas en un mecanismo que genera un retorno a la lógica de la identidad que ella misma pretende atacar.

Paradójicamente, *Mecanismos psíquicos del poder* –obra en la que Butler incorpora gran cantidad de recursos psicoanalíticos para recortar su teoría de la formación del sujeto– no es un trabajo psicoanalítico.[5] No puede considerarse psicoanalítico porque la autora no tiene en cuenta la dimensión inconsciente del sujeto en la articulación que se propone con Foucault, dimensión en la cual, según ella misma reconoce en la cita antes mencionada, podemos pensar la posibilidad de agencia. Es claro que enfatiza las estructuras formadas vía identificación –*yo* y *superyó*– pero no menciona la tercera instancia psíquica: el *Ello*, ligada a lo inconsciente que escapa de la puesta en forma que impone la identificación. Butler enfatiza el origen del yo, es aquí donde se recorta claramente la influencia del estadio del espejo de Lacan. No incluir los aspectos inconscientes, tanto de la teoría lacaniana como freudiana, no deja espacio al *yo* para la resistencia. El sujeto no es otra cosa que un jinete impotente e indefenso a caballo de la identificación. Si en los primeros tramos de su obra Butler (2002, 2007) localizó en la identificación una lógica diferente a la de la identidad, en *Mecanismos psíquicos del poder* tales planteos pierden potencia explicativa. El propio mecanismo de identificación, a esta altura, produce una vuelta sobre sí mismo y queda sujeto al poder.

Fuera de sí: más allá de la identificación

Si tomamos otros segmentos del pensamiento de Butler, es posible detectar, sin embargo, líneas de fuga al carácter encriptado que asume la identificación en *Los mecanismos psíquicos del poder* a partir de la modelización lacaniana que la autora realiza de tal mecanismo. En *Cuerpos que importan,* a partir de referencias a Lacan, Butler menciona que

5 Para un análisis detenido que permite ver hasta qué punto el eje del pensamiento foucaultiano comanda la línea de las argumentaciones de Butler véase Kirby (2011).

> Estrictamente hablando, no puede decirse pues que el yo se identifique con un objeto exterior a él; antes bien, el "exterior" del yo se demarca ambiguamente por primera vez a través de una identificación con una *imago*, que es en sí misma una relación, o en realidad se establece en y como lo imaginario una frontera espacial que negocia lo "exterior" y lo "interior". (Butler, 2002: 119)

En este caso la identificación permanece ligada al continuo establecimiento de una frontera vacilante e imaginaria.

Por otra parte, en *Deshacer el género*, Butler enfatiza que "los términos que componen el propio género se hallan, desde el principio, fuera de uno mismo, más allá de uno mismo, en una socialidad que no tiene un solo autor" (Butler, 2006a: 13-14). En esta línea, la autora retoma la noción de sujetos ex-staticos entendida como *estar fuera de uno mismo*. En uno de los ensayos que integran tal libro, titulado "El anhelo de reconocimiento", Butler toma como eje algunas de las ideas de Jessica Benjamin –es decir del psicoanálisis de *las relaciones de objeto*, con lo que, nuevamente, echa mano a la identificación. Teniendo en cuenta esto, desde una lectura apresurada, el ensayo puede sugerir un intento de Butler por retomar de manera subterránea su propósito en *Mecanismos psíquicos del poder*. Butler enfatiza que el sujeto está inevitablemente ligado a los términos que articulan el campo social, lo cual, en primera instancia, parece estar en la base de una posible relación entre el carácter ex-stático del sujeto y el mecanismo de la identificación –donde la identificación adviene para explicar, en términos psicoanalíticos, la formación ex-stática del sujeto como una psique que ha sido constituida por normas sociales preexistentes y localizadas "fuera" del sujeto.

Sin embargo, Butler es clara cuando menciona que la propuesta de Benjamin, centrada en la posibilidad de pensar las identificaciones preedípicas en términos sobreinclusivos

(Benjamin, 1997), rechaza la noción de un yo ex-státicamente involucrado en el otro. En palabras de Butler: "Para ser uno mismo se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más 'retornará' a ser lo que era. (…) ser un yo es estar a cierta distancia de lo que uno es (…) estar siempre siendo arrojado fuera de uno mismo, como Otro de uno mismo" (Butler, 2006a: 211-212). El carácter ex-stático del sujeto no parece, entonces, estar en sintonía con la identificación. Al contrario del carácter ex-stático, la identificación arroja como consecuencia teórica inexorable la instalación de un núcleo sin el cual no es posible pensar al sujeto. La identificación marca una dinámica inversa al *ser arrojado fuera de uno mismo*, pues las identificaciones toman aspectos de los objetos y a partir de allí modifican al yo. Tal modificación opera por añadidura. Se trata de sedimentaciones –como dice Freud–, capas que se añaden en torno a un núcleo. Aunque Lacan deja en claro que se trata de un aspecto imaginario, con realidad de ficción, opera como una reificación teórica potente a la hora de pensar la articulación del Sujeto. En este sentido, la identificación no arroja al sujeto fuera de sí, por el contrario arrastra al otro hacia sí. Butler menciona:

> (…) el yo que estoy perfilando aquí está más allá de sí mismo desde el inicio y está definido por su ex-stasis ontológico, esta relación fundamental con el Otro en la cual se encuentra a sí mismo ambiguamente instalado fuera de sí mismo. Sugiero que este modelo es una manera de cuestionar cualquier afirmación relacionada con la autosuficiencia del sujeto y con el carácter incorporativo de toda identificación. (Butler, 2006a: 214)

Butler refiere a que este carácter ex-stático del yo se vincula con una "noción del yo que invariablemente se pierde a sí mismo en el otro que procura la existencia del yo" (Butler,

2006a: 213). Esta perspectiva no va por la misma vía que los vínculos apasionados, antes planteados, relativos a los procesos de identificación. A esta altura de su obra –en *Deshacer el género*–, cuando su pensamiento ha asumido cierto giro (Femenías, 2012), ya no es la identificación lo que le permite a Butler pensar la formación del sujeto. A partir del 11 de septiembre de 2001 el problema gira en torno a la pérdida y la vulnerabilidad al momento de pensar la posibilidad de lazos interpersonales en la conformación de una comunidad política (Butler, 2006b, 2009).

Tal vez lo que opera como obstáculo en el pensamiento de Butler sean sus propios vínculos apasionados con los padres del psicoanálisis. Aun así, como se ha señalado, su obra reúne tal complejidad como para hallar líneas argumentativas que permiten entretejer nuevos imaginarios posibles más allá de la captura identificatoria del sujeto en, y por, la norma. Es la noción de sujetos ex-státicos que Butler toma del campo de la filosofía, y no el mecanismo de la identificación proveniente del psicoanálisis, la que permite, finalmente, pensar la posibilidad de una transformación subjetiva acorde con la propuesta política que sostiene sus conceptualizaciones… y así desembarazarnos, de una vez por todas, del grano de arena en el centro de la perla.

