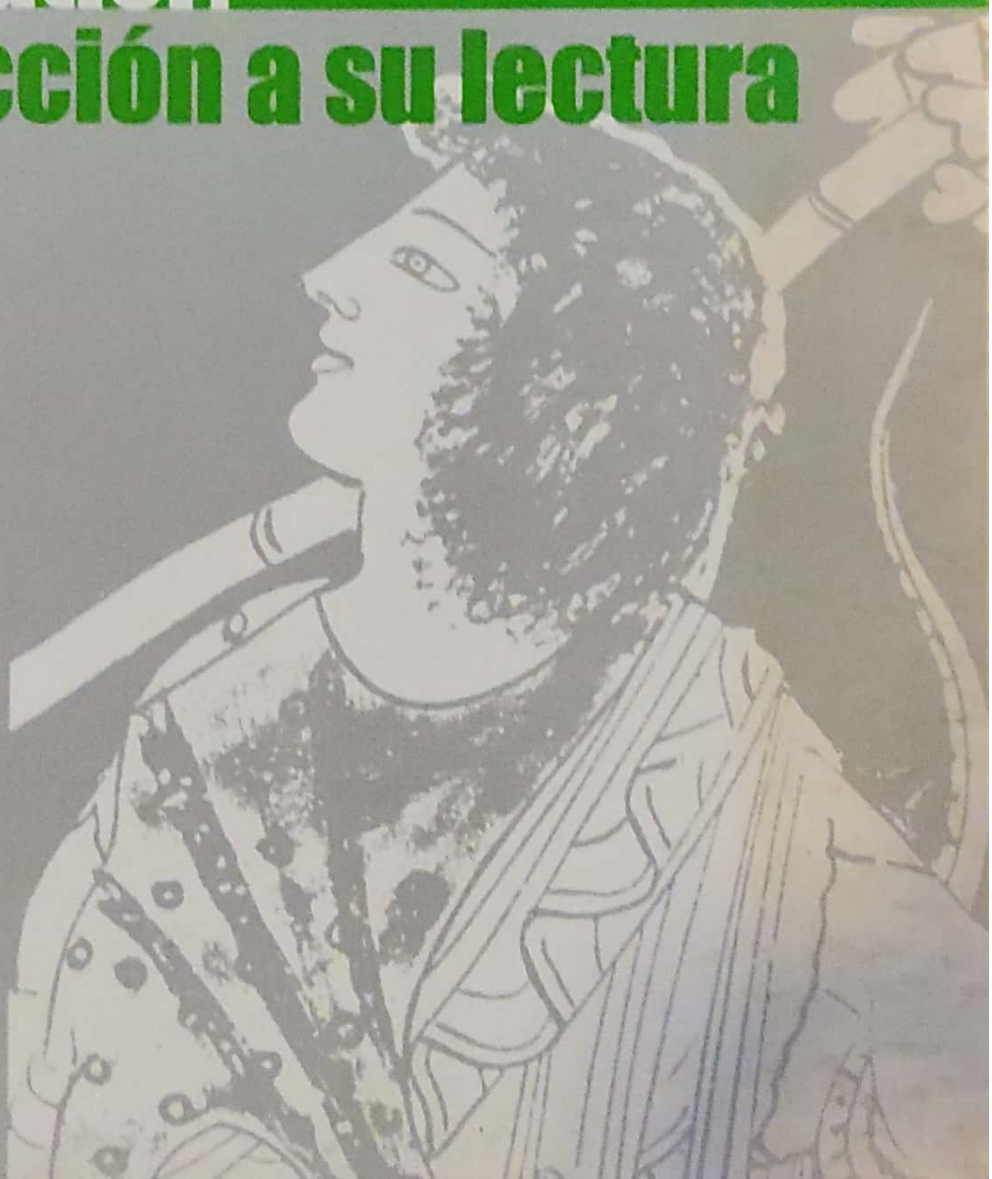
María Luisa Femenías

Judith Butler: Introducción a su lectura



CATáLOGOS

María Luisa
Femenías

Argentina, doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en la actualidad es docente regular de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y profesora invitada en universidades del exterior. Cuenta con numerosas publicaciones nacionales e internacionales tanto sobre la filosofía de Aristóteles como sobre teoría de género. Entre sus libros se destacan "Mujeres y Filosofía: Teoría filosófica de género" (Buenos Aires: CEAL, 1994, 2 vol. En colaboración); "Inferioridad y Exclusión" (Buenos Aires: GEL, 1996); ¿Aristóteles, filósofo del lenguaje? (Editorial de la Universidad de La Plata, 1997 y CATáLOGOS, 2001); "Sobre Sujeto y Género" (CATáLOGOS, 2000); "Perfiles del feminismo Iberoamericano" (CATáLOGOS, 2002).
Se ha beneficiado con becas nacionales e internacionales (CONICET, Fulbright, Sabático Complutense, Erasmus). Forma parte del Consejo editor de la revista "Mora" (IIEG, UBA) y desde 1996 dirige proyectos de género (GRANTs, Agencia).

María Luisa Femenías

JUDITH BUTLER: INTRODUCCIÓN A SU LECTURA

CATáLOGOS

396 Femenías, María Luisa
FEM Judith Butler : Introducción a su lectura / María Luisa Femenías. -- Buenos Aires : Catálogos, 2003.
208 p. ; 20x14 cm.

ISBN 950-895-143-5

1. FEMINISMO I. Título

Diseño de tapa: Alejandra Cortez
Diagramación: Mari Suárez

Av. Independencia 1860
1225 - Buenos Aires - Argentina
Telefax 5411 4381-5708/5878/4462
E-mail: catalogos@ciudad.com.ar
www.catalogosedit.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Palabras Preliminares

Hace algunos años, en el Taller de "Lecturas críticas de filosofía de género", decidimos leer algunos libros de la amplia producción de Judith Butler. Su nombre venía acompañado de un cierto halo de prestigio, sobre todo a raíz de los debates que había entablado con otras teóricas como Nancy Fraser, Iris Young o Seyla Benhabib en Estados Unidos. Por entonces, la obra de Judith Butler casi no estaba traducida al castellano; el desafío era leerla en el idioma original. En primer lugar, nos abocamos a la lectura de la versión 1989 de *Gender Trouble* y, luego, intentando proseguir el hilo argumentativo de sus desafiantes propuestas, continuamos con la mayor parte de sus libros. Revisamos los filósofos que cita, los pasajes relevantes de Freud, las feministas en las que se basa y discutimos la pertinencia de sus interpretaciones, coincidimos y disentimos vivamente, hasta que, cada una de nosotras fue plasmando sus conclusiones en ponencias para Congresos o Jornadas. Por mi parte, decidí inscribir la problemática del sujeto que aborda Butler en un marco más amplio, dónde su "solución" es una de otras posibles. Así dediqué a Butler un capítulo de *Sobre sujeto y género* (Buenos Aires, Catálogos, 2000). Mi real interés se centró en el problema ontológico, más que político, de la constitución del sujeto siguiendo el desafío planteado por Luce Irigaray en *Speculum*.

Mucho/as lectore/as de *Sobre sujeto y género* me hicieron saber, directa o indirectamente, que deseaban una discusión más amplia de las propuestas de Judith Butler. Y así nació

Judith Butler: introducción a su lectura. En honor a la verdad, debo reconocer versiones parciales previas. Por invitación de Cristina Segura (Universidad Complutense de Madrid) escribí un breve ensayo de difusión sobre Judith Butler con una selección de textos (que traduje a tal efecto) que ilustran algunas de sus afirmaciones más radicales, un artículo para *Sociológica* por encargo de Ana de Miguel y Rosa Cobo (Universidad de la Coruña) y otro que me solicitó Silvia Chejter para *Travesías* (Cecym-Buenos Aires), a los que debo agregar mis notas para el seminario *Feminismo y Postfeminismo: Una lectura de Judith Butler*, que me invitaron a dar en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) Adriana Boria y Patricia Morey. Ciertas dificultades vinculadas a los costos de importación, las limitaciones de distribución de las editoriales españolas en Argentina en especial y América Latina en general y la real carencia entre nosotros de un texto de este tipo me llevaron, finalmente, a revisar, ampliar y publicar en nuestro país, gracias a Editorial Catálogos, esta versión que, por mi parte, deseo que sea definitiva.

Cualquiera que lea con cuidado este libro notará que lo mueve el interés y la curiosidad filosóficos. Si compara la presente edición con los escritos previos sobre el tema, verá que hay importantes ampliaciones, agregados (Anexo I, gracias a Stuart Murray) y críticas a la posición butleriana. A fuerza de releer su obra, me convenzo cada día más de que, si bien no está definitivamente cerrada, las posibilidades que Butler ofrece al feminismo real son hasta hoy políticamente limitadas. Sus escritos se desplazan del plano del sujeto singular a un colectivo limitado a pesar de su intenso (y relativamente reciente) diálogo con la "nueva izquierda". Pero, aún así, como señalo hacia el final del libro, su propuesta política y multicultural exigen mayor reelaboración. Sin duda, el giro en el diálogo político que ha llevado a cabo en los últimos años la moverá a ello.

He pensado cada oración y cada argumento varias veces y tengo la plena certeza de que otras muchas interpretaciones

son posibles y deseables. Mi intención sólo ha sido ordenar y sistematizar la mía a modo de invitación a continuar el debate. Si he podido hacer este trabajo, ha sido gracias al apoyo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, donde ejerzo la mayoría de mis tareas docentes, y del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ambos me brindan el marco institucional que requieren los proyectos investigación en filosofía de género que dirijo (H335 - UNLP) y comparto con Margarita Roulet y María Isabel Santa Cruz (PICT 04-06587-Agencia Nacional de Promoción Científica).

Deseo agradecer a mis adscriptos, ayudantes e integrantes del taller de "Lecturas críticas de filosofía de género" que coordino en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires, porque desde hace años configuramos un espacio semanal de discusión, crítica e intercambio. Un especial reconocimiento a mis secretarios del Departamento de Filosofía de la FHCE, María Martha Blanco y Héctor Arrese-Igor, porque con su constante y eficiente ayuda administrativa me han permitido superar no pocas complicaciones, dándome el tiempo necesario para escribir estas páginas. A Roberto Mendoza por solucionar todos los problemas técnicos de mi computadora que mi inhabilidad al respecto propicia.

Un renglón aparte merecen mis maestros, en especial Cèlia Amorós, por haberlo sido y seguir siéndolo constantemente con su presencia y su apoyo más allá de las distancias. A la diáspora de amigos que me acompañan en este oficio de vivir la vida, gracias por su afecto, su presencia y su paciencia. Sin ellos, nada sería posible.

María Luisa Femenías
Buenos Aires, marzo de 2003

1

PRESENTACIÓN

El feminismo se articula como crítica filosófica, en tanto que es una teoría crítica, desde hace por lo menos doscientos años, aunque sólo a veces se lo reconoce como tal.[1] Incluso hoy, es sabido que los manuales de filosofía contemporánea al uso sólo lo mencionan como "un movimiento social" y no como una filosofía por derecho propio, que –como bien señala Amorós– se configura como un proyecto emancipatorio. En tanto que tal, se inscribe dentro de los *parámetros de la tradición ilustrada* contrastándola con la incoherencia que muestra con sus propios presupuestos.[2] Precisamente, las raíces ilustradas del feminismo han sido seriamente cuestionadas: ¿Cómo pueden ciertas corrientes filosóficas entender la universalidad si, a la hora de su puesta en práctica, se excluye con todo tipo de argumentos *ad hoc* una buena parte de sus hipotéticos beneficiados (hasta hace pocos años, al menos, el 50% de la población constituida por mujeres, y no pocos varones)? Aquí se abren las dos corrientes más tradicionales: feminismo ilustrado (que quiere forzar a la verdadera universalidad, según los principios que la sostienen, ya que tradicionalmente universal y masculino se han superpuesto tal como lo denunció hace

[1] Amorós, C. "Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*." en *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 98 y ss.
[2] *Idem*, p. 100.

más de dos siglos Olympe de Gouges) y el feminismo postmoderno.

En general, las feministas postmodernas recogen las mismas críticas que esgrimen los filosóficos postmodernos para rechazar en bloque los princpios ilustrados. Subrayan que la liberación no puede provenir más que del ataque, no a los efectos de la modernidad, sino a las raíces mismas de su racionalidad política, cuya lógica de la dominación es uno de sus mecanismos fundantes. Por eso, el feminismo postmoderno sugiere adoptar la critica a las estructuras profundas de la sociedad y a ciertas formas binarias y restrictivas de pensamiento, haciendo suyo el método de la sospecha a los modos modernos a los que tacha, cuanto menos, de teleológicos, limitativos, insuficientes, jerárquicos, binarios, polarizantes y lineales. Desde luego que muchas feministas critican esta radicalidad y sostienen que el feminismo postmoderno no permite una comprensión acabada de las mujeres porque diluye o minimiza aquello que se debe reforzar: el yo, la autonomía y la autoestima. Más precisamente, sostienen que la insistencia de las teóricas postmodernas en un "yo emergente", "pulverizado", "descentrado" o "incongruente" o no beneficia la causa de las mujeres, atentando contra la causa misma de su emancipación.

Contrariamente, para las postmodernas, la Ilustración no sería una tarea inconclusa (Habermas) sino un proyecto agotado que hay que superar. Así formulado el planteo, nos encontramos ante una disyunción excluyente entre feminismo ilustrado y postmoderno. Sobre este telón de fondo, los escritos de Judith Butler han irrumpido desde la década de los ochenta, despertado una vigorosa polémica. Butler pretende ubicarse en un momento superador que a veces ha sido denominado "postfeminismo". En su análisis, tanto una vertiente del feminismo como la otra, han conservado algunos conceptos binarios sin cuestionar. En su análisis crítico, Butler apela al giro lingüístico, inscribiéndose además en una tradición fi-

losófica anti-ilustrada que asume genealógicamente. En tanto anti-ilustrada, Butler acepta –al menos parcialmente– los mecanismos de la dialéctica hegeliana, cuyo modelo metafísico parece entender en un nivel discursivo. La estrategia de Butler es interesante. Por un lado, se posiciona tanto al margen del emotivismo y de posturas feministas que considera *naïve* como de la tradición ilustrada. Adopta genealógicamente una línea de filósofos mayoritariamente anti-ilustrados como Hegel y Nietzsche; toma elementos de Freud tamizándolo por las lecturas de Jacques Lacan. Respecto del giro lingüístico, se posiciona tanto en la escuela inglesa (Austin, Searle) como en la francesa (Deluze, Derrida) y adopta algunos temas sobre el cuerpo que se enraizan en la fenomenología existencialista (Merleau-Ponty, Sartre). Curiosamente, en menor medida reivindica Butler su filiación feminista, salvo recuperando algunas narradoras, lingüistas o poetas, como Adrianne Rich, Monique Wittig, Toni Morrison. Más bien, polemiza con las filósofas feministas más relevantes, desde Simone de Beauvoir a Luce Irigaray, por un lado, y desde Susan Bordo a Nancy Fraser por otro.

Curiosamente la extensa difusión de sus escritos es casi inversamente proporcional a su accesibilidad y claridad comprensiva. En principio, se trata de textos filosóficos duros, escritos en un inglés americano con numerosos *idioms*, donde se detecta de inmediato la fuerte impronta hegeliana que se continúa muy críticamente primero en la línea del existencialismo de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty y, luego, siguiendo la ruta de los postmodernos, en Friederich Nietzsche y Martin Heidegger. La obra de Michel Foucault y de los post-estructuralistas franceses en general completan las líneas fundamentales de su herencia. Asimismo, intenta distanciarse de las corrientes liberales, de las que es muy crítica, y de las líneas de la izquierda tradicional. Polemiza con neokantianas y habermasianas (en especial Seyla

Benhabib y Nancy Fraser) al tiempo que rechaza posiciones como las de Nancy Chodorow y Carol Gilligan, cuya *Etica del cuidado* –sostiene Butler– permite reingresar al campo del feminismo las virtudes "femeninas" más convencionales y estereotipadas, operando negativamente y defendiendo un modelo de femineidad normativizando bajo "la falsa estabilidad" de la categoría de "mujer", la que también debe rechazarse.[3]

Buena parte del debate que suscitan los escritos de Butler gira entorno al peso que concede a la sexualidad en la conformación de la "identidad de género" (como constructo social) y el reconocimiento cívico-político de los individuos como sexuados binaria y compulsivamente.[4] Sus afirmaciones en este sentido, sobre las que nos extendemos más adelante, han motivado tanto su aceptación incondicional como su acrítico rechazo, dividiendo a lo/as lectores entre fieles seguidore/as y aburridas escuchas de un discurso que –afirman– *siempre dice lo mismo*. Sin embargo, creemos que no se puede negar que se trata de un pensamiento filosófico-metafísico complejo y desafiante, cuyos argumentos y ecléctica conjunción de tradiciones filosóficas merecen atención. Desde luego, la presente *Introducción* no exime de la lectura de sus libros, algo redundantes, elaborados y de densa lectura, en especial por el número de fuentes que maneja, la condensación de ideas provenientes de diversas corrientes y los ambiciosos objetivos que se propone. Sólo pretendo guiar cartográficamente dichas lecturas. Su constante publicación de artículos de difusión y su activa

[3] Me extiendo sobre algunas de estas cuestiones en: Femenías, M.L. *Sobre sujeto y género (Lecturas feministas de Beauvoir a Butler)*, Buenos Aires, Catálogos, 2000, Primera Parte.

[4] Tengo ante mí las obras de Butler en su idioma original y las traducciones que utilizo son mías. Un/a lector/a atento/a verá que difieren de las publicadas recientemente, algunas de las cuales adolecen de serias dificultades en la traducción de conceptos filosóficos.

participación en polémicas *queer*, debates, mesas redondas y congresos da cuenta de que se trata de una teórica activa, mediática y militante.