Bibliografía

Aulagnier, P. [1975] 2004a. *La violencia de la interpretación*. Fischman, V. (trad.). Buenos Aires, Amorrortu.

——. [1979] 2004b. *Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión*. Manzi, Í. (trad.). Buenos Aires, Paidós.

Benjamin, J. [1988] 1996. *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Piatigorsky, J. (trad.). Buenos Aires, Paidós.

——. [1995] 1997. *Sujetos iguales, Objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Piatigorsky, J. (trad.). Buenos Aires, Paidós.

Butler, J. [1997] 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Cruz, J. (trad.). Madrid, Catedra.
——. [1993] 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los cuerpos materiales y discursivos del "sexo"*. Bixio, A. (trad.). Buenos Aires, Paidós.
——. [2004] 2006a. *Deshacer el género*. Soley-Beltrán, P. (trad.). Barcelona, Paidós.
——. [2004] 2006b. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Rodríguez, F. (trad.). Buenos Aires, Paidós.
——. [1990] (2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Muñoz, M. A. (trad.). Barcelona, Paidós.
——. 2009. "El transgénero y la actitud de la revuelta", *Revista de psicoanálisis*, LXVI(3), pp. 731-748.
Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, University of California Press.
Clewell, T. 2004. "Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *52(1),* pp. 43-67.
Elliot, A. 2005. "The Constitution of the Subject: Primary Repression after Kristeva and Laplanche", *European Journal of Social Theory 8(1),* pp. 25-42.
Femenias, M. L. 2003. *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos.
——. 2012. *Sobre sujeto y género. (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario, Prohistoria Ediciones.
Fliess, R. y Wiggers, H. 1953. "Problems of identification", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *1(3),* pp. 538-549.
Freud, S. [1900] 1979. "La interpretación de los sueños", en *Obras Completas*, Tomo IV. Buenos Aires, Amorrortu.
——. [1914] 1979. "Introducción del narcisismo", en *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires, Amorrortu.
——. [1917] 1979. "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
——. [1921] 1979. "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu.
——. [1923] 1979. "El yo y el ello", en *Obras Completas*, Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu.
——. [1923] 1982. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess", en *Obras Completas*, Tomo I. Buenos Aires, Amorrortu.
Greenson, R. 1954a. "Problems of identification", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *2(2),* pp. 197-199.

——. 1954b. "The struggle against identification", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *2(2)*, pp. 200-217.
Jacobson, E. 1954. "Contribution to the metapsychology of psychotic identifications", *Journal of the American Psychoanalytic Association, 2(2),* pp. 239-259.
Jay, M. 2007. "Individual Differences in Melancholy Gender Among Women: Does Ambivalence Matter?", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *55(4),* pp. 1279-1320.
Jones, E. [1927] 1966. "El desarrollo temprano de la sexualidad femenina". *Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Watson, N (trad.). Buenos Aires, HORME, pp. 25-47.
Kirby, V. 2011. *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
Lacan, J. [1966] 1988. "El *estadio del espejo* como formador de la función del yo [*Je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos I*. Segovia, T. (trad.). Buenos Aires, Siglo XXI.
McDougall, J. [1964] 1977. "Sobre la homosexualidad femenina", *e*n Chasseguet-Smirgel, J. (comp.). *La sexualidad femenina,* Jiménez Martín, E. (trad.). Barcelona, Laia.
Matisons, M. R. 1998. "The New Feminist Philosophy of the Body: Haraway, Butler and Brennan", *European Journal of Women's Studies*, *5 (9),* pp. 9-34.
Reich, A. 1954. "Early identifications as archaic elements in the superego", *Journal of the American Psychoanalytic Association, 2(2),* pp. 218-238.
Rich, A. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, *4(5),* pp. 631-660.
Rubin, G. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", enReiter, R. R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review Press.
Schecter, D. 1968. "Identification and individuation", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *16(1)*, pp. 48-80.
Stoller, R. 1968. *Sex and Gender*. Nueva York, Science House.
Tyler, I. 2009. "Against abjection", *Feminist Theory*, *10(1),* pp. 77-98.

Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault

Virginia Cano

> En este punto es preciso plantear al menos dos cuestiones. La primera se relaciona con nuestra fundamental dependencia del otro: el hecho de que no podemos existir sin interpelar al otro y sin ser interpelados por él, por más que lo deseemos, resulta imposible evadir nuestra fundamental sociabilidad. (Pueden observar que recurro aquí al plural *nosotros* –incluso cuando Cavarero nos previene contra él– precisamente porque no estoy convencida de que debamos abandonarlo.) La segunda cuestión limita la primera. No importa cuánto deseemos y necesitemos cada uno el reconocimiento, no somos por ello iguales al otro y no todo vale de la misma manera como reconocimiento.
>
> Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*

¿Cómo liberar el paréntesis butleriano? ¿Es acaso útil recuperar la pregunta por el "nosotros" en las coordenadas de nuestra fundamental dependencia del otro, de nuestra sociabilidad? El objetivo de este escrito será, justamente, abrir el horizonte de interrogación por la primera persona del plural, por el nosotr@s que está puesto en duda –y en cuestión– en el paréntesis que da inicio a estas reflexiones. De allí que quisiera recuperar el diálogo polémico entre Foucault, Cavarero y Butler, para problematizar el valor de la crítica, *ie*. de ese ejercicio que no solo nos interpela a cada uno de nosotros sino que también interroga por la verdad de un nosotr@s, por el coraje de una narración que excede al yo, sin subsumirlo por eso a la homogeneización del "todos".[1]

1 Opta por la inscripción de un nosotros situado, y por tanto parcial. De allí la grafía: "nosotr@s" que porta la huellas de la primera persona del plural femenino (y feminista), sujeto de enunciación siempre marcado (y en continua recreación). El "nosotr@s" mienta la posibilidad de pensar una autonarración colectiva,

Recuperemos, entonces, la duda butleriana frente al abandono de un nosotros que parece peligroso. Dudemos y preguntemos por las fronteras y los cruces del yo y el nosotr@s: ¿Contra qué nos previene Cavarero? ¿Cuál es el valor de la reticencia butleriana a abandonar el "nosotros" como un sujeto posible de enunciación y responsabilidad ético-política? ¿Es posible dar cuenta de nosotros mismos sin traspasar las fronteras del yo singular? Más aún, ¿es posible dar cuenta de mí misma sin dar cuenta de los otros, e incluso de un "nosotros" que hace extasiar a la primera persona en la modalidad del plural? ¿Qué hacemos cuando damos cuenta de nosotr@s mism@as o cuando nos autocriticamos? ¿Acaso este ejercicio de autonarración no es siempre un acto reflexivo y extático a la vez?

Antes de intentar enfrentar estas preguntas, quisiéramos hacer un breve repaso sobre algunos de los hilos que anudan la sospecha butleriana. Para ello, nos remitimos fundamentalmente a la lectura foucaultiana de la crítica ilustrada, así como a la apropiación deconstructiva que realiza la filósofa norteamericana de estas tesis. Comencemos, entonces, por recuperar algunas de las notas del tratamiento foucaultiano de la *Aufklärung* y el *éthos* crítico.

Torsiones foucaultianas: crítica y coraje en Kant

La ilustración es la liberación del hombre de la minoría de edad, de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y

que produce (y es producto de) un sujeto y una enunciación comunitaria, alejada por tanto de la primera persona del singular así como del pretendidamente neutro, universal y homogeneizante "todos".

ánimo para servirse de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere Aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! Esta es la divisa de la ilustración.

Kant, "¿Qué es la ilustración?"

Foucault rastreará uno de los hilos de genealogía crítica en el ligado ilustrado, y más específicamente en el pensamiento kantiano. Será justamente el texto kantiano "¿Qué es la ilustración?" el que le permitirá al francés ejecutar dos torsiones en la filosofía del königsberguense para recuperar algo del legado de la Ilustración: la puesta en el centro de la crítica. A continuación, desarrollaremos estas dos intervenciones foucaultianas. La primera, refiere a lo que podríamos llamar la lectura bifronte de Kant. Y la segunda, se centra en la "inversión axiológica" de la crítica kantiana.

Una primera torsión. La lectura bifronte de Kant. En tanto fiel representante de la Ilustración –y la filosofía moderna–, Kant ha sido un defensor de los poderes de la razón, así como de la capacidad de la misma para instituirse sus propios límites. En este sentido, el valor de la razón radica en el desarrollo de lo que Foucault denomina una "Analítica de la verdad". La misma se aboca a "(…) la cuestión de las condiciones en las cuales un conocimiento verdadero es posible" (Foucault, 1996b: 82). En esta línea, puede leerse (entre otros escritos) la primera gran obra kantiana, *La crítica de la razón pura*, dedicada a descubrir no solo los conocimientos *a priori* de la razón, *ie*, los conocimientos necesariamente verdaderos, sino también los límites infranqueables de la misma (a los que Kant denomina, los límites de nuestro conocimiento objetivo).[2]

2 Según Kant en la *Crítica de la razón pura* es posible reducir el interés de la razón (tanto práctico como teórico a tres preguntas: "1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer? y 3) ¿Qué puedo esperar?"

Ocurre, sin embargo, que el valor de la razón que Kant mentase como lema de la Ilustración, no solo interroga por las condiciones y límites del conocimiento verdadero y necesario, sino que también se aboca a lo que Foucault denomina una "ontología de nosotros mismos". Es decir, una ontología de la actualidad cuya pregunta no interroga por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo en general, sino por las condiciones de posibilidad de nuestras experiencias presentes, vale decir, por el valor distintivo de nuestra actualidad. "*Sapere Aude*", exclama Kant. Y este coraje remite a una actitud, a una "manera de pensar y de sentir", dirá Foucault, que interroga por el propio presente.[3] En esta "segunda audición crítica" que plantea la pregunta por la actualidad de lo que hemos llegado a ser, también se pone en juego el coraje de nuestra razón.

Entre la analítica de la verdad y la ontología del presente, no solo pivotea la crítica kantiana, sino que también se dirime un modo de entender la labor del pensar, de la razón y de la filosofía, así como la de pensarnos a nosotros mismos, de narrarnos de manera crítica y valerosa:

(Kant, 2009: 820. *KrV*: A805/B833). Tanto en este texto como en sus dos críticas posteriores, por mencionar solo aquellos textos que integran su canónica trilogía, se abocará a establecer un límite racional y *a priori* para nuestro conocer, nuestro hacer y nuestro esperar. En ese sentido, y como lo señala Heidegger en su análisis de las preguntas kantianas, "la razón humana [desde la perspectiva de Kant] no solamente acusa su finitud en estas preguntas, sino que su interés íntimo tiende hacia la finitud. Lejos de empeñarse en eliminar aquel poder, deber y permitir, es decir, en eliminar la finitud, se empeña en asegurar esta finitud para mantenerse en ella" (Heidegger, 1996: 183). Esta finitud y los límites que la razón encuentra se persiguen para ser determinados y venerados, *ie*. para no traspasar o franquear nuestras limitaciones. Tanto el filósofo de *Ser y Tiempo* como Foucault señalan el carácter de limitación que supone la apuesta kantiana. Pero el punto sobre el que enfatiza el francés, y sobre el que volveremos, atiende al modo de vincularse con estas limitaciones de nuestro saber, nuestro hacer y nuestro pensar.

3 Foucault recupera en sus dos versiones de "¿Qué es la ilustración?", de 1983 y 1984, el texto homónimo de Kant para desarrollar lo que considera el *éthos* o actitud de la modernidad. En la primera versión de este texto, sostiene que dicha disposición supone la posibilidad de inquirir sobre las siguientes preguntas: "¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esa actualidad? ¿Y qué hago yo cuando hablo de esa actualidad?" (Foucault, 1996b: 71).

> Me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es esta [y como veremos, no solo será una decisión filosófica, sino también una decisión ético-política]: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosófica analítica de la verdad en general, o bien se puede **optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad** (…) (Foucault, 1996b: 82. La negrita es nuestra)

El coraje de nuestra razón, nuestro valor, nos sugiere Foucault, radica en la posibilidad de plantearnos la pregunta por nuestra actualidad para desarrollar una "ontología de nosotros mismos", es decir, un *lógos* o discurso sobre lo que hemos llegado a ser. ¿Pero qué es esta ontología de la actualidad? ¿En qué medida este discurso es un modo del pensamiento crítico? Y, todavía más, ¿para qué aún la crítica?

Segunda Torsión. La inversión axiológica de la crítica kantiana. Para especificar las preguntas recién planteadas, nos detenemos en la segunda audición crítica que Foucault asume como parte de su legado y herencia crítico-ilustrada. Especificar una ontología del presente comporta la tarea de criticar las coordenadas de inteligibilidad de nuestra actualidad y de nosotros mismos, explica el filósofo. En este sentido, y al igual que la propuesta de Kant, el pensamiento crítico debe entenderse como un pensamiento de los límites. Es decir, como el análisis y especificación de las categorías, los principios de inteligibilidad, conceptos, perspectivas y ficciones, que constituyen nuestro mundo de experiencias posibles, para expresarlo de manera kantiana.