Hasta donde sabemos, y con una obra todavía en gestación, lo que ahora podemos decir no supera la precariedad de conclusiones limitadas a los textos actualmente publicados. Como veremos a lo largo de esta *Introducción*, Butler se basa, por un lado, en la hipótesis de que las categorías de "sujeto" y de "varón" se superponen y, por otro, en el rechazo de las corrientes que fundan la cultura occidental en *la institución de la diferencia reificada*. Declara asimismo que *lo abyecto* –concepto que toma de Julia Kristeva– designa precisamente el lugar de lo inhabitable, de lo invivible, la zona social más densamente poblada por quienes no disfrutan del estátus de sujeto, pero que –paradójicamente– definen su dominio. Su crítica a esta noción es medular en varios de sus escritos: Como ella misma sostiene, en la medida en que la teoría psicoanalítica instrumentó a la teoría feminista con el modo de identificar y de fijar la diferencia de género a través de una meta-narrativa del desarrollo infantil compartido, contribuyó también a mostrar cómo, en el marco de la cultura occidental, la noción misma de sujeto es una prerrogativa masculina.

Ahora bien, cuando Luce Irigaray llega a esta conclusión, resuelve que se debe buscar en las raíces de una a-logicidad originaria un futuro y posible sujeto-mujer. Para decirlo en palabras de Braidotti, Irigaray se plantea el problema de cómo liberar a la mujer de la posición subalterna o vicaria de "Otro" a la que la confina la interpretación beauvoriana. Por ello, busca el modo en que exprese *una diferencia diferente, una diferencia pura, un plano enteramente nuevo de devenir, gracias al cual las diferencias puedan multiplicarse y referirse unas a otras.*[5] Con este

[5] Braidotti, R. *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 136-137.

objetivo, pero negando que haya originariamente raíces ontológicas binarias en la construcción del "sujeto", Butler también concluye que el sujeto sólo puede ser masculino. Consecuentemente, es un constructo a desestimar. Como veremos, esta crítica no implica, sin embargo, el total repudio de la categoría de sujeto. Butler propone en su lugar buscar un *modo de interrogar la construcción de la noción de sujeto en tanto que premisa fundamentalista pre-dada*.[6] Porque, a su juicio, la formación de sujeto requiere de una identificación normativa con el "sexo" binario, entendido como un constructo ideal regulativo que se materializa con el tiempo. Si para Butler el sexo binario es ya un constructo, se hace innecesario el concepto de género como diferente y hasta opuesto al sexo, impuesto a la superficie del cuerpo material por la cultura.[7]

Sobre estas bases, Butler elabora un pensamiento crítico con la intención de dislocar las categorías desde las que habitualmente pensamos, conceptualizamos y vivimos nuestra identidad. Por tanto, pone en discusión no sólo los modos tradicionales en que la filosofía ha entendido la "identidad" y el "sujeto" sino también los modos en que el feminismo ha enfrentado históricamente esa herencia y, en parte, se ha hecho cargo de ella tomando el binarismo como fundamento último incuestionable. En consecuencia, Butler estima que por diferentes razones teóricas ni las defensoras de la "iguadad" ni las de la "diferencia" han logrado derribar los basamentos del pensamiento sexista. Butler considera que, por tanto, es preciso ahondar hasta las raíces mismas del giro lingüístico, las tópicas

[6] "Contingent Foundations: Feminism & the question of 'Postmodernism'," en: Butler, J. & Scott, J. (eds) *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992. Cf. mi *Sobre Sujeto y Género* para un desarrollo extenso de las críticas a la noción de sujeto.

[7] *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993. Introducción.

freudianas, las relecturas de Lacan, la herencia de la filosofía occidental y la noción de performatividad, a los efectos de revisar el paradigma (sexista) occidental que a su juicio se basa en el dimorfismo sexual. El lenguaje crea –siempre en la interpretación de Butler– identidades sexuales binarias, fijas y excluyentes que ignoran la fragmentación interna de la clase, el color, la edad, la religión o la opción sexual, tanto del colectivo "mujeres" (como del de "varones"). Esas inscripciones del lenguaje, como *locus significado* histórica y socialmente, son contingentes y crean la fantasía de la estabilidad y de la coherencia con fines de disciplinamiento social. Por eso, deben revisarse *in extenso*. Precisamente a este tipo de fundamentos se refiere Butler cuando habla de la falsa estabilidad de las categoría "mujeres".

Quienes pretendemos revisar algunas claves del pensamiento de Butler, examinarlo e interpretarlo, sumamos otra dificultad: como dijimos, su obra abierta y en continua reelaboración obliga a lo/as lectores a volver una y otra vez sobre sus problemas emblemáticos para arribar sólo a conclusiones provisorias. Por eso las páginas que siguen pretenden únicamente marcar, cartográficamente una ruta interpretativa provisional, que no es la única ni la mejor, pero que desde mi punto de mira arrroja buena luz sobre la producción de esta filósofa. Para ello, a continuación, tendré en cuenta sólo tres ejes, que considero fundamentales. El primero, remite a la herencia del pensamiento filosófico en la línea hegeliano-existencialista, con un punto de referencia ineludible: *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. El segundo, examina el problema derivado de la crítica psicoanalítica y foucaultiana respecto de la constitución del sujeto. Reviso el problema del sujeto individual (no colectivo), de sus notas características y de la necesidad política de reinterpretarlo a la luz de las críticas postmodernas y feministas. Este sujeto, sin mengua de su disposición a la acción y la producción de los cambios, debe ser un sujeto-

agente orientado a la *praxis política*, en la peculiar definición de Butler. Por último, en tercer lugar, casi a modo de ilustración de las dimensiones hermenéuticas de su pensamiento, me detengo en el análisis que hace Butler de un texto doblemente clásico, por su autor Sófocles y por la interpretación emblemática que marca toda otra posterior en la historia de Occidente, me refiero a la de Hegel. Butler, distinguiéndose de las *clásicas*, brinda una interpretación original de la tragedia *Antígona.*

Dado mi interés teórico y filosófico, no me interesa adentrarme en su faz militante como defensora de los derechos gay-lesbianos, actividad sobre la que puede consultarse ampliamente en su página *web*.[8] Centrada en sus ideas y propuestas filosóficas, cierro esta *Introducción* con un balance por demás provisional. Por último, agrego una breve cronología donde consigno lo que es a mi juicio lo más relevante de la obra filosófica de Judith Butler y sus interlocutores fundamentales. Cierro con una suscinta bibliografía de consulta a los efectos de que cualquier interesado/a pueda ampliar sus lecturas y entrar también en el debate interpretativo que intento promover.

[8] Cf. www.theory.org.uk . En una entrevista de Peter Osborne y Lynne Segal (*Radical Philosophy* 67, London, 1994) se define como "teórica feminista, teórica *queer*, y teórica gay-lesbiana" en ese orden.

2

LA CRÍTICA A BEAUVOIR

La producción de Judith Butler –como dije– se caracteriza en general por dislocar ciertas herramientas conceptuales del feminismo filosófico en vistas –según sostiene– de su superación para dar paso a la era del postfeminismo. En principio, su punto de apoyo a modo de referente polémico es el extenso ensayo de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* (1949), la obra más significativa de la teoría feminista del siglo XX. En uno de sus primeros artículos hace una lectura propia, reveladora y tan original como polémica de la obra de la filósofa francesa. Revisa escrupulosamente buena parte de los supuestos del existencialismo de Beauvoir e incluso le atribuye el uso de la categoría de género, junto con todas sus deficiencias teóricas. Además, le suma, en primer término, una severa crítica a la concepción existencialista de sujeto (que supone su particular concepción de la trascendencia) y, sin marcar distingos con Sartre, le adjudica también deudas con la ontología y el dualismo cartesianos. De ahí que tachando a Beauvoir de esencialista revise, en segundo término, su concepción del cuerpo y su inscripción en el mundo.[9]

Ante todo, vale la pena recordar que el eje central del planteo de Simone de Beauvoir es, como tantas veces en filo-

[9] "Sexo & Género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir" *Mora*, 4. 1998. Para los datos del original en inglés, cf. Bibliografía en el apartado final.

sofía, una pregunta *obvia*: *¿Qué es una mujer?* Fiel a su posición existencialista, Beauvoir concluye que *una mujer no nace, se hace*; porque *ser es haber devenido, es haberse hecho tal cual se manifiesta*. Precisamente, todo sujeto se realiza en concreto a través de sus proyectos como una trascendencia que no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los demás.[10] Por tanto, para Beauvoir, las mujeres –como cualquier ser humano (varón)– deberían definirse fundamentalmente y de manera singular como libertad autónoma. Pero el drama de las mujeres consiste justamente en su situación paradojal: se genera un conflicto entre las reivindicaciones esenciales de los derechos que posee *qua* ser humano y el mundo de los varones que le impone asumirse como lo Otro. *Otro* es el lugar en el que se pretende fijarla en la inmanencia como una facticidad, es decir, como un objeto.[11] Tomando como modelo la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, Beauvoir, como se sabe, acuña para la filosofía de occidente un modelo interpretativo-explicativo que filosóficamente da cuenta de la situación de las mujeres. Describe así el conflicto que se tensa ante cada mujer: reivindicar su trascendencia como sujeto o, por el contrario, verse reducida a la inmanencia, aceptando con Kierkegaard que lo *esencial* en ellas es estar constituidas como *lo inesencial*.

De igual modo que la mayoría de las teóricas europeas de la diferencia sexual (Irigaray, Héritièr, Braidotti, Chaperon, Agacinski, entre otras), Beauvoir afirma la existencia básica de dos sexos biológicos como diferentes de la elección del objeto de deseo. Beauvoir sostiene que a la hora de constituirse los humanos en sujetos, sólo una parte de ellos (los varones) lo-

[10] *"qu'est-ce qu'une femme?"* Beauvoir, S. de *Le deuxième sexe,* Paris, Gallimard, 1949.

[11] *idem.* p. 31.

gra hacerlo con reconocimiento pleno. Esta limitación se produce además *por nacimiento*: Haber nacido "mujer" implica desde el momento mismo del nacimiento un conjunto de prescripciones tales que limitan y recortan su posibilidad de constituirse en sujetos plenos y lograr como tales su trascendencia. De ese modo, el sexo como hecho biológico no remite a un episodio irrelevante en la historia de los seres humanos, tal como reconoce respecto de sí misma, sino que determina la inscripción socio-política de las mujeres con todas las consecuencias del caso. Por eso, Beauvoir siempre se refiere al sexo no como un mero hecho biológico sin más, sino como "sexo vivido" y "vivido" siempre culturalmente. Esto la obliga a revisar los mandatos que la cultura dicta *para* el sexo femenino y los presupuestos desde donde lo hace. Ahora bien, inscripta en las corrientes universalistas, Beauvoir sostiene que, en tanto que humanas, las mujeres comparten el *mitsein* propio de todo lo humano. Sin embargo, puesta a comparar, no se le reconocen a las mujeres las mismas posibilidades que a los varones. Para Beauvoir resulta evidente que nadie puede vivir de buena fe al margen de su sexo: "ser mujer" es haber devenido mujer, haberse hecho tal cual cada una se manifiesta, eligiéndose a partir de una "situación" que la constriñe de diverso (y más complejo) modo que a los varones. Luego, es preciso describir fenomenológicamente la situación real de las mujeres para luego desmontar lo que la cultura les impone apelando (sin razón alguna) a "naturaleza" de su sexo.[12] De ahí en más, teóricas de diversas corrientes y generaciones se apoyaron en Beauvoir ya sea para continuarla o para oponérsele.

En principio, Butler reconoce las contribuciones teóricas de Beauvoir. Sin embargo, concluye que el ensayo beau-

[12] *Idem.* p. 20.

voiriano adolece de serias limitaciones. En verdad, me interesa señalar que Butler no pretende comprender la posición fenomenológica y existencialista de Beauvoir, no es una exégeta del pensamiento de la filósofa francesa. Por el contrario, me parece que más bien la toma como punto de anclaje para desarrollar su propia teoría y así fundamentar una concepción performativa de "agencia" y, en un sentido amplio, de "política". En primer término, Butler sostiene que la filósofa francesa usa implícitamente la noción de género, versión ampliamente difundida en la crítica estadounidense que algunas estudiosas de Beauvoir consideran aceptable. En consecuencia, Butler le atribuye a Beauvoir una *teoría voluntarista de género*. En segundo lugar, le adjudica a Beauvoir (y de igual modo a J. P. Sartre) una visión cartesiana del yo, que implica una estructura egológica que retiene una serie de resabios ontológicos dualistas, a su juicio, indeseables. Butler atribuye también a Beauvoir una posición biologicista deudora de la *metafísica de la sustancia*, que critica tomando como punto de partida la concepción beauvoriana de cuerpo. Por último, dado que Beauvoir insta a las mujeres a alcanzar la condición de sujetos a la manera existencialista, le reprocha proponerles homologarse al sujeto masculino. Veamos los pasos de Butler para arribar a las conclusiones que acabamos de esbozar.

a- Una teoría voluntarista de género

Butler comienza su examen transcribiendo la típica formulación de Simone de Beauvoir: *Una mujer no nace, deviene* (*se hace*). A partir de ahí, concluye que Beauvoir distingue entre la construcción del "género" y el "sexo dado" y, al hacerlo, contribuye de manera crucial al largo esfuerzo feminista por derrotar la sentencia freudiana: *la anatomía es destino*. De modo que a juicio de Butler, en Beauvoir, el sexo debe entenderse

como una constante anatómicamente distintiva que corresponde a los aspectos fácticos del cuerpo. En cambio, el *género* remite a la forma y el significado cultural que adquiere un cuerpo dado según los modos variables de la aculturación. Me permito recordar que mientras el primer concepto designa un conjunto de hechos corpóreos idénticos y fijos, el segundo apela a la variedad de modos a través de los cuales los cuerpos adquieren significado cultural. Otro mérito que Butler reconoce en la distinción de Beauvoir es que no es posible ascribir a las mujeres ciertos valores y comportamientos sociales como biológicamente determinados: *nada en la naturaleza determina un orden cierto social*. En consecuencia, advierte Beauvoir seguida por Butler, tampoco es posible referirse significativamente a los comportamientos genéricos como "naturales" o "anti-naturales". Incluso, Butler añade que a su juicio Beauvoir no sólo sugiere que el género es un aspecto fundamental de la identidad sino que también se adquiere gradualmente, entendiendo el "se hace" en "se hace mujer" en un sentido fuertemente voluntarista.[13] Siempre en la interpretación de Butler, "ser mujer" implica entonces un acto de la voluntad, una construcción que designa la variedad de modos en los que se puede adquirir significado cultural o reconocer inteligibilidad al proceso de auto-construcción del género al que se *deviene*.

Devenir mujer –verbo que Beauvoir utilizaría ambiguamente según Butler– no es una mera imposición exterior, sino un *proceso* que permite alcanzar (llegar a) la ficción *fundamentalista* "mujeres" como contrapartida de la noción de sujeto. Butler encuadra el proceso de *devenir* en términos de un trabajo consciente de incardinamiento (*embodyment*), utilizando categorías sartreanas resignificadas para fundamentar su inter-

[13] Butler, *idem.*, p. 36.

pretación. Para Butler, *devenir mujer* remite a un conjunto de actos propositivos y apropiativos, referidos a la adquisición de un conjunto de habilidades o de un "proyecto". Butler entiende la noción de "proyecto", como ella misma afirma, no en términos sartreanos, sino como el proceso de asumir *un cierto estilo corporal y un cierto significado* en el que los géneros son elegidos en algún sentido. Butler contrapone esta manera de entender la noción de "género" al uso más frecuente de concebirlo como pasivamente determinado y construido por el sistema patriarcal, marcado por el lenguaje falogocéntrico. Por tanto, también le atribuye a Beauvoir el mérito de entender el género de un modo dinámico, aunque la filósofa francesa nunca haya investigado los mecanismos específicos de esa construcción. Butler se propone mostrar que para Beauvoir "devenir un género" se tensa entre la noción de "proyecto" y la de "constructo". Si "devenir" un género se entiende como elección y como aculturación, se debilita el modo usual en que se concibe la oposición entre ambos términos. En la interpretación de Butler, quien conserva la ambigüedad del uso de "devenir", Beauvoir habría entendido al género como el *locus corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas*. Si esto fuera así, tal como señala Butler, se habría malinterpretado la teoría beauvoriana de la elección existencial. "Elegir un género" sería entonces elegir entre el conjunto de posibilidades previamente inscriptas en una red de profundas e intrincadas normas culturales.

La primera objeción fuerte de Butler a Beauvoir es que si se aplica consistentemente la distinción sexo / género, la explicación beauvoiriana no permite ver con claridad si un sexo dado deviene *necesariamente* (causalmente) un género determinado. Porque, si ser mujer es una interpretación cultural de ser hembra (*female*), entonces, según Butler, se puede concluir que no cualquier cuerpo es arbitrariamente el *locus* del género "mujer" sino un cuerpo ya definido previamente a

tal efecto.[14] En ese sentido, la distinción sexo / género implicaría una heteronomía radical de los cuerpos naturales y los géneros se construirían de modo tal que "ser hembra" y "ser mujer" serían dos formas diferentes de "ser". El verbo copulativo "ser" aseguraría una relación fija e idéntica a la manera de disyuntos excluyentes. Sin embargo, continúa Butler, nunca se *es* mujer en un mismo sentido: tal identidad no es posible. Por el contrario, si por definición el género es la *variable cultural que interpreta al sexo*, carece de fijeza y no clausura las características interpretativas de la identidad. Por eso, ser un género (varón, mujer o, en términos de Butler, paródico) es sobre todo estar comprometida/o con una *interpretación* cultural en el uso de los cuerpos, posicionada/o dinámicamente en un campo de posibilidades culturales.

Ahora bien, si el género se inscribiera sobre el cuerpo de manera unilateral, Butler le objeta a Beauvoir que no explique en qué casos y cómo el cuerpo es meramente pasivo. A su juicio, Beauvoir no explica tampoco cómo se reproducen y se reconstruyen los diversos modos de genericidad. Tampoco habría dado cuenta del papel que juega la agencia (*agency*) personal en la reproducción del género. Tal como la entiende Butler, la formulación de género plantea un conjunto de desafíos: La construcción de género, ¿es un proceso auto-reflexivo? ¿Cómo nos construimos a nosotra/os misma/os? ¿Cómo *llegamos a ser* (devenimos) nuestro género? El proyecto, ¿lo lleva adelante una suerte de *proto-sujeto pre-genérico*?[15] Muchas autoras que critican a Butler sostienen que le adjudica a Beauvoir *casi* su propia concepción voluntarística de género en tér-

[14] Butler (1986), p. 37. Recuérdese que en inglés *female* es tanto "hembra" como "mujer".

[15] Butler, *art.cit.*, p.16

minos de un proceso auto-reflexivo, previamente determinado por el sistema político representacional.[16]

b- El fantasma cartesiano: conciencia y cuerpo

Más adelante, Butler elabora una serie de respuestas críticas a las preguntas que acabo de transcribir. Si Beauvoir afirma que el género se "construye", ello implica un agente que se apropia del género desde un *locus* pre-genérico.[17] Butler subraya algo obvio: que es imposible ocupar una posición fuera del género desde dónde elegirlo. Ahora bien, si siempre estamos generizada/os ¿qué sentido tiene sostener que elegimos lo que ya somos? Siempre en la interpretación de Butler, la tesis beauvoirana no sólo es tautológica sino que, en la medida en que postula *un agente que elige previo al género elegido*, adopta un punto de vista cartesiano (sustancialista y dualista) del yo. En otras palabras, una suerte de proto-sujeto previo a toda elección posible. Ahora bien, esto presupone una concepción cartesiana del yo; una estructura egológica en apariencia descorporizada que vive y crece con anterioridad e independencia a la apropiación del género y del lenguaje en el que tal género se inscribe. Por tanto, si la afirmación de Beauvoir pretende ser convincente y si es verdad que "devenimos" nuestros géneros por medio de un cierto conjunto de actos apropiativos, entonces la agencia personal parece un pre-requisito lógico para poder asumirlo. Butler sostiene que las conclusiones que se siguen de las propuestas de Beauvoir, además de cierta cuota de absurdo, llevan inevitablemente a una posición dualista.

[16] Heinämaa, S. "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual" en *Mora*, 4. 1998.

[17] Butler, *art.cit.* § "Cuerpos sartreanos y fantasmas cartesianos".

¿Puede, entonces, decirse que la conciencia precede al cuerpo o que tiene un estátus ontológico separado de aquél. Esta pregunta butleriana cobra más sentido en el marco existencialista que exploraron Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty que en la propuesta de la misma Beauvoir. En efecto, en *El ser y la nada* a pesar de sus esfuerzos Sartre recae en formas del dualismo cartesiano mente / cuerpo o, en interpretaciones más benévolas, se mueve constantemente en el peligroso filo del dualismo ontológico.[18] Sartre sostiene que el cuerpo es coextensivo con la identidad personal (*Yo soy mi cuerpo*). No obstante de alguna manera también sugiere que la conciencia está más allá del cuerpo (*Mi cuerpo es un punto de partida de lo que soy y que, al mismo tiempo, sobrepaso).* La dualidad de la conciencia como trascendencia y del cuerpo como inmanencia intrínseca a la realidad humana es innegable aunque Sartre considere un proyecto de la mala fe cualquier intento por localizar la identidad personal exclusivamente en uno sólo de los dos polos. Sin embargo, a pesar de su descripción fenomenológica para explicar el funcionamiento del en-sí y del para-sí que es el ser humano, el dualismo acecha por doquier.[19] Por eso, más que refutar el cartesianismo, Sartre parece buscar comprender el carácter descorporizado o trascendente de la identidad personal y, paradójicamente, su relación con el cuerpo.

Si bien Sartre considera la corporeidad como una modalidad fundamental del ser-en-el-mundo, introduce una distinción entre conciencia (como equiparable a conocimiento) y conciencia no-tética, (que conoce pero no comprende). Esta distinción hace más incomprensibles la percepción y el cuer-

[18] Sartre, J.P. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Fundamentalmente *Le corps.*

[19] López Pardina, T. "La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir" en *Mora*, 7, 2002.

po. En efecto, si la percepción se reduce a la presencia ante la conciencia de una cosa que ella no es, está perpetuamente fuera de su alcance. Es decir, si la percepción es una mirada que el para-sí lanza sobre el en-sí, no se distingue en absoluto de ningún otro tipo de conocimiento y la conciencia no está pensada en el mundo. Pero, si la conciencia no está en el mundo, no está comprometida en lo que percibe y no colabora en su percepción, ¿Cómo se explica nuestro ser-en-el-mundo? ¿Cómo es posible la experiencia del dolor y de la náusea si no hay ninguna complicidad entre el en-sí y el para-sí?[20] Estas dificultades sartreanas son precisamente el punto de partida de la reflexión de Maurice Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty se dedica a elaborar una doctrina de la conciencia comprometida. Para él, la conciencia debe ser una "conciencia involucrada en el mundo", "hecha *una* con el cuerpo". En *La fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty supera el dualismo sartreano en cuanto sutura el hiato entre el en-sí y el para-sí.[21] Elabora una concepción del ser humano como ser-en-el-mundo, sin solución de continuidad, implicado y sumergido en él, orientado hacia un polo intencional o *hacia el mundo*.[22] Por tanto, el hombre concreto no es un psiquismo unido a un organismo, sino ese vaivén de la existencia que tan pronto se muestra como ser corporal como se manifiesta en actos personales. El "evento psicofísico" no es, entonces, una mera causalidad física, los fenómenos perceptivos no pueden

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.* Cf. también, Sullivan, S. "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception" *Hypatia*, 12.1, 1997; Müller, M.J. "Itinerário da problemática da expressão na filosofia Merleau-pontyana: continuidades e *descontinuidades*" *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVIII.1, 2002, pp. 55-79.

[22] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, París. Gallimard, 1998, p. 103.

explicarse en tercera persona; es necesario referirse al cuerpo como una experiencia actual en la medida en que somos cuerpos-en-el-mundo. De modo que ser-en-el-mundo es un estado pre-objetivo, relativamente independiente de los estímulos y no una suma de reflejos. El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo y "tener (ser) un cuerpo" es unirse al medio de un modo determinado; es confundirse con ciertos proyectos y comprometerse en ellos continuamente. Por tanto, la diferencia respecto de Sartre es clara: su visión del ser humano es mucho más unitaria que la de aquél. En consecuencia, no es un dato menor que Simone de Beauvoir se inspire más en la fenomenología de Merleau-Ponty que en la de Sartre.

El supuesto butleriano de que Beauvoir fue una mera seguidora acrítica de los análisis fenomenológicos y metafísicos de Sartre es insostenible o al menos altamente cuestionable. Y si esto es así, la crítica que Butler efectúa a la concepción beauvoriana de sujeto como deudor del cartesianismo sartreano debe ser revisada. Por alguna razón que desconozco Butler toma menos en cuenta la herencia merleau-pontyana en Beauvoir sobre la corporalidad sexuada de los individuos que la sartreana. No obstante acepta que según Merleau-Ponty la sexualidad permea la existencia a punto tal de que es imposible distinguir entre la motivación sexual y otro tipo de motivaciones. En consecuencia, no considera que la sexualidad sea irreductible ni un ciclo autónomo del ser humano. Por el contrario, está internamente relacionada con todo ser cognoscente y actuante en las tres esferas del comportamiento: la percepción, la motricidad y la representación, manifestando una sola estructura recíprocamente relacionada. La sexualidad es, pues, coextensiva a la existencia y sus manifestaciones son la expresión de todo nuestro ser: cuerpo y psiquismo. En todo caso, el "hombre" es ante todo una *idea histórica* y no una especie natural. No hay, pues, una esencia humana y admite, con Sartre y

Beauvoir, que somos *necesariamente contingentes* y el fruto de nuestras elecciones.

Estas afirmaciones –como muy bien señala López Pardina– no hacen referencia alguna a la diferencia sexual, ni toman en cuenta si en el "estar-en-el-mundo" de varones y de mujeres hay diferencias significativas. Si bien Simone de Beauvoir no refuta a Sartre, y hasta lo defiende ante Merleau-Ponty, no cae en sus dualismos. Parte de la concepción merleau-pontyana de "estar en el mundo". Y ese "estar en el mundo" de las mujeres se le revela como singularmente marcado. Sí adopta, en cambio, el vocabulario sartreano aunque se distancia significativamente en su uso y definición de los términos, en especial respecto de la noción de "sujeto" y de la de "situación". La concepción beauvoiriana de "situación", próxima a nociones conexas de Merleau-Ponty, excluye cualquier concepción de libertad absoluta en el lugar de origen de nuestros compromisos. A su vez, ningún compromiso –sostiene Beauvoir– puede hacernos libres por completo. Cada particularidad se recorta sobre el fondo de un mundo que todo lo involucra. En este sentido, Beauvoir –nuevamente más cerca de Merleau-Ponty que de Sartre– entiende que el sujeto de la experiencia no es una conciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla *en* el mundo *junto con* otros cuerpos. Precisamente, en *El segundo sexo* Beauvoir suscribe la concepción merleau-pontyana de la existencia citándolo expresamente.[23] Beauvoir suscribe también que el sujeto es un entrecruzamiento de actos intencionales previos cuya historia tanto cultural como individual reviste de significado el telón de fondo de todos nuestros actos originales, reelaborándolos.[24] Beau-

[23] *Le Deuxième Sexe*, I, págs. 39-40.
[24] Heinämaa, *art.cit.*

voir se aparta, entonces, del dualismo cartesiano que separa la mente del cuerpo tanto como de cualquier otro tipo de dualismo que oponga el sujeto al mundo. La interpretación de Butler fuerza la lectura de los textos de la filósofa francesa en un sentido que es propicio a sus propias teorías.

c- Mujeres en situación

Un aporte verdaderamente significativo de Simone de Beauvoir es –como dijimos– su conceptualización de la noción de "situación". Es ahí donde su análisis fenomenológico toma clara distancia de Sartre al adoptar *transgresivamente* las categorías que desarrolla en el *Ser y la Nada*. Beauvoir desafía la teoría sartreana de la libertad ontológica radical y concretiza la posición filosófica abstracta de aquél, evitando tanto sus implicaciones racionalistas como voluntaristas, adoptando de este modo una posición propia más original.[25] En síntesis, para Beauvoir la situación es algo más que la "otra cara de la libertad"; la situación limita la libertad, no se interpenetra con ella como en Sartre; tampoco la situación puede definirse en términos de proyecto como lo interpreta Butler. Al contrario, para Beauvoir *hay situaciones en que la libertad no puede ejercerse, o no es sino una mistificación*. Su ejemplo es la situación de las mujeres de un harem comparadas con la independencia de las mujeres occidentales. En ciertos casos, la situación constituye para muchos sujetos una barrera insuperable.[26] Esto la lleva a redefinir también las nociones de inmanencia y de trascendencia en términos morales de modo diferente a la conceptualización

[25] Stavro, E. "Re-reading *The Second Sex*" *Feminist Theory*, 1.2, 2000, pp. 131 y ss.

[26] López Pardina, T. *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, pp. 46-7 y 146 y ss.

de Sartre. Mientras que en Sartre la caída en la inmanencia es siempre una falta moral, para Beauvoir sólo lo es si es consentida por el sujeto. Caso contrario, si le es infligida, toma la figura de la frustración o, si lo es en mayor grado, de la opresión.[27] Toda situación ofrece siempre posibilidades –mayores o menores– para llevar a cabo un proyecto. Es decir, para actuar como un ser libre cuya libertad lejos de ser absoluta se ve recortada por (en) la situación. Los demás, cuyas acciones y actitudes favorecen o coartan el ejercicio de cada libertad, constituyen también parte de la situación de cada cual.[28]

Como acertadamente interpreta López Pardina, Beauvoir pone el acento en la condición del sujeto humano de ser trascendencia y, por ende, insta a las mujeres a alcanzarla. Al igual que Virginia Woolf –a la que curiosamente no nombra– Beauvoir piensa en un sujeto universal que incluya tanto a varones como a mujeres. Del mismo modo que la escritora inglesa, Beauvoir considera este dimorfismo *natural*, el sustrato biológico del que partimos. En pocas palabras, los sexos son dos pero la construcción histórica de los géneros convirtió a unos (los varones) en sujeto-uno autónomo y a las otras (las mujeres) en *lo Otro* tal como vimos en la apelación de Beauvoir a las figuras de la autoconciencia de la dialéctica hegeliana. Aunque en su reelaboración de la dialéctica del amo y el esclavo Beauvoir trata de mostrar que el proyecto masculino de descorporización (de separación de la mente y el cuerpo) es autoengañoso e insatisfactorio. A juicio de Butler, al prescribir la superación del constructo de género –que constriñe a las mujeres y que históricamente ha implicado que sacrifiquen su autonomía y su posibilidad de trascendencia– sugiere una homologación con el sujeto masculino. Luce Irigaray en *Specu-*

[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem.*

lum (1974) sugiere que Beauvoir prescribe a las mujeres el proyecto masculino de la trascendencia llevándolas a asumir el modelo masculino de sujeto y de libertad. Obviamente, si entendemos –también con Irigaray– al constructo sujeto como *materialmente* varón, se trata de una prescripción de imposible cumplimiento.

En otras palabras, si seguimos en la línea interpretativa de Butler, concedida la premisa dualista de la distinción mente-cuerpo, las mujeres deberían identificarse con la "conciencia", por ser una actividad que trasciende el cuerpo, sede las marcas del sexo (de hecho, los argumentos históricamente neoplatónicos declaraban: la mente *–el alma– no tiene sexo*). Si eso fuera así –concluye Butler– Beauvoir habría ofrecido a las mujeres sólo la posibilidad "de ser varones", instándolas a asumir un modelo de libertad regulado por el comportamiento masculino, al que debían adecuarse: posibilidad, por su parte, paradójicamente *imposible*. Asi mismo, si bien Beauvoir describió fenomenológicamente el cuerpo femenino y afirmó que las mujeres *son* sus cuerpos, para Butler, la acusación de Luce Irigaray de que la única alternativa que ofrece a las mujeres es que se *homologuen al sujeto varón* está más que justificada.

ch- Los cuerpos olvidados

Ya hemos visto que Beauvoir se distancia del dualismo cartesiano presente en Sartre. También acabamos de ver que tanto para Irigaray como para Butler, Beauvoir sólo admite sujetos varones, proponiendo a las mujeres que se homologuen a ellos, lo que constituye una imposibilidad fáctica. ¿Significa esto que Beauvoir se *olvidó* del cuerpo de las mujeres? En su interpretación, Butler atribuye a Beauvoir la concepción sartreana de cuerpo sin más. Concluye por tanto que Beauvoir concibe el cuerpo natural de manera dualista, acep-

tando la posibilidad de sobrepasarlo, porque el cuerpo siempre está involucrado en la búsqueda humana de realizar sus posibilidades.[29] Como en Sartre, no podemos aprehender la contingencia sino en la medida en que nuestro cuerpo es para nosotros/as, somos una elección y ser es elegirnos. El cuerpo inaprehensible es precisamente el lugar de la necesidad de la elección, de que no lo somos todo a la vez sino una suerte de condición de posibilidad de la trascendencia.

En cambio, más próxima a Merleau-Ponty, para Beauvoir el cuerpo es ante todo "cuerpo vivido". No se trata ni del cuerpo-objeto de la ciencia, ni del cuerpo-en-sí. Más aún, el "cuerpo natural" no es un lugar a partir del cual se construye el cuerpo-generizado, sino, por el contrario, se trata de una *ficción heurística* que permite mostrar que el género no es natural, sino un aspecto culturalmente contingente de la existencia: el instrumento a través del cual captamos el mundo. Y el mundo se presenta bajo una forma diferente según sea aprehendido desde un cuerpo de varón o de mujer, hecho que Beauvoir confiesa haber estudiado detenidamente y que recoge en la noción de situación.[30] No se trata sólo de diferencias anatómicas y funcionales. Por ejemplo, la reproducción tiene menos costes para los varones que para las mujeres (un dato biológico no menor), para Beauvoir se trata de un "ingrediente" más de la situación de las mujeres que tiene fuerte insidencia a los efectos de su aprehesión del mundo. Pero sobre todo Beauvoir retoma el concepto merleau-pontyano de que el hombre es por sobre todo una *idea histórica*, y que sólo puede enfrentarse la propia situación históricamente.[31] Con todo, para Beauvoir la situación no es un *fatum* (un destino como en Freud): lo biológico se redefine por lo

[29] "Sexo & Género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir" *art.cit.*, pp. 11 s.
[30] *Le Deuxième Sexe*, I, p. 70.
[31] *Idem*, p. 72; *Phénoménologie de la perception*, p. 199.

cultural porque nada en la naturaleza justifica la constitución de las mujeres como *lo otro*; el plano cultural limita a las mujeres y les impide trascender, no su biología. Por eso su situación es modificable, puede y debe cambiarse.