Son los límites de nuestra experiencia, de nuestras normas y principios de inteligibilidad los que nos hacen ser lo que somos, y –también– lo que no somos, lo que no podemos pensar, lo que no podemos hacer y lo que no podemos esperar. Estas matrices

de inteligibilidad no solo constituyen los objetos (y sujetos) de nuestra experiencia posible, sino que también determinan qué ha ingresado, y qué no, al horizonte de lo humano, *ie*, de lo vivible y lo legible.[4] En este sentido, la propuesta foucaultiana es contundente: si deseamos recuperar el legado crítico ilustrado, es preciso deshacernos del "chantaje de la *Aüfklarung*" según el cual es necesario estar a favor o en contra de la Ilustración. De allí que la recuperación de su herencia no suponga el sostenimiento de un conjunto de contenidos conceptuales sino, dirá Foucault, la posibilidad de revivir su *éthos* distintivo: el modo de cuestionar e inquirir los límites de nuestro conocer, de nuestro hacer y de nuestro esperar. Y también, como bien reza la cuarta pregunta kantiana, el modo de ser que se interroga por nuestra humanidad.[5]

Dislocada la crítica del terreno de la analítica de la verdad, la misma se traduce en una ontología genealógica de nosotros mismos, *ie*, en un desarrollo de los límites históricamente contingentes que constituyen nuestro horizonte de lo posible. Así, en tanto *éthos*, es decir, como un modo de ser o disposición que implica una práctica de sí, la crítica se presenta como el ejercicio de inquirir sobre nuestros límites y nuestras posibilidades.[6] En la medida en que es entendida

4 *Cfr.* Butler, *Undoing Gender* (especialmente: "Introduction: Acting in Concert"). Allí la norteamericana explicita el modo en que los términos de la inteligibilidad de lo humano son, a su vez, aquellos que determinan qué vidas no contarán como tales o serán percibidas como "menos humanas". Como explica Femenías, "en la medida en que un sujeto cumpla con las nomas hegemónicas, sus acciones serán reconocidas como inteligibles. Si, por el contrario, las palabras y las acciones son ininteligibles, no se accede a la calificación de sujeto, y de humanización. Ser descalificado, ser un 'abyecto', significa no existir, ser ignorado, minimizado, no porque se es en sí mismo ininteligible sino, precisamente, porque se lo define como ininteligible, impensable o temible" (Femenías: 2011: 139).

5 Kant agregará una cuarta pregunta, a las que –afirma– "las tres primeras cuestiones se refieren", y esta no es otra que la pregunta por el hombre: "4) ¿Qué es el hombre?". *Cfr.* Kant, 2000: 92.

6 Cabe señalar que este modo de comprender la Ilustración como un *éthos* vincula la interpretación foucaultiana de Kant con sus lecturas de la virtud griega. En ese sentido, y recuperando las notas distintivas que el gran teórico de la virtud le diera a la *héxis* moral, cabe señalar que al igual que la virtud aristotélica, el *éthos* crítico supone un ejercicio por parte del agente moral, un entrenamiento que sedimenta un modo de ser y de habitar el mundo, y que se constituye a través de nuestras acciones

como un modo de situarse en la propia actualidad, como un ejercicio problemático de nuestros límites, la crítica podrá desarrollarse en el modo de "una prueba histórico-práctica" de los límites que podemos franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres. Así, Foucault opera una segunda torsión en el pensamiento kantiano. Si para el königsbergüense la libertad se juega en la posibilidad de venerar los límites de nuestra racionalidad teórica y someternos al mandato absoluto de la razón pura práctica, para el filósofo francés el *éthos* crítico, en tanto ilumina la posibilidad de franquear nuestros límites (ahora entendidos de manera situada e históricamente contingentes) puede constituirse en "(…) el arte de no ser gobernado, o, mejor aún, el arte de no ser gobernado de este modo, a este precio" (Foucault, 1990b: 38).[7] Solo así, y aquí nos encontramos con la intervención que tuerce el espíritu o disposición kantiana, el *éthos* crítico puede devenir "una experiencia del franqueamiento posible",[8] una "actitud límite".

> Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer [como lo hiciera Kant en su *Crítica de la razón práctica* y

reflexivas. *Cfr.* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L II y III, entre otros textos. Para un desarrollo de la interpretación foucaultiana de la virtud griega, ver: *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* (especialmente: Cap. 1: "La problematización moral de los placeres"). En este mismo libro, en su "Introducción", el francés desarrolla la noción de "práctica de sí" en la que el sujeto realiza un ejercicio consigo mismo que lo transforma y constituye a la vez, vinculándolo con la idea de "un trabajo crítico del pensamiento consigo mismo".

7 La traducción es nuestra. De ahora en adelante: TN.

8 Quizás sea útil recordar la respuesta que Kant propusiera a la segunda pregunta que interroga por el "deber-hacer" y por los límites del mismo. Tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la respuesta es clara: se debe obrar de tal modo que no quebrante o transgreda el Imperativo categórico, es decir, la ley práctica objetiva que –en tanto tal– es universal y ahistórica. Vemos, nuevamente, el modo de vinculación que el filósofo propone. Hay que determinar los límites de nuestra razón, en este caso de nuestra razón práctica, para no traspasar lo que la misma fija, *ie*, para fijar y venerar los límites del hacer. *Cfr.* Kant, 2005 y Kant, 1998.

> su *Crítica de la razón pura*, respectivamente]: sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos hacemos o pensamos. (Foucault, 1996a: 105)

La crítica se erige en *virtus*, en la *héxis* o el modo de ser que despliega constantemente en el ejercicio de cuestionar los límites de nuestros pensamientos, de nuestras creencias, conceptos y principios de inteligibilidad.[9] ¿Cuáles son los límites de la inteligibilidad de nuestra cultura? ¿Qué discursos legitiman y organizan nuestra realidad? ¿Cuáles son las ideas y conceptos que nos tornan posibles, a la vez que excluyen otros modos de ser y de existir? ¿Bajo qué luz me veo a mí misma? y, ¿cuáles son las oscuridades que ni alcanzo a divisar? ¿Cómo he llegado a ser aquella que soy? ¿Bajo qué reglas? ¿De qué modo? ¿A costas de qué y de quiénes?