En la interpretación de Butler las mujeres son sólo y exclusivamente sus cuerpos. La conciencia y la libertad son permutaciones disfrazadas de las necesidades y las urgencias de sus cuerpos. En ese sentido, Butler explica que los varones *desposeen* sus cuerpos porque los proyectan como "lo Otro", haciendo de sí mismos un "yo" descorporizado. En efecto, se identifican (cartesianamente) con una realidad no corpórea (el alma, la conciencia, la trascendencia, el ego): habitan sus cuerpos convencidos de que *no son* en verdad el cuerpo que habitan. Por eso, su propio cuerpo les parece extraño, ajeno, *suyo* sin ser *ellos mismos*. Tal como observa bien Butler, de la creencia de que el cuerpo es *Otro* a la conclusión de que los *Otros son* (meros) cuerpos no hay más que un paso. En un análisis similar al de E. V. Spelman, para Butler el "yo" masculino se cree un fenómeno no corpóreo y el cuerpo –entendido como Otro– es reprimido, negado o proyectado para reemerger como "lo Otro corpóreo" (material) que no es un yo; es Otro-mujer, un Otro-negro, Otro-minoría étnica o sexual; aquello (sea lo que fuere) que se opone al Yo-Uno.[32] Esta *tautología inmóvil* (Butler retoma palabras de Hegel) desafía los límites de la versión cartesiana de la libertad descorporizada, que fracasa porque en verdad –como subraya Butler– el cuerpo nunca puede ser totalmente negado; emerge como una existencia alienada y su negación.[33]

En Beauvoir ya vimos que el cuerpo tiene –según Butler– un doble significado: por un lado es *locus* de las interpretacio-

[32] Spelman, E.V. "Woman as body: ancient and Contemporary views" *Feminist Studies*, VIII, 1982.1.
[33] *Art.cit.* pp. 17-18.

nes culturales del sexo y, a la vez, por otro, es el *locus* de las reinterpretaciones del conjunto de interpretaciones recibidas. De modo que el cuerpo sin su sentido filosófico tradicional de "esencia" es *un campo de posibilidades interpretativas*, un campo dialéctico abierto a nuevas interpretaciones.[34] Por tanto, continúa Butler, el cuerpo propio se torna nexo entre la elección y la cultura y su existencia debe interpretarse como el modo personal de asumir y de reinterpretar los mandatos de género recibidos. Siendo una situación cultural, el cuerpo natural concebido como sexo natural, cae bajo sospecha y los límites interpretativos de la anatomía diferenciada quedan restringidos al peso de las instituciones culturales. Butler define al sexo como un atributo analítico del ser humano, dado que no hay humanos no sexuados. "Ser sexuado" y "ser humano" son a su juicio coextensivos y simultáneos. Es decir, el sexo califica al ser humano como un atributo necesario. Butler reconoce que para Beauvoir el sexo ni es causa del género ni puede entenderse como un mero reflejo o expresión de aquél; se yerra en consecuencia al presuponer que el sexo es inmutablemente fáctico. En síntesis, Butler juzga insuficiente que Beauvoir entienda el género como la variable cultural de la construcción del sexo y una posibilidad abierta a significados que se inscriben en un cuerpo sexuado. Juzga que la filósofa francesa fue incapaz de enfrentar el último supuesto a examinar: la necesaria deconstrucción del cuerpo. La propuesta butleriana de géneros paródicos, imagen de la fantasía y lugar de lo abyecto, tiende a ello. Por eso, en la interpretación de Butler, *llegar a ser el propio género* tiene más implicaciones que la mera distinción entre sexo y género. A su criterio, no sólo la anatomía no dicta más el género sino que la anatomía no pone ningún límite al género: la anatomía *ya no es* destino y el cuerpo es un fenómeno igual a sí mismo solamente en la muerte.

[34] *Idem.*, pp. 19.

Cuando el cuerpo humano se concibe como el sujeto de las acciones –interpreta Butler– la sexualidad no puede entenderse simplemente como el atributo de un organismo, de un subsistema o de un biomecanismo. Por el contrario, las sexualidades femenina y masculina deben entenderse como modos de ser que caracterizan la totalidad: *El existente es un cuerpo sexuado* –subraya Beauvoir– *la sexualidad está siempre involucrada con otros existentes que también son cuerpos sexuados. Pero, si el cuerpo y la sexualidad son expresiones concretas de la existencia, es en relación con esto que su significado se descubre.* En la interpretación de Butler, se trata de las posibilidades que la ruptura causal entre sexo y género llevada a cabo por Beauvoir facilita. Por eso Butler sostiene que al hacer del cuerpo una modalidad interpretativa, Beauvoir amplió las doctrinas de la elección encarnada y prerreflexiva que caracterizan *El ser y la nada, San Genet: actor y mártir* y el último estudio biográfico sobre Flaubert de J.P. Sartre. Nuevamente asimilando la filosofía de Beauvoir a la de Sartre, Butler considera que, al igual que aquel, revisa sus supuestos existenciales para tomar en cuenta realidades materiales constitutivas de la identidad. "Elegir" un género en ese contexto es mudarse a un género reinterpretando la historia cultural del cuerpo que lo usa. De ese modo, el cuerpo mismo se torna una elección, un modo de actuar y reactuar las normas de género recibidas, sufriendo muchos estilos de piel. En palabras de Butler, para incorporarse al mundo cultural, los individuos llevan a cabo un proyecto activo de género que actuan constantemente y que *parece* un hecho natural. Al revelar que la naturaleza del cuerpo sólo es la superficie de una invención cultural, Butler considera que Beauvoir entrevió una comprensión potencialmente radical del género que no alcanzó a explotar.[35]

[35] *Idem.*, pp. 18 y ss.

d- ¿Para qué el género?

Ahora bien, ¿si no podemos encontrar un sexo natural –se pregunta Butler– para qué mantener la distinción entre sexo y género?[36] Si Beauvoir no extrajo todas las consecuencias posibles de su concepción de cuerpo, Butler lo hace tomando como punto de partida los trabajos de Monique Wittig y de Michel Foucault.[37] Wittig, procedente del campo de la lingüística, desarrolla extensamente la idea de Beauvoir de la *apropiación* del género, negando que las mujeres sean una clase natural, tal como habían afirmado las feministas post-beauvorianas. El pilar de su crítica radica en que la opresión de las mujeres se basa en su aceptación de la heterosexualidad como fundamento incuestionable de la sociedad humana. A diferencia de la norteamericana Adrianne Rich no propone una sociedad no-heterosexual, sino una sociedad *sin géneros* o donde el género no sea constitutivo de la identidad y de la calidad de sujeto. En *Les Guerrillères* reconoce que el género es el único signo lexical que se relaciona con un grupo oprimido, razón suficiente para suprimirlo, objetivo que se propone como escritora. Sobre todo en *Le Corps Lesbien*, Wittig denuncia que se describe la heterosexualidad como un hecho natural, restringiendo en consecuencia las fuentes del placer erótico. ¿Por qué –se pregunta– describir como eróticas sólo las tendencias funcionales a la procreación? ¿Por qué el sujeto como "uno generalizado" es varón y la mujer sólo alcanza la calidad de sujeto como

[36] *Idem*, pp. 20.

[37] Wittig, M. *Les guerrillères*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; *Le corps lesbien*, Paris, Les Editions de Minuit, 1973. "One is not born a Woman" *Feminist Issues*, 1.2, 1981 y "The category of sex" *Feminist Issues*, 2.2, 1982; Cf. también la introducción de Foucault a su edición de *Herculine Barbin dite Alexina B*, Paris, Gallimard, 1978.

otro-concreto? Que los niños sean divididos en dos sexos al nacer (o aún antes gracias a los adelantos tecnológicos), subraya Wittig, sirve a los fines sociales de la reproducción, pero muy bien podrían ser divididos en virtud de otras caracterísiticas juzgadas relevantes por las políticas de turno. Incluso, podría no dividírselos de manera alguna o hacerlo sin apelar a una base anatómica *natural* y legitimadora. Por eso, Butler acuerda con Wittig en que cuando se demarca el "sexo" como tal ya se construyen y se normalizan ciertas formas de diferenciación.

Más difundida que la de Wittig, la obra de Foucault pone también en cuestión las inscripciones de sujeto sobre la base del falocentrismo y de las relaciones de poder, cuya trama desmonta con meticulosidad en varias de sus obras.[38] Sin embargo, como bien señala Rosi Braidotti, el falocentrismo que denuncia Foucault está más cerca de la crítica a los modelos estereotipados de sexualidad masculina que de las denuncias sexistas de las feministas francesas.[39]

Ahora bien, aunque hayan escrito a partir de intereses diversos, Wittig y Foucault desafían la noción de sexo natural y denuncian el uso político de la discriminación, que se establece a partir del sistema de heterosexualidad compulsiva y de sexo binario. Para ambos, la discriminación de sexo tiene lugar dentro de un contexto cultural que exige que el "sexo" sea diádico, hétero y estable.

Contrariamente a muchas de sus contemporáneas, Butler abandona la noción de género, entendida como un modo de

[38] *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, eds.vs.; *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2000; Castro, E. *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995; Rodríguez-Magda, R.M. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.

[39] Braidotti, R. *Op.cit.* Cap. 3 y 4 especialmente.

organización de las normas culturales pasadas y futuras y un modo de situarse uno mismo con respecto a ellas, en términos de un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo. Asume, en consecuencia, que sexo y género son intercambiables porque ambos dan cuenta de la incardinación de las marcas culturales. Extrae además las siguientes conclusiones: la demarcación de las diferencias anatómicas no precede las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que, por el contrario, la diferencia ya es en sí misma una interpretación cultural que descansa sobre supuestos normativos naturalizados. El entretejimiento del mundo cultural con el cuerpo es una tarea intensa que activamente lleva a cabo cada individuo. En tanto proyecto que actúa constantemente, parece sin embargo un hecho natural. En la interpretación de Butler, al entreabrir esa trama, Beauvoir facilitó una comprensión potencialmente radical del género cuyas líneas Butler dice prolongar en sus análisis. Si bien Beauvoir no exploró suficientemente en la dirección anunciada, su concepción del cuerpo como un campo interpretativo de posibilidades y de reactualizaciones de la cultura hace *mundanos* a nuestros cuerpos.[40]

Que el propio género "exista" significa para Butler que tácitamente se aceptan o retrabajan las normas culturales que gobiernan la interpretación del propio cuerpo. Si esto es así, entonces el género también puede ser el lugar de la subversión del sistema binario que lo restringe. Por eso, Butler se propone, a partir de las reformulaciones de género, nuevos modos de amalgamar y de subvertir las oposiciones entre "masculino" y "femenino", los modos cada vez más confusos de establecer los sexo-géneros. Según Butler, como las oposiciones binarias pierden claridad y fuerza en tanto que términos descriptivos, al mismo tiempo pierden también utilidad funcio-

[40] Butler, *art.cit.*

nal. Incluso como la ambigüedad de género puede adoptar múltiples formas, el género mismo promete proliferar como fenómeno múltiple para el que se deberán encontrar nuevas palabras "clasificatorias". El *biologicismo* de Beauvoir no admite la posibilidad de géneros alternativos además de "varón" y de "mujer". Aún así, en la medida en que insiste en que son construcciones históricas (*el hombre es una idea histórica*), de las que se apropian los individuos, Butler entiende que denunció que el sistema de géneros binarios no es ontológica y necesariamente "dado". Porque, concluye, varón y mujer son *ya* formas modelizadas de existencia corporal; emergen como entidades sustantivas desde una perspectiva *mitificada*, subsidiaria de la metafísica de la sustancia. Es más, *no hay nada significativo* en el dimorfismo, salvo el interés cultural de mantenerlo.[41]

Consecuentemente, aunque Butler reconoce la fuerza radical con que Beauvoir enfrentó el *status quo*, encuentra su marco existencial antropológicamente *naïve*. Desde luego, sólo relevante para unos pocos existencialistas que ensayen traspasar las fronteras del sexo normal. Pero, como las posibilidades de trasformación de los géneros deben ser amplias, Butler apela a los rituales cotidianos de la vida corporal, conceptualizando el cuerpo como el nexo de las interpretaciones, la perspectiva y la situación que revela escenas culturales de significados y de modalidades inventadas. Si ser un sexo *normal* significa someterse y asumir una situación cultural, la concepción de sexo-género que propone Butler es una dialéctica de la recuperación del sexo original y de la invención, que garantiza una vida corporal autónoma. Retomaremos más adelante la propuesta butleriana.

[41] *Idem.*

e- Unas palabras para Beauvoir

Por rica que haya parecido la lectura que Butler hace de Beauvoir, no todas las estudiosas están dispuestas a aceptarla. Por ejemplo, Sara Heinämaa considera errónea su interpretación y sugiere que Butler no comprendió los objetivos de Beauvoir.[42] Si bien la interpretación de Butler representa un desafío a la recepción anglo-americana de Beauvoir, a juicio de Heinämaa, comparte con la mayoría de las estudiosas norteamericanas una lectura equívoca, basada en el presupuesto de que se trata de un trabajo sobre la relación sexo / género.[43] A su juicio, la filósofa francesa no trató de explicar hechos, sucesos o estados de cosas sino de revelar, develar o descubrir los significados de "mujer", "hembra" y "femenino". En lugar de una teoría de género, Beauvoir presentó una descripción fenomenológica de la diferencia sexual. Por tanto, la conclusión butleriana de que Beauvoir propone una *teoría performativa de género* también es errónea. Erróneamente también Butler ve en Beauvoir a una voluntarista sartreana y, desde su propio punto de vista sobre el sexo y la sexualidad, cuestiona los conceptos básicos de Beauvoir, especialmente respecto de las ideas de la libre voluntad y de la conciencia separada.

En general, la presentación de Butler de *El segundo sexo* es incorrecta: el texto no es voluntarista ni en el sentido cartesiano ni en el sartreano. Tal como también sostiene Pardina, la noción de sujeto en Beauvoir no se identifica ni con el *cogito* cartesiano ni con el ser-para-sí de Sartre, acercándose en todo caso al sujeto-corporal entrelazado con el mundo de Merleau-Ponty. Las decisiones que toma tal sujeto no deben concebir-

[42] Heinämaa, *art.cit.* También Pardina disiente de la lectura de Butler.

[43] Simons, M. *Beauvoir and* The Seconde Sex, New York, Rowman & Littlefield, 1999.

se, por tanto, como actos de una voluntad absolutamente libre. Por el contrario, se trata de posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas. Si bien en otros escritos, Butler hace una lectura más ajustada de Beauvoir, donde la ubica dentro de la tradición fenomenológica y la compara con Merleau-Ponty –sostiene Heinämaa– su presupuesto básico es el mismo, creer que Beauvoir desea desarrollar una teoría de género.[44] Sin embargo, aunque es cierto que Beauvoir rechaza el determinismo biológico, la apreciación de Butler sobre el carácter específico del interés de Beauvoir en la significación de la experiencia sexual es errónea. Coincidiendo con la mayoría de las académicas europeas para quienes la mejor lectura de Simone de Beauvoir es afirmar que somos parte de un orden biológico interpretado culturalmente, Heinämaa ratifica que *El segundo sexo* es un estudio fenomenológico del complejo y multifacético fenómeno de la *diferencia sexual*. En ese sentido, acuerda con Michèlle Le Doeuff en que Beauvoir acaba *con la imagen de una opresión sin causa*.[45] La diferencia de los sexos, al ser la primera, es condición de todas las demás: es *lo que el cuerpo humano tiene de más irreductible*; como hecho biológico y social sólo es pensable a partir de su empiricidad. Así entendido, es un límite, un hecho primitivo que no se transforma por el voluntarismo performativo, como parece sostener Butler.[46]

---

[44] "Performative Acts and Gender Constitution" en Case, S-E. (ed) *Performing feminism: Critical theory and theatre*, Baltimore, John Hopkins, 1990.

[45] Le Doeuff, M. "Simone de Beauvoir and Existencialism" *Feminist Studies*, 6.2, 1980.

[46] Fraisse, G. *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996. pp. 61 y ss.; Héritièr-Augé, F. *Masculin / Féminin: la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996. Incluso, Braidotti, *op.cit.*

f- Buscando respuestas en Beauvoir

Ahora bien, ¿Cómo devino Beauvoir la mujer que fue? En la introducción de *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir declara "Yo soy una mujer" y en condición de tal comienza su examen fenomenológico de las mujeres. En otros dos textos, *Memorias de una joven formal* y *La mujer rota* utiliza la técnica de la "escritura de sí misma" en dos variantes: la autobiografía o memoria y el diario íntimo en clave de ficción, respectivamente. ¿Qué especificidades pone en juego deliberadamente? ¿Se interroga por la condición femenina? ¿Se piensa como "experiencia vivida", "ser en situación", se "atreve a construirse" para emerger "más allá del mundo dado"?[47]

Volvamos al *No se nace mujer, se deviene*. Una respuesta de Beauvoir que salta a la vista es que *en la comunidad humana nada es natural,* y que *las mujeres son otro producto más elaborado por la civilización*.[48] ¿Hay determinismo cultural? ¿Dentro de qué límites las mujeres son *producto*? A la luz de la noción de situación, que hemos visto más arriba, podríamos responder que, tal como reconoce Beauvoir, para la mayoría de las mujeres la situación es un límite infranqueable. Si el desafío radica en *construirse más allá del mundo dado*, este proceso aparente de autoconstrucción ¿depende sólo de la voluntad de cada una?[49] ¿La interpreta correctamente Butler cuando sostiene que se trata de una construcción del género que concilia elección y aculturación? ¿Qué *hace* Beauvoir cuando trata de construir identidades de mujer a partir de la narración de la experiencia vivida?[50]

---

[47] Leciñana, M. "Simone de Beauvoir: Aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer" *Mora,* 8, 2002.

[48] Beauvoir, *op.cit.* Part II.

[49] *Ibidem.*

[50] Leciñana, *art.cit.*

Como muy bien señala Leciñana, Beauvoir escribe en primera persona y se declara "una mujer". Es decir, desde el inicio instala la fuerte presencia de un sujeto mujer como portavoz del texto, un yo individual desde el que parte hacia una reflexión teórica. En contraste con la afirmación anterior, este "yo" no se identifica como "filósofa", sino "escritora." ¿Significa esta descripción que se inferioriza ante Sartre apelando a *las tretas del débil* –como diría Ludmer– o se ubica cartográficamente en un lugar del mundo por el que no compite?[51] Singularmente situada como todo ser humano y, como en sus descripciones de *Memorias de una joven formal*, afirmada en esa singularidad, ésta se le tornó el anclaje que le permitió *crearse de nuevo a fin de justificar su existencia.*[52] Su proyecto, que explicita en términos de "ser una escritora famosa", no habla de cómo constituir su sexo-género. No parece, pues, que la interpretación de Butler sobre la noción de proyecto en Beauvoir concuerde ni con sus afirmaciones teóricas ni con sus propias referencias biográficas.

Por el contrario, la interpretación de Butler se parece demasiado a la idea de proyecto que ella misma transmite. En efecto, al comienzo de *Bodies that Matter*, Butler reconoce su necesidad de singularizarse y lanzarse hacia el futuro, individualizándose de la miríada de "Judys" que había sembrado la mítica figura de Judy Garland.[53] Por lo demás, mientras que Beauvoir apela a la introspección y a una narración minuciosa de sí misma en reinterpretación permanente, Butler lo hace a la constante reescritura de sus tesis, sin registrar contradiccio-

[51] Técnica retórica que supone minimizarse para afirmarse, ampararse para desafiar. Ludmer, J. "Las tretas del débil", *La sartén por el mango*, Puerto Rico, 1984.

[52] Leciñana, *art.cit.*

[53] Butler, *Bodies that matter*, New York, Routledge, 1993, Introducción.

nes o desplazamientos, reconociéndose paródicamente en todas porque –afirma– *el Yo se inventa una identidad y una coherencia*, que no son sino ficcionales.[54] ¿Qué es esta aceptación de las contradicciones sino un modo de rechazar el "yo" como constructo coherente? ¿Qué es sino una manera de construirse siempre diferente de sí misma? Su proyecto *parece*, pues, estar centrado en desafiar el principio de inteligibilidad, la legitimidad, la existencia y la comprensión normativa de las cuestiones.[55] Tal vez, por eso, Beauvoir es su contrapunto necesario. Tal vez por eso también, conjeturamos que –dado que ese es su proyecto– reivindica *géneros paródicos* como consecuencia o como una suerte de concretización de las *ficciones metafísicas* que propone.

Cada re-escritura, cada parodia, implica para Butler una apertura a la libertad. Cada línea, un intento de extraer una 'verdad'. Cada actuación, una diferencia desplazada. Probablemente, Butler suscribiría con Beauvoir, estas palabras de su diario ficcional: *No hay una línea en este diario que no necesite una corrección o un desmentido /.../ a todo lo largo de estas páginas yo pensaba lo que escribía y pensaba lo contrario; y al releerlas, me siento completamente perdida /.../ ¿Cómo vivir sin creer en nada, ni en mí misma?*[56] ¿Volvemos a las tretas del débil que hace de la deconstrucción postmoderna un bastión para *asegurarse* que nada sino *ficciones metafísicas* pueden ser destruidas/construidas?

Todo tiene una inscripción narrativa. "*Pero cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: 'este conocimiento, Oh Rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría' Pero él le dijo: 'Oh artificísimo Theuth! /.../ es olvido lo que producirán en las almas de quienes*

[54] Costera-Meijer, I.- Prins, B. "How bodies come to matter: an interview with Judith Buttler" *Signs*, 23.2, 1998.
[55] Femenías, *Sobre sujeto y género*, pp. 185-187.
[56] *La mujer rota*, citado por Leciñana, *art.cit.*

aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos."[57] Mientras que en Beauvoir, la "escritura de sí" se presentaba en el inicio del texto como herramienta para bucear en su interioridad, para Butler a partir de la multiplicidad de las apelaciones reafirma su inscripción en el mundo como un sujeto capaz de resignificar y de resignificarse. Narrarse-para ser / ser narrada-para ser: ¿Dos filosofías de la subjetividad?

g- Nuevas críticas a la categoría de género

En *Gender Trouble*, que confiesa haber escrito en principio para unos pocos amigos, quizá demasiado deprisa y sin medir consecuencias, Butler enumera una serie de problemas que desafían el feminismo tradicional, al que tacha de heterosexista. En primer lugar, remite a Julia Kristeva para quien *estrictamente hablando no se puede decir que existan las mujeres*, a Luce Irigaray para la cual *la mujer no tiene sexo*, y a Michel Foucault, que sostiene que *la función de la sexualidad establece el sexo*. Cuando discute estas ideas, Butler examina y cuestiona, en primer lugar, dos conceptos básicos del pensamiento feminista: las nociones de mujer y de sexo. En segundo lugar, vuelve sobre algunos aspectos de su crítica a Beauvoir, profundizando en las líneas ya presentadas, sobre todo respecto de su utilización de la categoría de género. Por último, en la línea de Foucault, pone en cuestión la idea de representación. Como los problemas no deben entenderse necesariamente de manera negativa, en tanto inevitables plantean el desafío de sacar el mejor provecho posible de ellos. Por eso, Butler a pesar de las virtualida-

[57] Platón, *Fedro*, 274c-275a.

des explicativas de esas nociones enfrenta los problemas que conllevan. Las nociones de "género", "mujer", "sexo" y "representación" se muestran cada vez más ambiguas y analíticamente tienen importantes consecuencias teóricas, sobre todo, resignifican el marco político de las prácticas.

Vuelve Butler sobre el pensamiento beauvoiriano, esta vez para examinar la noción de mujeres, cuya representación Beauvoir *qua* mujer autolegitima al hablar en su nombre, presuponiendo la existencia de un sujeto estable del feminismo. Pero –advierte Butler– del hecho de que muchas mujeres no se sientan representadas, ni hayan delegado su representación, se sigue cuanto menos la necesidad de un cuidadoso examen tanto de la categoría *mujeres* cuanto de la noción de *representación.* En principio, Butler enumera algunos problemas que giran en torno a la noción de *sujeto mujeres* tal como ha sido utilizado hasta ahora:[58] ¿Hay entre las *mujeres* algo que preexista a su propia opresión o, por el contrario, son *mujeres* sólo en tanto son oprimidas?, ¿Existe una especificidad en la *cultura de mujeres* que sea independiente de su subordinación a la cultura hegemónica masculina?, Si existen especificidades culturales, ¿están construidas *en contra de* la cultura dominante o no?, ¿Quedan recogidas en el universal *mujeres* las especificidades mencionadas?, Si esto es así, ¿cómo? A estas preguntas, agrega Butler otras que tienden a socavar la concepción dimorfa del sexo: ¿El sistema binario femenino / masculino es el único marco en el que las especificidades pueden reconocerse? ¿No existen acaso otros ejes de poder como la raza, la etnia, la clase y la sexualidad?[59] Según Butler, la construcción de una categoría *mujeres* como un sujeto estable, coherente y universal con-

[58] Me extiendo en la cuestión del sujeto mujer en el feminismo contemporáneo en *Sobre Sujeto y Género,* n. 48.

[59] *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990, pp. 1-4.

lleva interpretaciones problemáticas e invisibiliza las diferencias en el interior de la categoría. En efecto, a su juicio, la categoría "mujeres" a la vez regula y reifica las relaciones según una heterosexualidad *normativa y prescriptica* que, como su consecuencia política más relevante, sólo extiende la representación política a los sujetos construidos en consecuencia. Es decir, la representación se construye por medio de mecanismos de exclusión, por los que se "deja fuera" a todos los que no alcanzan a satisfacer ciertos requerimientos normativos no-expresos.[60] Por tanto, si bien tradicionalmente "mujeres" no se consideró problemático, al introducir la distinción entre *sexo* y *género*, se abrió una fisura a resolver.

¿En qué medida el sexo es "lo dado"? se pregunta Butler siguiendo retóricamente una brecha ya iniciada en el artículo sobre Beauvoir. ¿De qué modo *lo dado está dado*? Y agrega, ¿De qué depende la diferencia sexual: de la *anatomía,* de las *hormonas,* de los *cromosomas*, de la identidad *psíquica*? De las posibles respuestas, sabe que ninguna de ellas por sí sóla es suficiente, por tanto continúa: ¿Cuál es la historia del sexo? ¿Cómo se estableció binariamente? ¿En qué medida incide el discurso científico en su construcción? ¿Es posible decir que el sexo y el género se construyen?[61] Si esto último fuera así (y esta es su opción), la categoría de género carecería de sentido por redundante o por superflua. Por tanto, tal como se pretendió en la década de los setenta, no es posible seguir sosteniendo la siguiente analogía: el género es a la cultura como el sexo a la naturaleza. Abrevando nuevamente en Foucault, se pregunta, ¿En qué medida, en los seres humanos el sexo es *prediscursivo*,

[60] *Idem.*, p. 6. Butler acepta implícitamente los mecanismos de exclusión que Foucault desarrolla en *L'ordre du discour.*

[61] Nicholson, L. "La genealogía del género" *Hiparquia*, V.1, 1992.

anterior e independiente de la cultura? En ese sentido, ¿sigue siendo posible sostener que es *políticamente neutro*?[62] Luego, ¿es aún posible concluir que *ser mujer* constituye un hecho natural? La respuesta de Butler, obviamente negativa, la lleva a sostener que ser mujer es una realidad cultural, porque la *naturalidad* misma de "ser mujer" se construye a través de actos performativos que constriñen discursivamente a la vez que producen el cuerpo dentro de las categorías normativas del dimorfismo sexual. Ser mujer es un constructo de la cultura, un sedimento histórico de prácticas políticas prescriptivas y descriptivas que exceden el sexo binario, el género y el cuerpo, incluyendo otras categorías fundantes de la identidad. ¿No será –desafía Butler– que el sexo no sólo es un constructo que crea el efecto de lo natural, de lo originario y de lo inevitable? ¿No será que además *la identidad misma* no es sino un producto de la *fantasía*?

Conservar la noción de "género" tiene el beneficio de negar que la *biología es destino* porque está culturalmente construido y potencialmente, al menos, favorece la multiplicidad genérica como alternativa a la genericidad binaria. Tal como Butler lo entiende, el género adquiere así la forma de un *artificio flotante*, con la consecuencia de que *hombre / masculino* y *mujer / femenino* no se corresponden necesariamente. Sin embargo, a pesar de los beneficios que conlleva, los debates feministas sobre su significado desembocan una y otra vez en una cierta insatisfacción producida por tensiones internas de la categoría: Existe "un" género que las personas *dicen tener* o es un atributo esencial que las personas *dicen ser*, se pregunta Butler. Y agrega, cuando las teóricas feministas sostienen que el género es una construcción cultural, ¿De qué modo debe entenderse ese mecanismo? Beauvoir no se planteó esta pregunta y, por tanto, tampoco le dio respuesta. Como sigue sin respon-

[62] *Ibidem.*

der, Butler constituyó esta pregunta en el principal hilo conductor de sus libros *Bodies that Matter* (1993) y *The Psychic life o Power* (1997), como veremos en los apartados siguientes.

Si el género se construye, ¿implica esto –insiste Butler– alguna forma de determinismo social o es posible transformar el *mandato*? ¿Existen acaso leyes que reglen las diferencias de género según ejes universales de diferencia sexual?[63] ¿Cómo y dónde tiene lugar la construcción del género? ¿Qué sentido podemos darle a esa construcción sin asumir lógica y ontológicamente un constructor previo? A juicio de Judith Butler, buena parte de las explicaciones habituales al respecto sugieren un cierto determinismo de los mecanismos de significado, inscriptos en cuerpos anatómicamente diferenciados. De ese modo, los cuerpos acaban considerándose meros recipientes pasivos de una ley cultural inexorable. Además, cuando la cultura hegemónica construye el género, parece hacerlo en términos de un conjunto de leyes que se parecen demasiado a la formulación *la biología-es-destino* resignificada en términos de *la cultura-instituye-destino*. Porque, incluso, razonablemente puede sospecharse que algunas restricciones lingüísticas moldean y limitan los términos mismos del debate. En virtud de lo dicho, Butler propone una serie de caracterísiticas identificatorias del género femenino:

1) un factor o dimensión *incardinado* en las personas como una marca lingüística, biológica o cultural.
2) la significación que un cuerpo sexualmente diferenciado asume, donde tal significación existe *solo en relación* con otro significado opuesto. Es decir, como una relación o un conjunto de relaciones, no como un *atributo individual*.

[63] También, de Lauretis, T. "La tecnología del género" *Mora*, 2.1996.

3) *lo Otro* marcado por el sexo (en el sentido de que sólo *femenino* está *marcado sexualmente*, tal como aparece en la tradición histórica)

4) la paradoja de la *irrepresentabilidad*, lo que no puede ser pensado, la ausencia u opacidad, lo carente de significado (como lo entienden Irigaray y de Lauretis, considerando al *uno* siempre masculino).

A juicio de Butler, si bien esta enumeración no es exhaustiva, es suficientemente representativa.[64] Por tanto, hay que entender el género como una especie de resabio cartesiano que inscribe el debate en una dicotomía: o bien el género es una característica secundaria de las personas (como en Simone de Beauvoir) o bien la noción misma de persona se *posiciona* en el lenguaje como *sujeto* masculino, excluyendo estructural y semánticamente toda posibilidad de un *sujeto femenino* (como en Luce Irigaray, Teresa de Lauretis, Susan Bordo, por ejemplo).[65] En consecuencia, Butler concluye la necesidad de *repensar radicalmente la categoría de identidad en el contexto de las relaciones de género, que son radicalmente asimétricas.* Si el género, como el sexo, se construye excluyendo ciertas posibilidades e invisibilizando otras, capturando la variabilidad en un sistema binario socialmente inmune a los prejuicios raciales, religiosos o de clase, este efecto de permeabilidad contribuye involuntariamente a estructurar y a sostener el *status quo.*[66] Porque, los géneros se producen como *efectos verdaderos* de los discursos acerca de una identidad primaria que *se presupone* estable.

---

[64] *Idem.*, 11.

[65] Para un análisis más extenso de este aspecto de la crítica de Butler, cf.mi *Sobre Sujeto y Género.*

[66] Butler (1990), p. 4 ss. Cf. Chanter, T. en Jaggar, A. & Young, I.M. *Companion to Feminist Philosophy*, London, Blackwell, 1998, p. 265.

Butler, como vimos, apuesta al abandono de la categoría de género o, al menos, a un uso alternativo e intercambiable con la de sexo, a los efectos de desustantivarlas a ambas y restarles cualquier tipo de estabilidad. En efecto, para ella el sexo-género es un producto (lo producido), una *parodia*. No debe ser ni descriptivo, ni expresivo, ni prescriptivo. Tampoco debe beneficiarse del supuesto de estabilidad de *lo natural*. Butler prefiere, en consecuencia, definir la sexualidad y el sexo en términos culturales, invirtiendo el orden habitual en que se entiende la causalidad. Para ella, las construcciones (narrativas) genéricas constituyen los sexos y no a la inversa.[67] En palabras de Foucault, la función determina el sexo y no a la inversa. Por tanto, no hay identidad de género por debajo de las *expresiones performativas* de género. Sólo hay –como denunció Adrianne Rich– disciplinamiento heterosexual del deseo. Efectivamente, la idea de deseo sexual como atracción binaria de los opuestos es un disciplinamiento que encauza el deseo sólo en un cierto sentido.[68]

Por eso, Butler entiende el dimorfismo sexual como un resabio ontologizante que funda la cultura, una *institución normativizadora* de la *diferencia reificada*. Desarticulado el carácter natural del dimorfismo sexual, los sexo-géneros pueden asumirse performativa y paródicamente, pues el cuerpo material ya no es más un dato biológico irreductible, sino un constructo subsidiario de la *metafísica de la sustancia*. El cuerpo mismo es una construcción que constituye el dominio de los sujetos generizados. Consecuentemente, como paso siguiente, Butler propone deconstruir los cuerpos: los cuerpos no tienen exis-

[67] *Idem.*, 26 s.

[68] Cf. Adrianne Rich "Compulsory heterosexuality and Lesbian existence", en Abel, E & Abel, E.K. (eds.). *The Signs Reader*, Chicago University Press, 1983; Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977, vol.1.

tencia significante independientemente de sus marcas de sexo-género. Es preciso actualizarlos en la materialidad de su singularidad con el sexo / género paródico deseado para que el cuerpo exista *junto con* y *a través de* marcas reguladoras, estabilizadoras y normalizadoras del sexo-género, en un una suerte de *efecto verdadero* de los discursos sobre la identidad primaria "mujeres".[69]

Ahora bien, rechazada la noción unitaria y estable de "mujeres" y deconstruido el concepto de sexo-género, Butler rechaza también la noción de "representación". En principio, podríamos concluir que ni habiendo "mujeres" ni individuos de sexo-género mujer, no hay nada / nadie a quién representar. Pero no es esta la respuesta de Butler. Ciertamente, "representación" es una noción controvertida que merece ser aclarada. Foucaultianamente se la puede entender al menos de dos modos: en primer lugar, como término operativo del proceso político que intenta extender la visibilidad y la legitimidad a las mujeres como sujetos políticos; pero, en segundo lugar, puede vérsela también como una función normativa del lenguaje que revela o distorsiona lo que se asume como verdadero de esa categoría. Para Butler, las instituciones operan en el segundo sentido *normativizando* a los individuos de uno y otro sexo en función de categorías *a priori* (varón / mujer), donde los discursos institucionales constituyen a los individuos que *desean tener*.

Por tanto, el dominio de la representación política y lingüística establece por adelantado el criterio según el cuál los sujetos mismos habrán de conformarse, con el resultado de que más tarde la representación política sólo se extenderá a aquéllos en tanto que sujetos con-formados (o construidos) según las normativas que se impartieron a la manera de mol-

[69] *Gender Trouble*, p. 8-9.

des-modeladores del deseo. Es decir, la representación de quien *debe / puede* ser representado es anterior e independiente de los sujetos que se representarán. En los discursos falocéntricos, se representará sólo a varones y aún así no a todos. Butler muestra ser una fiel discípula de la concepción foucaultiana de que los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que consecuentemente vienen a representar.[70] Por tanto, para ella, las mujeres, lejos de reclamar el ingreso a la categoría de sujeto o de ciudadano –como quería Beauvoir– deben quebrar, desbordar, desconocer, transgredir los criterios mismos de la regulación política y de la representación.

Sin embargo, saber quién es su "sujeto" es crucial para la política feminista. Por eso, Butler reconoce más adelante la necesidad política de la categoría "mujeres", que debe regir sólo a los efectos de quebrar sus significados sustantivos y prescriptivos. Mientras la idea de "mujer" funcione como una unidad que opera como fuerza de policía regulando y legitimando ciertas prácticas y experiencias a la par que deslegitimando otras, *la liberación de la opresión* es imposible. Las mujeres se liberarán si y sólo si, tras su rechazo a todo constructo hegemónico, se reconocen como el *lugar de la apertura y de la permanente resignificación* desde la *alogicidad* denunciada por la heterodesignación masculina; desde el lugar densamente poblado y periférico de lo abyecto. Butler considera que el sexo binario es el supuesto *Principio último de la Inteligibilidad de la Cultura Occidental* y que, en tanto supuesto, es menester deconstruirlo. Su propuesta de adopción de sexo-géneros paródicos apunta a ello. Es la era del postfeminismo. Volveremos sobre esto.