La crítica es, en tanto virtud o modo de ser, un ejercicio cuestionador que el sujeto puede hacer consigo mismo. Un arte de sí, afirma Foucault. Un modo de recrearnos a nosotros mismos, de ejercer, con el pensamiento, nuestra libertad, aquella que se nos juega cuando intervenimos en los juegos de verdad, cuando alumbramos sus límites y cegueras, sus vacíos y sus silencios. Alumbrar estos límites no será, como lo fuese en Kant, ocasión de veneración sino, por el contrario, posibilidad de franqueamiento, liberación de saberes sometidos y riesgo de dislocación. La crítica entendida como un ejercicio de cuestionamiento de nuestras limitaciones históricas y situacionales, de sus saberes y

---

9 Esta virtud adquirida y realizada en el modo de ser es lo que la conecta con nuestra libertad. Como leemos en "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", Foucault afirma que para los griegos, "El *éthos* era el comportamiento y el modo de conducirse. Era el modo de ser del sujeto y una cierta forma de mostrarse a los otros." (Foucault, 2009: 150). De modo que nuestra libertad se pone en juego en el ejercicio ascético de nuestra capacidad crítica. Sobre esta doble genealogía greco-kantiano se explaya Butler en "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". Para un desarrollo más extenso de las tecnologías del yo y la perspectiva ética ver: *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí,* y *La hermenéutica del sujeto*, entre otros.

de sus creencias, es una práctica riesgosa. Como ontología del presente, o genealogía de nosotros mismos, implica la constante puesta en cuestión del sujeto por sí mismo, la puesta en jaque de lo que constituye nuestra realidad y nuestros modos de vida.

Intervenciones butlerianas: una lectura generizada de Foucault

Luego de especificar la lectura de la crítica genealógica de Foucault, quisiéramos recuperar lo que proponemos denominar las dos "intervenciones butlerianas". En primer lugar, aquella que refiere a la "generización" de la crítica foucaultiana. Las tesis del género como performatividad pueden ser entendidas en el marco de una ontología de los géneros del presente (y del porvenir, cabe agregar). Y en segundo lugar, está la intervención "declinante", podríamos decir. Aquella que refiere a la necesidad de preguntar por la declinación del sujeto de la crítica, es decir, por la persona, no solo "generizada" sino también "numerada" de la crítica. Comencemos por la primera operación butleriana de las tesis foucaultianas en torno a la ontología del presente y la necesidad de inquirir críticamente sobre los límites de nuestra actualidad.

Primera intervención butleriana. "Generizando" la crítica genealógica de las ontologías. A juicio de Butler, preguntarse por los principios de inteligibilidad sexo-generizados equivale a inquirir por los límites de nuestro actual campo ontológico, *ie*, por aquello que Foucault denominase la ontología de nosotros mismos. Como sostendrá en *El género en disputa*, así como en *Deshacer el género*, nuestra inteligibilidad en tanto humanos está atravesada por la grilla del género y la sexualidad. De allí que la norteamericana afirmará en el "Prólogo" de 1999 a *Gender Trouble,* nueve años después de la publicación de su primer texto de alto impacto, que:

> Lo que continúa preocupándome con mayor intensidad son los siguientes tipos de preguntas: ¿qué constituye una vida inteligible y qué no, y de qué modo las suposiciones acerca del género normativo y la sexualidad deciden por anticipado qué calificará como lo "humano" (*the "human"*) y lo "vivible" (*the "livable"*)? En otras palabras: ¿cómo actúan las suposiciones normativas del género para delimitar el campo mismo de la descripción que tenemos de lo humano? ¿Con qué medios advertimos este poder demarcador, y con qué medios lo transformamos? (Butler, 2006: xxiii. TN).

Recuperando la práctica cuestionadora kantiano-foucaultiana, Butler interroga los límites de nuestra actualidad, de lo que somos en tanto humanos, en tanto "más o menos humanos". ¿Qué vuelve inteligibles y humanas nuestras vidas? ¿Qué hace que nuestras corporalidades ingresen a la esfera de los cuerpos percibidos y reconocidos como humanos? ¿En qué medida el género y la sexualidad forman parte de estos principios de inteligibilidad? ¿Existe un hombre sin género? ¿Y sin sexo? ¿Es eso siquiera posible en nuestra actualidad? Estas son algunas de las preguntas que a juicio de la norteamericana interrogan por las condiciones de la inteligibilidad social y cultural de nuestra contemporaneidad y las que señalan un horizonte posible para desarrollar una ontología de la actualidad. Actualidad que, parece decirnos Butler, abre su espectro ontológico con tonalidades del sexo y el género.

El problema es que no todxs somxs acogidxs en la casa del ser (humano), para decirlo con tono derrideano-heideggeriano. Determinadas encarnaciones del género y la sexualidad darán en la talla de las condiciones (restrictivas) sociales y culturales de inteligibilidad, mientras que otras, disidentes, resistentes, diferentes, transgrederán dicha normatividad y suscitarán, por tanto, no una cálida acogida, sino el rechazo hacia la vulnerabilidad de los que no son (bienvenidos). Tal

y como lo desarrolla Derrida, la hospitalidad históricamente situada es in-justa y restringida, en tanto impone condiciones (como lo son la legibilidad sexo-genérica) antes de dar la acogida al otro:[10]

> En la medida en que las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y reglas de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, (…)) establecen lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que será considerado como "real" y lo que no, ellas establecen el campo ontológico en el que los cuerpos podrán adquirir expresión legítima. Si hay una tarea normativa positiva en *El género en disputa* es insistir en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles. (Butler, 2006: XXIV-XXV. TN)

En tanto la ontología de nosotros mismos comporta, a juicio de la autora, la necesidad de inquirir por las normas e ideales de género que determinan las distintas formas de lo (más o menos) humano, la propuesta butleriana puede entenderse en el horizonte de una filosofía de la hospitalidad que intenta horadar las limitaciones in-justas de nuestra habitabilidad. Las normas de género, los principios de inteligibilidad sexo-generizados, instituyen (junto a otra pluralidad de normas étnicas, sociales, etc.) el campo posible de nuestra ontología. Es decir, el horizonte del ser (humano) en el cual será posible (o no) emerger como un sujeto legítimo.