[70] Butler (1990) p. 3. Foucault desarrolla esta tesis en *La verdad y las formas jurídicas* y *Vigilar y Castigar.*

3

CUERPOS, MATERIA Y PARODIAS

Aproximadamente tres años después de la publicación de *Gender Trouble,* apareció un nuevo libro de Judith Butler titulado *Bodies that Matter* (1993), en el que reune los materiales de algunos artículos y notas críticas que habían aparecido previamente en revistas especializadas. Ahora, el punto de partida para criticar la construcción de género es *teorizar desde las ruinas del logos* la materialidad de los cuerpos.[71] Butler no sólo ofrece una explicación más acabada de algunas de las ideas que ya había esbozado en *Gender Trouble*, sino que además corrige y amplia ciertas interpretaciones excesivamente simplificadas de su obra. Así, retoma su hipótesis sobre la "construcción del género" explicitándola más detalladamente para defenderse de las críticas que se le formularon. En efecto, en numerosos estudios y reseñas a su libro, muchas estudiosas interpretaron que ella, y no Beauvoir, defendía una verdadera *teoría voluntarista de género* en términos de que cada persona "elegía" (en sentido fuerte) su propio género. Esto le valió la acusación de *hiperconstructivista* dado que su propuesta no sólo incluía aspectos vinculados al comportamiento sexual, sino también a rasgos corporales, entendidos como propiedades voluntariamente elegidas.[72] Con todo, el

[71] *Gender Trouble*, p. 7.

[72] Nos referimos a la crítica de Susan Bordo. Butler, J. *Bodies that matter*, N.Y, Routledge, 1993. Femenías, M.L. *op.cit.* p.196; Heckmann, S. "Review of *Bodies that Matter* by Judith Butler"*Hypatia*, 10.4, 1996.

objetivo fundamental de *Bodies that Matter* es examinar, en términos de Nietzsche, la *metafísica de la sustancia* y sus nociones conexas como "materia" y "cuerpo", fundamento legitimador último del dimorfismo sexual.

El análisis del cuerpo sexuado, en términos de producto de una construcción cultural, lleva a Butler a revisar también las nociones de "sustancia", de "materia" y, por extensión, de "naturaleza". Comencemos por esta última. Ya en 1983 Carolyn Merchant había puesto en cuestión la noción de naturaleza.[73] En principio, el interés de Merchant era mostrar cómo el concepto de naturaleza había variado históricamente. Al hacerlo, puso además al descubierto algunos elementos que le permitieron desarticular la (muy difundida) asociación mujer-naturaleza que gracias a *la lógica del dominio* –en palabras de Luce Irigaray– había dado como resultado la analogía *la mujer es a la naturaleza como el varón a la cultura* y la noción de conocimiento como *poder* (dominio) sobre la naturaleza en términos de expoliación, ambos lugares comunes del ecofeminismo.[74] Para Merchant, seguida por otras estudiosas, la noción de naturaleza admite al menos dos caracterizaciones: la primera, como *mera* naturaleza, cuya existencia Merchant no pone en duda, la segunda, como una suerte de *ideal regulativo,* una prescripción más que una descripción.

La audacia de Butler consistió en negar la existencia de la primera alternativa, subsumiéndola o asimilándola a la segunda nacida como producto de tensiones de poder. Si para Beauvoir no había un orden social que pudiera legitimarse en

[73] Merchant, C. *The Death of Nature,* San Francisco, Harper, 1983.

[74] Agra, M.X. (comp.) *Ecología y feminismo*, Granada, Ecorama, 1998. Introducción, p. 5; Spadaro, M.C y Femenías, M.L."Mujer y Ecología ¿Una relación *según natura*? Entrevista a Karen Warren", *Mora,* 6, 2000, pp. 127-131. Femenías, M.L. *Inferioridad y Exclusión*, Buenos Aires, GEL, 1996, Parte II.

la naturaleza (a diferencia de lo que sostenía el mundo antiguo), para Butler *no hay* siquiera naturaleza salvo como *ficción metafísica*: tanto la noción de naturaleza como la ontología en general son productos (resultados) de tensiones de poder. En consecuencia, no hay materia, ni cuerpo, ni sexo naturales, sólo efectos normativos / prescriptivos (no descriptivos) del poder.

a- Cuerpos dimórficamente sexuados

Hacia la década de los ochenta, en EEUU se desestabilizó la categoría de "diferencia sexual" a raíz de la irrupción de las teorías francesas del discurso y por influencia de la corriente que defiende una "escritura de mujeres" (H. Cixous, M. Wittig entre otras). A ello se suma la revisión postmoderna de los presupuestos de la modernidad (J. Derrida, J-F. Lyotard, G. Deleuze, M. Foucault), la relectura del psicoanálisis freudiano desde el "giro linguïstico" (J. Lacan, J. Kristeva, L. Irigaray) y la crítica a la institución de la heterosexualidad compulsiva (M. Wittig y A.Rich). El resultado fue un renovado interés por la fundamentación ontológica de categorías hasta entonces habían sido aceptadas de forma mayormente acrítica como "un dato biológico" y "un sexo natural". Se abrió de ese modo un espacio crítico que desafió la estabilidad del dimorfismo sexual, acuñandose la noción de "categorías identitarias transgenéricas". Al mismo tiempo, se renovó el interés feminista por el cuerpo. En 1993 se publican *Unbearable Weight* de Susan Bordo y *Bodies that Matter* de Judith Butler, ambas obras preocupadas por la construcción binaria de los cuerpos y su jerarquización, pero con respuestas diferentes. Mientras que Bordo arribó a una *metafísica práctica* del cuerpo, Butler, jugando con el doble significado de "matter" (como "materia" y como "importancia"), tal como ya lo había adelantado en *Gender*

Trouble, profundizó su hipótesis del cuerpo como *medio o instrumento* en el que se inscriben los significados culturales.[75] Por tanto, su pregunta vertebradora es ¿cómo se llega a ser un cuerpo material, dimorfo, *en* y *a través* de las marcas del género?

Butler sostiene la tesis, que modera en publicaciones posteriores, de que *lo que constituye la persistencia del cuerpo, sus contornos, sus movimientos es lo material, pero la materialidad debe pensarse como un efecto del poder, su efecto más productivo.* En la línea de sus afirmaciones de *Gender Trouble*, sostiene que *No hay modo de comprender el género como una construcción que se impone a la superficie de la materia, entendida como el cuerpo y su sexo dado.* Rechazada la diferencia entre sexo y género, *Más bien, se debe entender el sexo mismo en su normatividad porque la materialidad del cuerpo no puede ser entendida sin la materialización de las normas regulatorias. Así, el sexo no es simplemente algo que se tiene, una descripción estática, sino aquello que califica al cuerpo de por vida y lo inscribe en un dominio de inteligibilidad cultural.*[76]

Butler refuerza su tesis de que el sexo está normativamente construido a partir de códigos culturales que lo califican binariamente y con los rasgos precisos que el poder productor *necesita* para perpetuarse. En ese sentido, defiende la hipótesis de que la noción moderna de sujeto está tan estrechamente vinculada al sexo normativo que estrictamente sólo puede hablarse significativamente en términos de sujeto-varón. Por tanto, ni hay género diferente del sexo, ni dimorfismo sexual natural como dato del cuerpo, ni discontinuidad reificada, sólo hay *construcciones prescriptivas y prácticas confirmatorias*. Si no es posible hablar de sexos naturales, tampoco es posible ignorar la historia de los cuerpos, producidos por los

[75] Femenías, *op.cit.*pp. 195 ss. Bordo, S. *Unbearable Weight: feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[76] Butler, J. *op.cit.* p. 2; Femenías, *op.cit.*, p. 189 ss.

mandatos culturales que han dado significado a su materialidad.[77] Según Butler, sostener lo contrario legitima posturas esencialistas, subsidiarias de la *metafísica de la sustancia*, que presupone cuerpos biológicamente determinados anterior e independiente de las narraciones que los configuran. Beauvoir había caído en ese error.

En la línea de Foucault, para Butler, el lenguaje es productivo, constitutivo, performativo, en la medida en que todo acto significante delimita y traza la frontera del objeto que define como tal, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier significación.[78] De modo que el cuerpo recibe la inscripción narrativa de la historia, constituyéndose en un cuerpo sexuado que soporta los modos institucionalizados del control, fundamentalmente a partir del disciplinamiento del deseo, aspecto sobre el que volveremos más adelante. Ahora bien, para Butler los sujetos en general se desarrollan primero como discurso en una cierta literatura y, luego, como la figura retórica que conduce y encauza el deseo, mostrando así cómo la historia se inscribe en ellos. Las relaciones del poder-discurso, en última instancia, fabrican cuerpos cuya persistencia (sus contornos, sus distinciones y sus movimientos) constituye su materialidad. Deconstruir los sujetos y su materialidad implica deconstruir también la singular relación sexo / género / deseo. Dado que la retícula que constituye el sexo es la misma que la que constituye al sujeto, Butler toma el-sexo-que-no-es (en términos de Irigaray) como punto de partida para su crítica tanto del sujeto como de sus posibilidades de *representación*, estructurando también la noción de identidad.[79]

---

[77] Butler, "Variaciones sobre sexo y ...." *op. cit.* p. 201.
[78] *Bodies that matter.*, pp. 22-30.
[79] *Gender Trouble*, p. 16-17; 24 ss.

Cuando se rompan las cadenas de las determinaciones discursivas binarias, sobrevendrá –según Butler– la proliferación paródica de los sexos / géneros / sujetos / resueltos como cuerpos dinámicos e inconstantes, producto de la fantasía entendida como libertad. Para Butler la dialéctica inclusión–exclusión responde a la lógica binaria que separa el dominio de lo "normal" del de lo "abyecto" (Kristeva). Butler apoya su reclamo de ruptura en la etapa de bisexualidad pre-edípica que Freud denominó de *perversión polimórfica*. Justamente, Butler concluye que la ortodoxia freudiana constituye un claro exponente de disciplinamiento heterosexual compulsivo en la medida en que medicalizó y patologizó las diferencias no normalizadas.[80] En la línea de A.Rich, considera que el olvido (cultural) de la bisexualidad primaria original produce una *heterosexualidad melancólica*.[81] Esta idea de un continuo sexual originario y de un disciplinamiento cultural del deseo en términos de heterosexualidad compulsiva la convierten en una de las teóricas "queer" más influyentes.

b- Arqueología del deseo

En 1999, Butler publica su *dissertation* doctoral de 1986 con el título *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* donde rastrea los aportes hegelianos sobre el deseo y el reconocimiento, con especial atención en *La Fenomenología del Espíritu*. Pero más que la *dialéctica del amo y el esclavo* en Hegel mismo, le interesa su recepción en la Academia Francesa, sobre todo en las versiones Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Paul Sartre. La publicación agrega un apartado refe-

[80] Butler, "Variaciones sobre sexo y ...." *op. cit.* p. 202 ss.
[81] *Idem.*, pp. 112-3

rido a la influencia hegeliana en Jacques Lacan, Gilles Deleuze y Michel Foucault que falta en la tesis original.[82] La relación de la filosofía con el deseo ha sido históricamente compleja –sostiene– y por lo general se ha desplazado su examen a escritos breves u oscuros, con la excepción de Benito Espinoza.[83] En consecuencia, se propone examinar la *negación del deseo* como una *modalidad del deseo*. Por ese camino llegó –confiesa– a la conclusión de que el deseo se domestica en nombre de la razón, bajo la promesa de la armonía psíquica y de la *personalidad filosófica*. Una y otra vez la historia de la filosofía entendió que el deseo era un factor errático de la existencia psíquica aunque formara parte de la esencia del hombre.[84] Reconoce como mérito de Hegel haber ofrecido por primera vez una configuración del sujeto donde el deseo juega un papel primordial; en el que la sujeción se torna realidad psíquica, porque la opresión misma se articula con y a través de los mecanismos psíquicos del poder y el deseo.

En *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (1997), Butler retoma esa idea juvenil. A su juicio, erróneamente se atribuye la inversión poder-deseo-poder a Nietzsche y a Freud, pero fue Hegel quien comprendió que el sujeto no se define en sí mismo sino fundamentalmente como un acto por el que el sujeto se sobrepasa a sí mismo *hacia* y *en* el mundo.[85] De modo que el deseo no es errático y ciego sino que siempre es *deseo de algo definido*. Butler lee en Hegel una suerte de *intencionalidad del deseo* como deseo de reconocimiento; deseo por la

[82] Butler, J. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1999, p.vii-xv.

[83] Polémicamente, Butler entiende la noción de *affectio* como *deseo*, sin distinguir entre *actio* y *passio*. Espinoza, B. *Etica*, III.3.

[84] *Idem.*, 2-3.

[85] *Idem.*, xii.

norma-límite del otro. Basada en estos supuestos, critica la concepción filosófica de la "contemplación". Tal como la entiende, la contemplación "absorbe" a quien contempla; un tipo tal de sujeto cognoscente se "pierde" en el objeto que conoce. El deseo es entonces –Butler dice seguir a Kojeve en esto– el único modo a través del cual un sujeto humano puede expresarse y conocer(se).[86] Butler distingue con Kojeve entre deseo "animal" (que no lleva a la auto-reflexión) y deseo "humano" cuya satisfacción es absolutamente auto-reflexiva y permite distinguir a los humanos como estructuras reflexivas. Esta última forma de deseo es condición de auto-externalización y de auto-comprensión.[87] Ahora, siguiendo parcialmente a Kojeve, Butler afirma que el deseo es "el origen del Yo que se revela en el habla", es el que arroja al sujeto lingüístico en la auto-referencia, constituye el ser en un Yo que se revela como tal precisamente al instarlo a decir "Yo".[88]

En la interpretación de Butler, el deseo motiva la formación de un sentido distintivo de agencia. A los efectos de alcanzar lo que el deseo desea, el deseo se torna habla (*speech*), se expresa de algún modo porque la expresión es el único medio instrumental "hacia" los Otros. Butler lo entiende en un doble aspecto: la palabra "determina" y a la vez confiere "direccionalidad" al deseo. En otros términos, el deseo no se vincula contingentemente con la palabra, sino que se resuelve en ella: la expresión del deseo por medio de la palabra ya es parte de su satisfacción. La concreción del deseo como "deseo de *x*" requiere de la determinación del *self* y se expresa como "Yo deseo *x*". El "Yo" emerge, entonces, *creado* y *descubierto* por una expresión concreta del deseo. Así, el deseo humano es una negación

[86] *Idem.*, pp. 66-67.
[87] *Ibidem.* Kojeve, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, PUF, 1941.
[88] *Ibidem.*

(transformación, superación) del deseo animal y el vehículo a través del cual el Yo se construye a sí mismo: de lo biológico a lo no-biológico, como trascendencia de la biología, entendida como un conjunto de leyes naturales fijas. De este modo, el deseo se transforma en no-natural en la medida en que ya exhibe una estructura interna de reflexividad y es negación de la carencia de un fenómeno natural. Consecuentemente, el sujeto no precede al deseo sino que lo deseado conforma esencialmente al sujeto; la identidad del sujeto se encuentra en la intencionalidad del deseo. El objetivo más propio del deseo es la transformación de lo natural en términos de reflexión de la conciencia humana. El Yo creado por la satisfacción activa del deseo tendrá la misma naturaleza que las cosas hacia las que el deseo se dirige, en consecuencia, será un yo cosificado, un yo animal o un yo meramente viviente.

Según informa Butler, Jean Hyppolite critica a Kojeve por sostener una ontología dualista, que a su juicio Sartre realiza en *El Ser y la Nada*.[89] Paradójicamente, encontramos aquí la fuente butleriana de su interpretación dualista de Beauvoir. En efecto, en el capítulo 3, Butler analiza la fenomenología existencialista de Sartre y de Merleau-Ponty y sólo tardiamente, como ella misma cuenta, cuando se introduce más tarde en los debates feministas, accede a Beauvoir, sin distiguirla suficientemente de las aportaciones teóricas de Sartre.[90] En la interpretación de Butler, el deseo para Sartre es una de las relaciones posiblemente intencionales, una entre varias presentaciones afectivas del mundo.[91] El deseo adquiere así un estátus

[89] *Idem.*, 93 ss.

[90] *Idem.*, Introducción; pp. 101 ss.

[91] *Idem.*, p.104. Cf. Sartre, J.P., *L'Imaginaire: Psychologie phénomenologique de l'imagination*, Paris, Galllimard, 1940. Traducción castellana, *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1964, pp. 107-114. Butler interpreta como "deseo" la palabra "*affection*".

privilegiado, como una forma de intencionalidad que informa todas las otras emocionalidades. Aunque no de modo sistemático, Sartre sugiere fuertemente –en opinión de Butler– que el deseo es co-extensivo a la conciencia misma. De este modo, sería la parte fundamental de la estructura de la intencionalidad y de las relaciones intencionales –relaciones de deseo, en la interpretación de Butler– no solamente cognitivas sino significativas en el estátus ontológico de los seres humanos como "deseo de permanecer", que entendemos en el sentido espinociano de perseverar en el ser.[92] Si bien Butler detecta contradiciones y paradojas en la teoría sartreana de la intencionalidad del deseo, concluye que es necesario tener cautela al respecto porque las contradicciones y las paradojas son las características fundamentales de toda actividad humana. Por tanto, lejos de eliminarlas tildando de falsa una u otra alternativa se las debe aceptar a ambas porque, a veces, nunca se encuentra la verdad.[93] De paso, niega el principio lógico de tercero excluido.

Si la conciencia se define por su intencionalidad, el *objeto* de la conciencia la unifica. En consecuencia –argumenta Butler– la conciencia, sólo se descubre como un Yo cuando se torna conciencia reflexiva. De este modo, Butler concluye que, dado que el deseo es co-extensivo con la conciencia espontánea, con la intencionalidad, se ve que la consecuencia de esta no-coincidencia de la conciencia pre-reflexiva con la reflexiva es que el deseo siempre sobrepasa la reflexión deliberativa, aún cuando sea su propio modo pre-reflexivo de conciencia.[94] A

[92] Traducimos así la oración de Butler, quien escribe: *the ontological status of human beings as "the desire to be"*. Butler, *idem.*, p. 104. Cf. Espinoza, B. *Etica*, III,vi.

[93] *Idem.*, p. 105.

[94] *Idem.*, p. 107.

juicio de Butler, Sartre no elabora una teoría acabada, aunque proporciona las bases necesarias para su construcción. En parte, Butler misma se considera su continuadora en este aspecto, a partir de la fórmula *la imagen es un tipo de ideal de los sentimientos, representa un estado límite de la conciencia afectiva, en cuyo estado el deseo es también conocimiento.*[95] De ahí que Butler sintetice su posición con una cita que toma de Wallace Stevens: *El punto de vista y el deseo son lo mismo.*

A partir de algunas citas auto-biográficas de Sartre, Butler extrae ciertas consecuencias retóricas. La empatía que Sartre mantiene consigo mismo como su propio biógrafo, lleva a Butler a resaltar la importancia del proyecto de escribirse como proyecto existencial donde las diferentes escrituras son los medios inadvertidos para sobrepasar lo diferente. De este modo las palabras se sujetan al proyecto del deseo y facilitan su satisfacción; le dan presencia a la negatividad, construyendo tanto al sujeto como a su tentativa de satisfacción. Entendiendo a Sartre de este modo, Butler lo acerca a las lecturas post-estructuralistas y ancla su concepción de sujeto inscripto narrativamente.

c- El problema de la materia y de la materialidad del cuerpo

Históricamente, la tarea de la academia filosófica –denuncia Lyotard– fue preservar las conciencias de la duda, estabilizando los referentes, ordenándolos, dotándolos de sentido reconocible, repitiendo la sintaxis y el léxico para descifrar rápidamente las secuencias sin problemas.[96] La crisis de los modernos megarrelatos de legitimación muestra el encabalgamien-

[95] *Idem.*, p. 115-116.
[96] Lyotard, J-F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 15 ss.

to recíproco de sujeto y objeto y se pregunta por el ideal de la dominación.[97] Por tanto, se debe poner íntegramente bajo sospecha el proyecto moderno, a fin de rechazarlo, porque convierte al hombre en amo y señor de la naturaleza toda sin darse cuenta de que forma es parte de ella. En esta línea crítica podríamos incorporar también las aportaciones de Butler. Para ella, la tradición filosófica aborda la materialidad de los cuerpos desde una perspectiva muy limitada. Por tanto, examinarla debe uno de los objetivos primordiales de las investigaciones feministas y no su punto de partida.

Recordemos que la afirmación butleriana de que el lenguaje construye la materialidad de los cuerpos no significa claramente que los origina o los causa (en el sentido moderno del término). Para Butler, nunca puede haber referencia a un cuerpo en *estado puro* sobre el que se sobreimpriman características como el sexo, la raza o la etnia, porque toda referencia al cuerpo ya es su construcción lingüística. No es posible referirse a un cuerpo como *simplemente* allí; por el contrario, el mismo lenguaje constatativo o referencial ya es performativo. Si entendemos la cuestión de esa manera, podemos concluir que el lenguaje es condición necesaria pero no suficiente de la materialidad.[98] Si esto es así, la afirmación de Butler puede interpretarse, entonces, monísticamente como la negación de la posibilidad de acceso / existencia una realidad extra-lingüística ontológicamente independiente, que no sólo condicione la posibilidad del aparecer de la apariencia, sino que determine el modo en que tal realidad se nos aparece. El texto de Butler no es claro, por tanto hay otras interpretaciones posibles y si esto es exáctamente así es tema de debate. Quizá deberíamos apli-

[97] *Idem.*, p. 32.
[98] Butler, *Bodies that matter*, p. 10.

car a Butler lo que ella dice de Sartre, pues parece claro que pretende mantenerse en una línea ambigua, sin cerrar ni posibilidades ni paradojas.

En general, las interpretaciones usuales, pueden agruparse en dos: una alternativa hiperconstructivista, que considera que el cuerpo es una construccción meramente lingüística, tal como parece desprenderse más claramente de *Gender Trouble* (ese es el caso de los defensores más acérrimos de la teoría *queer*). La otra, hace de Butler más bien una dualista, (*more* kantiano), según la cual el cuerpo / materia no-significado/a es inaccesible y sólo es posible conocer el "cuerpo" en tanto significado como tal por el lenguaje. La posición de Butler, a nuestro juicio, intenta eludir ambas alternativas excluyentes. Brevemente, podríamos formular su posición con las siguientes palabras: si hay cuerpo, en su materialidad ya es significado, definido por las palabras. No hay cuerpo, en sentido estricto, sin significación. De esta manera evita caer en una alternativa dualista fuerte sin negar ni afirmar que haya "algo" más allá de las palabras pero que, en todo caso, no es un cuerpo porque no está significado como tal. Muchas filósofas, Susan Bordo entre ellas, consideran que la posición de Butler es una suerte de *fundamentalismo lingüístico*.[99]

Ya adelantamos que Butler desarrolla la tesis de que la noción usual de materia y la de cuerpo (que le es subsidiaria) responden a un constructivismo naturalizado, el efecto más productivo de las tensiones de poder. La persistencia de la materia, sus contornos y sus movimientos son el resultado de tensiones anteriores a la materia misma, discursivamente construida y naturalizada por el sistema político-filosófico que la produce. En tal sentido, para Butler siguiendo a Foucault, la

[99] Femenías, *op.cit.* 195 pp. ss. Con extensa bibliografía al respecto.

ontología misma (incluidos sus conceptos paradigmáticos) es un mero efecto del poder. Consecuentemente, tampoco "mujer" o "naturaleza" están extra-lingüísticamente dadas; es decir, no tienen peso ontológico *per se*. Por eso, sostiene Butler, cuando el feminismo afirma representar a las "mujeres" que identifica a partir de las marcas de sus cuerpos materiales, ignora que la materialidad misma de los cuerpos a los que apela es histórica y está entretejida con / por los discursos hegemónicos en una suerte de metalepsis que encubre la maniobra que los genera.

ch- Inscripción y disciplinamiento

Si bien la crítica de Butler es interesante para el feminismo en general, lo es más aún para la filosofía por su desafío a las cuestiones ontológicas tradicionales respecto de la inscripción de los sujetos. Ahora bien, Butler (como tantas feministas) sostiene que el sujeto es la norma o el rasero que sólo algunos varones están en condiciones de alcanzar (por diferentes razones como la clase, la etnia, la religión) y ninguna mujer. En ese sentido, volviendo a Kristeva, el lugar de lo abyecto no es sólo un lugar inhabitable o invivible, sino la zona social más densamente poblada por quienes no disfrutan del estátus de sujeto pero que, paradójicamente, definen su dominio. Butler reconoce, en consecuencia, un conjunto de *tecnologías* que operan como fuerzas exógenas para fabricar sujetos empíricos en el espesor de la trama discursiva y excluir a otros. Denuncia el *monologismo falocéntrico*, sitio de la inscripción narrativa del sujeto, entendido como varón normalizado, conjugando en sus análisis aspectos derrideanos y foucaultianos.

Ahora bien, a pesar de que el pensamiento filosófico es en alto grado falocéntrico y mantiene vínculos privilegiados con la dominación, el poder y la filosofía de la presencia, la

desconstrucción de tal tipo de discurso –como advierte Derrida– también es una tarea filosófica. En principio, logocentrismo y fonocentrismo tienen una proximidad absoluta: del ser a la voz y a la idealidad del sentido. *El fonocentrismo* –sostiene Derrida– *se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa mirada como* eidos, *presencia como sustancia / esencia / existencia* (ousía), *presencia temporal como punta del ahora o del instante, presencia del sí en el cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc. El logocentrismo sería, por tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia.*[100] Todos estos conceptos no sólo implican alguna noción de presencia, sino que además intentan describir *lo fundamental* de la filosofía. Las oposiciones mencionadas (uno / otro, esencia / existencia, etc.) pueden complementarse con alma / cuerpo, forma / materia, cultura / naturaleza, positivo / negativo, sujeto / objeto, etc., donde las pertenecientes al *logos* suponen superioridad y se vinculan a lo masculino mientras que sus opuestas, suponen inferioridad y se refieren a lo femenino.[101] En ese sentido, no sólo hay una valoración estratégica del *lógos* (*logocentrismo*), como advirtió Derrida, sino además una inscripción de lo masculino en el lógos (*falogocentrismo*) y, siguiendo la conclusión de Irigaray, una determinación de lo femenino como *a-lógico*.

Entre otras, una de las inscripciones posibles es la del sujeto. En un artículo de 1967, Derrida relee a Freud para *reconocer en sus textos ciertos puntos de referencia y aislar, en el umbral de*

[100] Derrida, J. *De la gramatología*, México, Paidós, 1967, pp. 18 ss.
[101] Femenías (1996), pp. 95ss; 109 ss.

una reflexión organizada, aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica, en tanto que ésta delimita no solo la historia de la filosofía sino el movimiento de las ciencias humanas, especialmente de una cierta lingüística.[102] Si se inscribe al psicoanálisis en el movimiento logocéntrico, puede destacarse que, por un lado, el contenido de lo psíquico representado por un texto es de esencia irreductiblemente gráfica y, por otro, que la estructura del aparato psíquico se representa por una máquina de escribir.[103] En varios escritos, según un modelo que se remonta a Platón, Freud elabora la metáfora de la *huella escrita* que pretende ser natural y que se representa con la escritura y su funcionamiento. Asimismo, Derrida sostiene que en el método de desciframiento de los sueños, Freud *trata el sueño como una especie de escritura secreta* en la que cada signo es traducido sin un código exhaustivo e infalible, de manera que la diferencia entre significante y significado nunca es radical como tampoco lo es su traducibilidad.[104] De modo que el aparato psíquico puede ser visto en términos de inscripciones a fin de dejar de lado explicaciones meramente neurológicas.

Así, la escritura pasa a ser el centro de atención de la conceptualización de lo psíquico. En principio, esta escritura puede entenderse como la inscripción en una materia, que permite conservar una huella siempre idéntica a sí misma y registrar nuevas inscripciones. También es posible entender que esas inscripciones se sedimenten en capas que dan lugar a formas particulares de inscripción, conservación y recepción. Incluso, es posible entender la dinámica de la escritura no solo en un nivel horizontal como sucesión espacial de signos, sino

[102] Derrida, J. "Freud y la escena de la escritura" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 271.
[103] *Idem.*, p. 275.
[104] *Idem.*, p. 285.

también en una dimensión temporal que permite separar la primera inscripción de la segunda, desplazando el presente de cada inscripción. Con todo, este dispositivo de escritura no funciona absolutamente solo; es un mecanismo que como tal requiere de un acto fuera de él y que permita ponerlo en marcha. Tal mecanismo puede ser vinculado –según Derrida– a la muerte, en el sentido de que su constante fluir aniquila la vida que expresa fijando sólo la presencia.

Entender lo psíquico sobre la base de la diferencia (distingo / diferimiento) puede servir para entender las relaciones entre los sexos, donde lo diferente es fundamento de la posibilidad de establecer vínculos que aseguren la superación de la pura individualidad, sin perder la independencia y la libertad de quienes los componen. Además, si tal como entiende Foucault, la ontología es un efecto del poder que genera la ilusión del fundamento, tanto ella como todo lo que en ella se inscriba son igualmente falocéntricas. Toda inscripción tanto *adentro* como *afuera* es, pues, falocéntrica en el sentido de que escritura y habla son falocéntricas y de que pensamiento / habla también lo son.[105] Con todo, lo que me interesa resaltar ahora es que la organización del logocentrismo y su manera particular de concebir las diferencias genera una imagen especular de lo mismo, tal como lo denunció magistralmente Luce Irigaray en *Speculum*. Es decir, si el sujeto se inscribe según la organización logocéntrica descripta, sólo puede dar lugar a imágenes repetidas de sí mismo: *el sujeto* –como sostiene Irigaray– *se adecuó siempre a lo masculino*.[106] ¿Cómo alcanzar un sujeto-mujer? Ese es el desafío. Desde una posición crítica a la modernidad pero sin abandonarla, Beauvoir fracasó al proponer la homologación del sujeto masculino. Irigaray reconoce

[105] Irigaray, *op.cit.*; Braidotti, *op.cit.* cap. 3.
[106] Irigaray, *op.cit.*, p. 165.

que dado el falocentrismo del lenguaje, las mujeres *a-lógicas* carecen de inscripción. A una conclusión similar llega Teresa de Lauretis.[107] Como bien se pregunta Braidotti, ¿entonces qué? Reducir a las mujeres al silencio y la invisibilidad parece extraordinariamente peligroso.[108] Es necesario encontrar puntos de fuga.

Una vez que se denuncia el falocentrismo del discurso y sus inscripciones de sujeto en términos de que sujeto y varón son sinónimos, no debe extrañar que se concluya –como Monique Wittig y Adrianne Rich– que la heterosexualidad es compulsiva, una institución más del biopoder. Rich extrae además otras conclusiones interesantes. Las mujeres son consideradas *la fuente más temprana de contacto emocional y de cuidados físicos tanto para niñas como para niños*, por ende parece lógico formularse algunas de las siguientes preguntas: ¿por qué el amor y la ternura para los dos sexos parten originariamente sólo de las mujeres? ¿Por qué sólo de ellas depende la supervivencia de la especie, por un lado, debido al embarazo (lo que hasta ahora no se ha modificado sustantivamente) y, por otro, debido también al cuidado, que sí pueden proporcionar los varones? ¿Por qué las relaciones emocionales y eróticas deben identificarse rígida y lealmente con los varones? ¿Por qué las fuerzas sociales que desplazan energías emocionales y eróticas las identifican en términos de deseo por el otro sexo?[109] Concluye que la heterosexualidad forzosa de las mujeres es el medio que la sociedad tiene de asegurar a los varones el acceso físico a sus cuerpos y la reproducción del cuerpo social. Asi-

[107] De Lauretis, T. *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra. Capítulo 1.

[108] También Amorós desde otra perspectiva denuncia la peligrosidad de "quedarse donde siempre se ha estado" (Es decir, en el margen y el silencio). Cf. *Tiempo de feminismo*, pp. 303 y ss.

[109] Rich, A. *art.cit.*.

mismo, asegura el gobierno económico y emocional de las mismas y el mantenimiento en la *invisibilidad de la posibilidad lesbiana como un continente engolfado cuyos fragmentos surgen de tiempo en tiempo para volver a sumergirse*. Consecuentemente, la heterosexualidad no es de ningún modo una "preferencia natural" sino algo que se impone, dirigido, organizado, difundido y sostenido por la fuerza de mandato social. Denuncia, de ese modo, el caracter tan institucional de la heterosexualidad como del sistema económico capitalista, los racismos, los sistemas de castas, la violencia física o la falsa conciencia, estigmatizando la heterosexualidad como los mandatos sociales lo han hecho con la homosexualidad.[110] Por cierto, todo otro modo de existencia compromete la organización social tal como la conocemos. Incluso –agrega– las mujeres heterosexuales deben igualmente comprender la institución a la que se auto-adscriben porque necesitan revisar los compromisos de la heterosexualidad como institución para que puedan analizar otras instituciones que dependen de ella, como el matrimonio o la tenencia de los hijos. Borrar otros modos de organización social es una forma de perpetuar el disciplinamiento que beneficia el orden falocéntrico.

Ahora se entiende mejor por qué Luce Irigaray puso tanto empeño en quebrar el canon filosófico académico, por qué Adrianne Rich se comprometió en la difusión de lo que denominó lesbianismo político y por qué Judith Butler se empeña en generar variaciones que apunten a la construcción de posiciones que permitan una fuga de los esquemas falocéntricos de pensamiento y acción.

[110] *Ibidem.*

d- En busca de un sujeto no-varón

En verdad, el gozne sobre el que parece girar la reconsideración del feminismo postmoderno del problema del sujeto-mujer bien podría resumirse del siguiente modo: 1) El discurso es logocéntrico (Derrida); 2) Más aún, es falogocéntrico y sólo pueden emerger sujetos varones (Irigaray); 3) mujeres "femeninas" están construidas por / en los discursos institucionales de la heterosexualidad y la domesticidad compulsiva (Rich); 4) El verdadero lugar de la mujer es, pues, "en" el silencio porque la mujer no es sujeto de semiosis (de Lauretis); 5) las mujeres sólo pueden rechazar el *lógos* (masculino) y reconocer que no es posible establecer un sujeto-mujer pues es una contradicción en los términos (Bordo), o 6) deben establecer (a) una nueva *lógica* (Irigaray), (b) un nuevo orden simbólico (Muraro), (c) una nueva concepción del sujeto (i) nómade (Braidotti), (ii) excéntrico (de Lauretis), (iii) paródico (Butler). Esta esquemática y obviamente extrema simplificación me permite enmarcar, sin embargo, la propuesta de Butler.[111]

La historia del pensamiento feminista muestra –en la interpretación de Butler– que las mujeres han querido constituirse en sujetos siguiendo dos alternativas, que se presentaron como una suerte de actualización de lo que hemos denominado el "Dilema Wollstonecraft".[112] La primera, fue homologar el sujeto-varón reclamando para sí su incorporación a la categoría de sujeto con reconocimiento en la esfera pública,

[111] Retomo con modificaciones esta clasificación de mi *Sobre sujeto y género*, p. 84 s.

[112] Pateman describe el "Dilema Wollstonecraft" en su artículo "The Patriarcal Welfare State" En: Gutman, Amy *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, 1988, especialmente p. 250 y ss.

único espacio en el que es posible el logro de la excelencia. Es decir, incorporarse al reconocimiento (formal y real) de la ciudadanía. A juicio de Butler, esa fue la opción de Beauvoir y de *sus hijas*. La segunda, surgida fundamentalmente a partir de los setenta, fue reafirmar como modo identificatorio de reconocimiento la diferencia (Irigaray, Chodorow, Gilligan), aquello que más propiamente heterodesignó modélicamente a las mujeres *qua* mujeres. Butler se distancia de ambos cuernos del dilema. En efecto, rechaza la disyunción excluyente al desconocer el supuesto sobre el que se basa: que existen dos y sólo dos sexos biológicamente dados (el *principio de inteligibilidad* de la cultura occidental).