Por otro lado, cabe señalar que Butler recuperará el signo distintivo de la crítica foucaultiana. Es decir, la necesidad

---

10 Derrida distingue entre una hospitalidad incondicionada, e imposible, que ubica en el horizonte de la justicia y que da la bienvenida al otro, a los otros, sin imponer ninguna condición o restricción, y una hospitalidad condicionada. Por su parte, la hospitalidad condicionada, histórica, impone sus propias leyes y restricciones al "recién llegado". *Cfr.* Derrida, 1997, 2001. Sobre la (problemática) relación entre el horizonte de la justicia y el del derecho, ver Balcarce, 2009, 2010.

de pensar esta práctica, este *éthos*, como una experiencia del franqueamiento posible. Si hay una labor normativa de su texto, sostiene, esta radica en el trabajo de apertura del campo de legitimidad de lo humano a los cuerpos que han sido vistos como "falsos, irreales e ininteligibles" por normas e ideales coercitivos y heteronormalizantes. Esto equivale a inquirir por los principios de inteligibilidad del propio presente, por los límites de nuestra actualidad, en especial allí donde se traducen en vulnerabilidad e inhospitalidad, para mostrar su contingencia e incluso ampliar sus pautas de (in) hospitalidad. Esta primera intervención butleriana, "generizante" de la crítica a la ontología de nosotros mismos foucaultiana, se verá complejizada por una nueva torsión a la que nos abocaremos inmediatamente.

La segunda torsión. Buscando la persona de la crítica. Ahora bien, ¿quién lleva a cabo esta labor crítica? O para ser más precisos, ¿quién es el sujeto que performa la crítica? ¿Cuál es su declinación? Para Foucault, al menos para el Foucault de los ochenta, la crítica se entiende en el marco de las prácticas o tecnologías de sí. De allí que el francés no solo mire a la Ilustración para pensar su herencia crítica, sino que también ha de reinvindicar el legado grego-latino que ha pensado la virtud en términos de un constante ejercicio reflexivo y transformador del sujeto consigo mismo. De allí que, dentro de las múltiples torsiones que operase en el texto kantiano, la crítica se recupere en términos de una práctica (y no de un contenido doctrinal) que se ejerce en el modo de la virtud, es decir, de la labor que el sujeto hace consigo mismo para desplegar un *éthos*, o modo de ser.

Es desde este horizonte ético, es decir, entendido en el marco de las prácticas de sí que el sujeto realiza consigo mismo, en tanto experiencia cuestionadora y problemática de los límites de la propia actualidad, que Foucault pensará una posibilidad de intervenir en los regímenes de verdad que nos

constituyen y nos hacen ser lo que somos, hacemos, y esperamos. Y también, lo que no somos, o no podemos ser, hacer o pensar (aún). Butler señala que:

> En la visión de Foucault, esta apertura cuestiona los límites de los regímenes de verdad establecidos y, por tanto, poner en riego al sí mismo (*the self*) se convierte, afirma, en signo de virtud. Lo que no dice es que, en ocasiones, el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es motivado por el deseo de reconocer a otro o de ser reconocido por él. La imposibilidad de hacer esto dentro de las normas de las que dispongo me fuerza a adoptar una relación crítica con esas normas. (Butler, 2005: 24-25. TN)

El problema, continúa Butler, es que Foucault no pudo pensar la crítica de la actualidad y el coraje de saber los propios límites por fuera de la esfera egológica de la primera persona del singular, es decir, más allá de la cuestión de la emergencia del yo. El interrogante foucaultiano "(…) sigue siendo, en efecto, ¿quién puedo ser yo, dado el régimen de verdad que determina una ontología? para mí". En ese sentido, prosigue la norteamericana, Foucault no pregunta: "¿Quién eres tú?, ni rastrea la manera en que una perspectiva crítica puede ser elaborada partiendo de una u otra pregunta" (Butler, 2005: 25. TN). Su ontología de la actualidad, el sujeto de esa crítica, parece quedar encerrado en el viejo solipsismo cartesiano, atrapado en la primera persona del singular. Adriana Cavarero, nos recordará Butler, será quien señale la primacía de la pregunta por el "¿Quién eres [tú]?" –por sobre aquella que interroga por lo que somos en la esfera de las éticas individualistas. Es la primacía del tú, por sobre el yo y el nosotros, lo que Butler recupera y problematiza de Cavarero (*cfr.* Cavarero, 1997). Y es esta primacía, o este lugar del "tú" sobre lo que es necesario demorarnos.

En realidad, Butler radicalizará "la perspectiva de la primera persona adoptada por la pregunta ética, así como la apelación directa a un 'tú', quedan desorientadas por la dependencia fundamental de la esfera ética respecto de lo social" (Butler, 2005: 25. TN). Somos reconocidas y ofrecemos reconocimiento a través de normas y recursos que no son privados, sino colectivos. Preguntarse por quién soy yo, es en sí mismo preguntarse por los términos en que los otros (nosotros) somos reconocidos como (más o menos) humanos, (más o menos) varones, (más o menos) mujeres. La ontología de nosotros mismos, señala Butler ampliando la perspectiva foucaultiana, no puede recluirse o encerrarse en una pregunta por el yo, en la medida en que tiene que interrogar las normas y matrices a través de las cuales el yo puede emerger.[11] Dar cuenta de una misma es, inevitablemente, dar cuenta de los términos en los que emergen el "yo" y el "tú". Y también, como no decirlo, el "nosotros". Ese nosotr@s que podemos pensar, esperar, llorar, amar, desear o reivindicar.

Negociar los términos del reconocimiento es negociar los términos en los que emergemos como sujetos. De allí que, tal como lo advirtiese Cavarero, la pregunta ética no puede olvidar el "tú". Ese otro que es distinto a mí, y respecto del cual tengo una responsabilidad en la que se juega mi coraje y mi capacidad de problematizar los límites de la (im)propia actualidad. Pero tampoco podemos olvidar la instancia colectiva en la que emergen tanto el "yo" como el "tu".

---

11 Esto es exactamente lo que motoriza, por ejemplo, la consideración de los cuerpos que importan, que son (o no) considerados como (más o menos) humanos. Butler afirma: "La construcción del género opera apelando a medios excluyentes, de modo tal que lo humano se produce no solo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural" (Butler, 2008: 26). Sobre la cuestión de la materialización de los cuerpos en términos de los principios de inteligiblidad sexo-genéricos, y los problemas interpretativos que suscita, ver: Femenías (2003), especialmente: "El problema de la materia y la materialidad del cuerpo".

Un breve epílogo: Dar cuenta de nosotr@s mism@s

> (. . .) primero pertenezco a una comunidad, a una minoría; segundo, por pertenecer a esta minoría de maricas y transbollos, puedo acceder a la posición de sujeto, que ya será de entrada un sujeto solidario, inscrito en una comunidad que lo constituye, una comunidad que él no hace, sino que lo hace, le da vida, existencia, carta de ciudadanía.
> Paco Vidarte, *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*

> El pensamiento que tiembla es el que se arriesga, el que asume la incerteza, y desdeña las seguridades. (...). Frente a las seguridades ontológicas, a los fundamentos inconmovibles de los modos intemporales, el temblor acerca a la posiblidad, al "todavía", al "aún no", al "quizás".
> Mónica Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*

En realidad es el nosotr@s el que, en el éxtasis de la primera persona, nos constituye en sujetos legibles. Es nuestra pertenencia a un *éthos* y una lengua en común la que vuelve más hospitalario el mundo. Quizás sea la pregunta por el nosotr@s el lugar donde se juega nuestra libertad, y donde el "yo" y el "tú" pueden emerger con la potencia contaminante y solidaria del plural. A la hora de ejercer un cuestionamiento de lo que somos, una crítica de nosotras mismas, para inquirir ética y políticamente nuestro horizonte de lo posible, es necesario preguntar por el nosotr@s que nos hace, o no, posibles, legibles, y nos otorga así carta de ciudadanía o nos arroja a la hostilidad de la extranjería.

Butler nos advierte sobre la imperiosa necesidad de no evadir "**nuestra** fundamental socialidad". Es esta cuestión colectiva la que "reinstala el 'nosotros'" (Butler, 2005: TN) en el horizonte de la pregunta por los límites de lo que somos (y de lo que no). Es precisamente porque estamos expuestos a los otros, así como por "nuestra fundamental dependencia del

otro", de los otros, por lo que el nosotros no solo no debería ser abandonado, sino que por el contrario, debería ser liberado (del paréntesis) para que emerjan en su seno nuevos "yoes" y nuevos "tús".

Tanto en el pensamiento foucaultiano como en el butleriano se señala hacia la condición "extática" de lo que somos, nuestra fundamental condición de apertura y contaminación. Sin el otro, no hay constitución y de-construcción de la subjetividad. Ni del yo, ni del tú, ni de las instancias comunitarias que permiten (o no) su emergencia. De allí que la pregunta por los límites de nuestra actualidad, por los principios de la propia inteligibilidad, pueda aunar tanto la pregunta por el quién soy yo en esta red de inteligibilidades, como también quién eres tú, el otro, esos otros, distintos a mí, sin los cuales o a través de los cuales yo no existiría, no sería reconocida como otro ser humano. "Y no puede haber una instancia de dar cuenta de mí misma que, en alguna medida, no se ajuste a las normas que gobiernan lo humanamente reconocible o negocie estos términos de algún modo, con los diversos riesgos que acarrea la negociación" (Butler, 2005: 36), señala Butler.

No puedo dar cuenta de mí misma sin dar cuenta de un nosotr@s. Dar cuenta de lo que se es, recordemos, es también dar cuenta de lo que no se es, de lo que no se pudo, o supo ser o hacer, para jugar con los términos kantianos. Y dar cuenta de esos otros que no pudimos (ni pudieron) ser es, también, interrogar por un nosotros. Por esos lazos colectivos y comunitarios que nos ligan a los demás, y que nos hacen ser lo que (no) somos. Pensar la crítica como un ejercicio de autoconstitución subjetiva, quizás sea recuperar la propuesta kantiana en el modo de una ontología de nosotros mismos que dé acogida a la tensión que une al yo con el tú en un nosotr@s siempre en problemas, puesto en discusión e interrogado por su límites y exclusiones. Quizás preguntarse por ese nosotrxs que no podemos (aún) conocer, o

esperar, sea un modo amoroso de recuperar la crítica de la ontología del presente. Pues tal y como lo señalara Butler, si hay alguna "labor normativa positiva" que reinvindicar, esa es la de ampliar nuestro campo ontológico para incorporar a aquellos que fueron leídos como menos reales o legítimos. Pues son esos otros los que constituyen nuestras redes de vulnerabilidad y sostén, a la vez que nos ayudan a problematizar las leyes que rigen nuestra siempre injusta hospitalidad.

Tengamos el coraje de dar cuenta de nosotr@s mism@s, podríamos decir. De ese nosotr@s (im)posible, de un nosotr@s puesto una y otra vez en cuestión, un nosotr@s que nos hace temblar, a la vez que nos brinda su hospitalidad. Un nosotr@s que se asume situado, finito, a distancia del solitario *ego* (cartesiano), y también lejos de un todos que engulle la alteridad en un plural monolítico. Quizás, pensarnos en el marco de ese nosotr@s esquivo y problemático sea un modo comunitario de soñar y construir mundos más diversos y hospitalarios.

Bibliografía

Aristóteles. 1995. *Ética nicomáquea*. Bonet, J. P. (trad.). Madrid, Planeta-De Agostini.

Balcarce, G. 2009. "Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana", *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, pp. 23-42.

——. 2010. "Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración", *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 30-31, pp. 173-192.

Butler, J. 2002. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Londres, Basil Blackwell.

——. 2004. *Undoing Gender*. Nueva York/Londres, Routledge.

2005. *Giving an Account of Oneself*. Nueva York, Fordham University Press.

——. 2006. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York/Londres, Routledge.

——. 2008. *Cuerpos que importan*. Bixio, A. (trad.). Buenos Aires, Paidós.
Cavarero, A. 1997. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Milán, Feltrinelli.
Cragnolini, M. B. 2007. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La cebra.
Derrida, J. 1997. *De l´hospitalité*. París, Calmann-Lévy.
——. 2001. *¡Palabra!* Peretti. C. de y Vidarte, P. (trads.). Madrid, Trotta.
Femenías, M. L. 2003. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos.
——. 2011. *Sobre sujeto y género. (Re)lecturas feministas desde Beauvior a Butler*. Rosario, Prohistoria Ediciones.
Foucault, M. 1990a. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Segovia, T. (trad.). México, Siglo XXI.
——. 1990b. "Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, N° 2, abril-junio.
——. 1996a. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Soler, M. (trad.). Buenos Aires, Siglo XXI.
——. 1996b. "¿Qué es la ilustración? (versiones de 1983 y 1984)", en *¿Qué es la ilustración?,* Madrid, La piqueta.
——. 2006. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, FCE.
——. 2009. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca editora.
Heidegger, M. 1996. *Kant y el problema de la metafísica*. Roth, G. I. (trad.). México, FCE.
Kant, I. 1998. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. García Morente, M. (trad.). Buenos Aires, EUdeBA.
——. 2005. *Crítica de la razón práctica*. Grana Castro, D. M. (trad.). México, FCE.
——. 2009. *Crítica de la razón pura*, Caimi, M. (trad.). Buenos Aires, Colihue.
Vidarte, P. 2007. *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid, Egales.

Los autores

Pamela Abellón

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la FFyL, UBA y becaria doctoral del CONICET. Actualmente, cursa su doctorado en la universidad mencionada y participa en diversos grupos de investigación.

Virginia Cano

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Investigadora asistente del CONICET. Profesora adjunta interina de Ética y Jefa de trabajos prácticos de Metafísica, FFyL, UBA. Actualmente su investigación se focaliza en cuestiones de género y sexualidad, desde una perspectiva posnietzscheana.

Rolando Casale

Licenciado en Psicología. Profesor en Filosofía y Psicología. Investigador, miembro del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, docente de la Universidad Nacional de La Plata en la cátedra Epistemología y Metodología de Investigación en Psicología. Cuenta con numerosos artículos publicados sobre Psicología, Filosofía y Género, y con participación en congresos especializados.

Cecilia Chiacchio

Docente-investigadora en la Universidad Nacional de La Plata, donde enseña Literatura Inglesa y de los Estados Unidos en el Departamento de Lenguas y Literaturas Modernas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación que dirige. Miembro del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género y del Centro de Literaturas y Literaturas Comparadas. Cuenta con presentaciones a congresos y publicaciones en las áreas de Literatura y Género.

Mariana de Santibañes

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se encuentra realizando un Master en Políticas Públicas orientado hacia las políticas sociales y de género en la New York University, Wagner School of Public Service.

Magdalena De Santo

Dramaturga y Licenciada en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Trabaja en torno al pensamiento de Butler desde hace varios años, amparada en diferentes proyectos de investigación radicados tanto en CINIG-UNLP como IIEGE, UBA (dirigidos por María Luisa Femenías). A esta autora le dedicó su tesis de licenciatura "Modos de pensar la construcción de género en la Filosofía de Judith Butler: de la *performance* a la performatividad". También comparte otros espacios de discusión académica abocados a la teoría feminista y la teoría *queer* al igual que articula con su militancia en el activismo feminista local. Actualmente trabaja como profesora en el Instituto Universitarios Nacional de las Artes.

María Luisa Femenías

Doctora en Filosofía. Titular plenaria de Antropología Filosófica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género y de la Especialización en Géneros, Sexualidades y Educación, UNLP. Ex miembro del comité de redacción de la *Revista de Filosofía y teoría Política* (Scielo, Philosophers Index, UNLP) y de *Cuadernos de Filosofía* (FFyL-UBA). Docente ordinaria en la FFyL, UBA en Fundamentos de Filosofía, Seminarios en Filosofía de Género y miembro del Comité Editorial de la revista *Mora* (Scielo, Argentina) desde su fundación. Dirige proyectos de

investigación, seminarios de grado y posgrado, becarios y doctorandos en ambas universidades, sobre temas de su especialidad. Autora de varios libros sobre Filosofía y Teoría de Género, entre ellos: *Inferioridad y Exclusión* (1996), *Sobre sujeto y Género* (2000, reeditado en 2012), tres volúmenes de *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*; *Judith Butler: una introducción a su lectura* (2003); *Feminismos de París a La Plata* (2006); *El género del multiculturalismo* (2007). Ha compilado con E. Aponte Sánchez, *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008), con B. Cagnolati, *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas del "otro" sexo* (2010) y con Paula Soza Rossi *Saberes situados / Teorías trashumantes* (FAHCE, 2011), y escrito numerosos artículos y estudios críticos en revistas del país y del exterior.

Ariel Martínez

Licenciado y Profesor en Psicología (UNLP). Becario Doctoral CONICET. Docente de la Facultad de Psicología y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Desarrolla sus actividades de investigación en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG-IdIHCS, UNLP-CONICET). Ha publicado numerosos artículos en el país y en el exterior.

Magdalena Marisa Napoli

Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Licencianda en Filosofía, por la misma Universidad. Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas). Miembro del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género. Miembro del proyecto de investigación H.591, "La constitución del sujeto-agente: los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual", dirigida por María Luisa Femenías.

Malena Nijensohn

Liccenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Durante sus estudios se ha enfocado mayormente en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Ha sido adscripta en la cátedra de Metafísica, y en ese marco ha investigado las claves nietzscheanas para pensar la biopolítica de Michel Foucault. Luego se ha volcado hacia los Estudios de Género y se ha interesado especialmente por la filosofía de Judith Butler, de modo tal que ha integrado el UBACyT sobre la autora en cuestión dirigido por María Luisa Femenías. Actualmente continúa desarrollando sus investigaciones en torno al problema de sujeto en el marco de los Estudios de Género.

Camilo Retana

Profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata bajo la dirección de María Luisa Femenías. Publicó el *libro Pornografía: la tiranía de la mirada* (San José, 2008) y compiló *Otros que levantan la mano: tres ensayos sobre Roque Dalton* (San José, 2011). Ha publicado más de una decena de artículos en revistas internacionales en torno a temas como el cuerpo, la sexualidad y el género.

Mariana Smaldone

Profesora de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Ha trabajado en escuelas de educación media y actualmente realiza su doctorado en esa facultad como becaria del CONICET. En su investigación aborda el tema de la recepción de Simone de Beauvoir en lengua castellana, particularmente en la Argentina. Asimismo, es integrante de los grupos de investigación que dirige la doctora María Luisa Femenías en la misma facultad y en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad de La Plata.

Paula Torricella

Egresada de la carrera de Letras, investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA y becaria del CONICET. Ha escrito algunos artículos en revistas especializadas y participado de la militancia feminista y lesbiana en distintos colectivos, tanto dentro como fuera de la universidad. Actualmente está terminando su tesis doctoral sobre un conjunto de revistas feministas de la Argentina, en la que se detiene a explorar los discursos feministas locales de fines del siglo XX.

Índice

Prólogo **5**
María Luisa Femenías

Sujetos en la encrucijada política

Sujetos sin sustancia. De la crítica a la metafísica de la sustancia de Nietzsche a la producción de subjetividades sexo-generizadas de Butler 19
Malena Nijensohn

Homosexualidad y reconocimiento: antecedentes beauvoirianos en las reformulaciones de Butler 51
Mariana Smaldone

La estructura dilemática del pensamiento de Judith Butler. Materialidad corporal y agencia política 71
Pamela Abellón

Estado, poder y lenguaje: la crítica de Butler a MacKinnon 99
Magdalena Marisa Napoli

La teoría y sus diálogos

Complementariedades inesperadas entre Judith Butler y Seyla Benhabib: hacia la articulación de una Teoría Política Feminista Crítica 117
Mariana de Santibañes

Un recorrido posible por la *performance* butleriana 135
Magdalena De Santo

Los cuerpos virtuosos: Butler, Foucault y el cuerpo como herramienta de la crítica 151
Camilo Retana

La fuerza de los contextos
Reflexiones en torno a la recepción de una obra 173
Paula Torricella

Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Judith Butler 191
Rolando Casale y Cecilia Chiacchio

El grano de arena en el centro de la perla. Registros de la identificación y formación del sujeto en Judith Butler 213
Ariel Martínez

Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault 241
Virginia Cano

Los autores **259**