No obstante haber dado bastantes pautas al respecto, en lo que sigue, reconstruiremos las líneas fundamentales de la respuesta butleriana. Butler rechaza la inscripción hegemónica normativa que construye cuerpos binariamente sexuados y reificados. Es decir, desconoce la diferencia sexual como una diferencia originaria de la materia de los cuerpos. Con amplia apoyatura antropológica, sostiene que afirmar que los cuerpos son binariamente discretos respecto del sexo responde a una definición cultural interesada, sobre la que se fundamenta Occidente, que desconoce que la materia es un continuo. Además, el binarismo se resuelve siempre en una jerarquización.[113] En síntesis, en una forma de opresión. Los argumentos de Butler están dispersos en varias obras, aunque con variantes los repite abundantemente. En nuestra interpretación, al rechazar el dimorfismo natural reificado y al aceptar la inscripción narrativa de los sujetos, Butler ha desarticulado, por un lado, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en tanto deseo

[113] Muchos ejemplos antropológicos se encuentran en: Nicholson, L. "La genealogía del género" *Hiparquia*, V, 1992; Butler, *op. cit.*, 3, 41, 69 y s; 244 y s.

de reconocimiento en términos de Uno-Otro (incluyendo la interpretación beauvoiriana). Por otro, si el "sujeto" depende de su inscripción en un discurso, la modificación de ese discurso redunda en la modificación de las condiciones de su inscripción: de ahí su interés por las aportaciones de Derrida respecto de la repetición y la diferencia. Vinculado con la anterior, se destaca otra cuestión de embergadura: su crítica al principio de identidad que funda la lógica occidental. Vayamos paso a paso.

e- Ruptura del dimorfismo

Butler aplica la noción de "abyectos" a todos los cuerpos ajenos al discurso hegemónico. En efecto, sostiene que, en la medida en que muchos cuerpos quedan excluidos tanto del principio de inteligibilidad como de la legitimidad de la existencia normativa, ontológicamente no *son per se* porque la ontología depende del discurso hegemónico. Sin embargo, esos cuerpos "existen" como excluidos y se definen por su exclusión. Lo abyecto –continúa Butler– no se restringe al sexo y a la heteronormatividad. Se vincula a toda clase de cuerpos cuyas vidas no se consideran "vidas" en sentido estricto y cuya materialidad se entiende como una "no-materialidad" desde el discurso hegemónico.[114] En consecuencia, Butler reconoce diferenciaciones en la *producción* de humanos; es decir, en su materialización. La *humanización* es un proceso tal como la *abyectización*, en el que se combinan abyección y normatividad. Según Butler, esta combinación abre al menos dos posibilidades diferentes. Por un lado, como los discursos ciertamente

[114] *Bodies that matter*, p. 3, n.2.

viven en los cuerpos, los cuerpos los alojan, los (so)portan como parte de sus propias vidas. Nadie sobrevive sin ser / estar *en* el discurso.[115] Por el otro, hay que preocuparse por el modo en que el discurso representa y auto-representa los cuerpos porque la ontología depende referencialmente del discurso.

Butler intenta mostrar las condiciones bajo las que los cuerpos materiales se generan como cuerpos sexuados. En principio, conciernen simultáneamente a tres planos: la existencia, de la cognoscibilidad y de la legitimidad. Respecto de la existencia, su objetivo es mostrar cómo los cuerpos, a pesar de ser un efecto del poder, son efectivamente materiales. No obstante, su materialidad es histórica y está permeada por los discursos hegemónicos sobre el sexo y la sexualidad. Como dije, el lenguaje para Butler es productivo, constitutivo y, performativo en la medida en que todo acto significante delimita y bordea el cuerpo, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier otra significación.[116] El cuerpo, que está siempre lingüísticamente construido, no es un medio pasivo en el que se inscriben los significados culturales, pero tampoco es un instrumento a través del cual *una* voluntad interpretativa y apropiativa determina su significado cultural. La materialidad, como efecto disimulado del poder, aparece sólo cuando el discurso que la construyó se borra, se esconde o se encubre.[117] Este borramiento hace que percibamos al cuerpo como una entidad material extra-lingüística bajo la ilusión de que primero *es* y luego se lo conoce y se lo describe. Del mismo modo, el poder que demarca, limita, traza fronteras, diferencia y controla, en un proceso de internalización de las normas a partir de actos reitera-

[115] En inglés, como se sabe, el verbo *to be* es a la vez ambos.
[116] *Idem.*,pp. 22 y 30.
[117] *Idem.*, p. 251.

tivos y citacionales consolida el imperativo sexual. La naturaleza como la materia y el sexo tienen una historia y se posicionan ambiguamente. Si lo que constituye la persistencia del cuerpo es lo material y lo material sólo puede pensarse como un efecto del poder de las prácticas lingüísticas, entonces esas mismas prácticas deben contener en sí el contrapoder de la inscripción. En términos de Butler, el contrapoder de la *in*-inteligibilidad cultural.

Como ya vimos, el concepto de sexo es problemático. Se forma a través de una serie de mandatos que determinan un criterio decisivo para distinguir entre *los dos sexos*.[118] Sin embargo, es importante notar –continúa Butler– que no solamente el falo genera orden simbólico. Puede circular por fuera de las vías generales, estar ausente, ser indiferente o, incluso, estructurar limitadamente los principios de intercambio sexual.[119] Más aún, insiste, no hay sólo dos figuras de la abyección como versiones invertidas de la heterosexualidad masculina y femenina normativas. Por el contrario, estas figuras de la abjección –inarticuladas pero organizadoras en la simbólica lacaniana– forcluyen complejos entrecruzamientos de identificaciones y de deseos: de ese modo pueden exceder e incluso desafiar los marcos del sexo binario. En verdad –continúa Butler– el abanico de desafíos identificatorios se forcluye con la figuración binaria sea de la heterosexualidad normativizada, sea de la homosexualidad abyectizada. El binarismo reduce el espectro y constituye el límite simbólico que define el intercambio a la vez que produce un *afuera temible* que salvaguarda su hegemonía.[120]

[118] *Idem.*, p. 4.

[119] Recordemos que Luisa Muraro pretende construir orden simbólico a partir de la figura de la madre. Cf. *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994.

[120] *Idem.*, p. 103-104.

En esta apelación a la proliferación de inscripciones no normalizadas desarticula, efectivamente, la dialéctica Uno / Otro, pero de ahí no se sigue que, en la complejidad actual de las sociedades se haya roto también la dominación jerárquica u opresión que Butler ancla en el dimorfismo. De la proliferación sin más de sexos-géneros no se sigue necesariamente que la dominación y las jerarquías se acaben: por el contrario, pueden adquirir nuevas y complejas formas. De hecho, ningún ejemplo antropológico de plurimorfismo sexual, ha acabado ni con las jerarquías ni con las opresiones.[121] En todo caso, se complejizan en tramas sutiles, que podemos conjeturar se potenciarán en el entrecruzamiento de reproducciones alternativas, clonación, cibernética, etnias, razas, opciones sexuales, trasplantes, vidas no terrestres, etc.

Volviendo a nuestro tema, si los discursos del poder instituyen cuerpos y sujetos ¿no son precisamente esos cuerpos y esos sujetos así instituidos los que generan nuevas prácticas? ¿Cómo? Para que ello sea posible parece necesario (aunque no suficiente) un plus irreductible a la inscripción. Butler misma previene que ninguna inscripción es completa y estable. En efecto, aunque la materialidad de los cuerpos se constituya como una fijación de los efectos del poder, se debe tener en cuenta que nunca está completamente resuelta en el lenguaje.[122] ¿En qué consiste ese *plus* resistente a la completa inscripción? La respuesta de Butler remite al deseo como *resistencia*.

[121] Nicholson, L."La genealogía..., *op.cit.* n. 8. Según Peter Singer, una de las constantes de los antropoides superiores, incluido el hombre, es organizarse en sistemas de jerarquías. Cf. Singer, P. *Una Izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 51 ss.

[122] *Idem.*, p. 67.

f- Diferencia y negación de la identidad

Butler apuesta al estallido del dimorfismo sexual. Si bien no lo especifica, podríamos decir que se trata de una apuesta- que, enmarcada en la filosofía de la diferencia, debe llevarse a cabo en varios niveles. Fundamentalmente, al menos en tres: político, discursivo y ontológico. En primer término, el político en la medida en que la sexualidad está culturalmente construida dentro de un sistema dado de relaciones de poder. La postulación de una sexualidad *fuera, antes* o *más allá* del poder es una imposibilidad cultural y política, un sueño irrealizable.[123] En consecuencia, el *acontecimiento* de la ruptura con el dimorfismo cobra sentido sólo dentro de la estructura política con la que desea romper; más aún –paradójicamente– no tiene *ningún sentido* a no ser en la estructura a la que se opone.[124] Respecto del nivel discursivo, Butler ofrece varios ejemplos de ruptura con la significación habitual de un término, es decir con su historicidad y las estrategias de su consiguiente *refuncionalidad*. Su punto de partida es la idea wittgensteniana de que todo juego de lenguaje es una forma de vida. Si no hay ser detrás del hacer, tampoco hay identidad genérica detrás de las expresiones de género. Por tanto, la identidad de género se construye realizativamente por las prácticas, en la línea de la teoría de los actos de habla de Austin. De ese modo, Butler intenta fugarse de la trampa de la *metafísica de la sustancia* que dejó apresadas en sus redes tanto a Irigaray como a Wittig, aunque por diversos motivos. En el caso de Irigaray, por caer en

[123] Butler, *Gender Trouble*, p. 31.

[124] Derrida, J. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. Butler se confiesa en deuda con este artículo.

un esencialismo biologicista, negando la premisa feminista de que la biología no es destino, reforzando las relaciones diádicas y reclamando una lógica femenina como único modo de escapar a las *marcas del género* (como en Cixous). En el de Wittig, porque cree que el lenguaje excluye a las mujeres sólo en tanto su utilización y no *per se*, es decir, estructuralmente. Además, al reconocer al género como una *marca impuesta por el opresor* cae en la esencialización del yo. Butler considera que las batallas que ambas libraron por una *sexualidad subversiva* o *emancipatoria* sólo son culturalmente inteligibles y presuponen el sistema binario del que quieren escapar, lo que –como ya vimos– es imposible.[125]

Por último, desde un punto de mira ontológico, la diferencia no admite contradicción más que en la medida en que se subordine a lo idéntico. La identidad define el mundo moderno de la representación, sin embargo, todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un "efecto" óptico, por el juego profundo de la diferencia y de la repetición.[126] Para poder pensar la diferencia en sí misma y lo diferente respecto de lo diferente es necesario examinar primero la identidad desde una aproximación antifundacionalista. Respecto del sexo-género, la identidad no es una premisa, ni su condición y significación pueden determinarse de antemano: su misma complejidad impide además que sea estable.[127] Asimismo, como no hay identidad genérica detrás de las expresiones del género, la identidad se construye realizativamente por las mismas expresiones que se dice que son sus resultados.[128]

[125] *Gender Trouble*, pp. 28-30.
[126] Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p.15-16.
[127] *Gender Trouble*, p. 17.
[128] *Idem*,.p. 25.

Ahora bien, se pregunta Butler, ¿Cómo puede entenderse "identidad"? ¿Qué fundamenta la presunción de que las identidades son auto-idénticas, persistentes a través del tiempo, unificadas e internamente coherentes? ¿De qué modo estos supuestos conforman el discurso sobre "la identidad genérica"? ¿En qué medida las *prácticas regulatorias* de la formación y la división de los géneros constituyen la identidad y la coherencia interna de un sujeto, es decir, el estátus de persona auto-idéntica? ¿En qué medida la identidad es sólo un *ideal normativo* más y no un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo gobiernan el género las prácticas regulativas que rigen la noción culturalmente inteligible de identidad?[129] Si la identidad –sostiene Butler– funda conceptos inestables como el de sexo-género y el de sexualidad, el concepto mismo de persona debe, entonces, ser puesto en cuestión dada la emergencia cultural de seres incoherentes o de genericidad discontinua que no se adaptan a las normas culturales de inteligibilidad por las que se define a las personas. Entonces, ¿Qué se puede querer decir por "identidad"? ¿Es correcto pensar que una discusión sobre la "identidad" debe preceder toda discusión sobre la "identidad de género" porque las "personas" sólo son inteligibles debido a su generización conforme a los patrones normativos?

Siguiendo a Butler, Giannoni y Gluck presentan sus argumentaciones distinguiendo dos aspectos: por un lado, cada "mujer" como identidad subjetiva (sensación sentida del yo) y, por otro, como ya vimos, las mujeres como categoría sociopolítica.[130] Como vimos, la primera afirmación fuerte de But-

[129] *Idem.*, p. 18.

[130] Giannoni, M- Gluck, M. "Judith Butler: el cuestionamiento de la diferencia sexual" en *Actas de las VI° Jornadas de Historia de las Mujeres*, Buenos Aires, IIEGE, FFyL, (UBA), 2000. Soporte: CD-Rom.

ler es "pensar la identidad" en términos de "identidad de género". A pesar de que la continuidad, la coherencia en el tiempo y la auto-identidad parecen atributos analíticos de la "persona", la identidad se produce y se mantiene –a juicio de Butler– gracias a las mismas prácticas regulatorias que gobiernan el género; es decir, a través de conceptos estabilizadores del sexo-género y de las prácticas sexuales. Poner en cuestión el género es, al mismo tiempo, poner en cuestión a la persona. Como denuncia Butler en *Meramente cultural,* si la identidad sexual es ambigua, la identidad misma de la persona es cuestionada. La persona deja de ser inteligible y consecuentemente se la discrimina.[131] Entonces, debemos preguntarnos ¿cómo se organiza el dispositivo normalizador de la identidad?

En principio, incluso aceptando el dimorfismo sexual, no hay razón para que los géneros sean sólo dos: el sistema de género binario establece una relación mimética con el sexo, apelando a una disyunción operativa estable en todo el proceso. Retomando a Butler, *Una persona se identifica con un sexo o lo desea, pero esas dos relaciones son las únicas posibles*, gracias al disciplinamiento del deseo.[132] Se producen así, identidades generizadas discretas y binarias, que Butler niega como hechos naturales al tiempo que pone en cuestión los discursos que, dentro del *dispositivo de sexualidad* producen como su efecto el sexo discreto, binario, *causa* de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales: así, una *es* una mujer en virtud de su género-sexo, la sensación psíquica de sí y las expresiones de ese yo psíquico, sobre todo respecto del deseo sexual, porque sexo y género se confunden y sirven como principio unificador. Pero al im-

[131] Butler, "Meramente Cultural" *art.cit.*
[132] Giannoni-Gluck, *art.cit.*

pugnar –apelando a la teoría de los actos de habla– el carácter inmutable del género-sexo, Butler también abre la posibilidad de proliferación de géneros paródicos, a partir de una repetición estilizada de los actos.

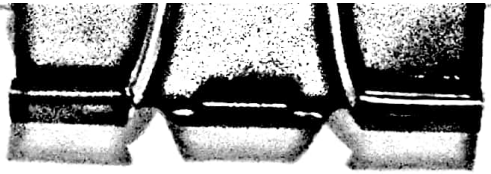
Cuando nos encontramos frente a las repeticiones más mecánicas, más estereotipadas –sostiene Deleuze– *fuera y dentro de nosotros, no dejamos de extraer de ellas pequeñas diferencias, variantes, modificaciones. Pequeñas repeticiones secretas, disfrazadas, animadas por el perpetuo desplazamiento de una diferencia.* Lo que repetimos son ya repeticiones y la diferencia se refiere ya a la diferencia. En cada diferencia se oculta y se desplaza un *diferencial*, disfraz de la repetición y ocultamiento de lo problemático.[133] En Butler, por su parte, la repetición se da estilizada como actos en el tiempo que admiten la posibilidad de ruptura o repetición subversiva del estilo. De este modo, abren la posibilidad de transformar el género y de cuestionar su estatuto cosificado. Tales actuaciones no replican la economía masculina de la identidad, sino que producen desvíos e inadvertidamente movilizan posibilidades de sujetos que no sólo exceden los límites de inteligibilidad cultural sino que los expanden.[134] En ese sentido, la repetición paródica del supuesto original muestra a su vez que el original no es sino una parodia de la idea construida de lo natural, lo originario y lo idéntico. La identidad es otra *ficción* de la metafísica de la sustancia, un efecto artificial más que se viste de naturalidad.

Esta concepción butleriana de la identidad ha merecido no pocas críticas. Susan Heckman, por ejemplo, la considera insostenible y brega por defender una noción de sujeto como

[133] Deleuze, *op.cit.* 16-17.
[134] Giannoni-Gluck, *art.cit.*

fundamento no-fundado a *medio camino entre la modernidad y la posmodernidad*. Muchas otras teóricas aceptan debilitar el sujeto moderno (minimizar o reconocer sólo sujetos verosímiles, en palabras de Amorós) sin llegar a desterrar la noción de "sujeto" del vocabulario filosófico feminista como hace Judith Butler.[135]

[135] Heckman, S. "Beyond identity" *Feminist Theory*, 1.3, 2000, p. 289 ss.



4

PODER, SUJETO Y AGENCIA

Ya vimos que Butler se pregunta si acaso lo que constituye la identidad en general y la identidad de las personas en particular no es sino un conjunto de características según las que *se establece* la continuidad y la identidad a través del tiempo, a partir de un conjunto de *prácticas regulatorias* que instituyen la división de los sexo-géneros, la coherencia interna del sujeto y la auto-identidad de la persona. Así, la *identidad* es un ideal normativo más, que debe examinarse conjuntamente con otras nociones que contribuyen a conformar la inteligibilidad cultural, como vimos que sucede con la materia.[136] Examinaremos a continuación desde otro punto de mira algunos conceptos que previamente ya hemos revisado.

a- Escritura, poder y parodia

Dijimos que Butler piensa la parodia de los géneros como un ejercicio de la libertad. En efecto, según Butler, tradicionalmente las feministas habrían olvidado la naturaleza productiva del poder y su relación estructural con la sexualidad. Preso de una concepción meramente jurídica del poder, el feminismo se habría propuesto reescribir el mundo desde la pers-

[136] *Gender Trouble*, p. 16-17.

pectiva de las mujeres a fin de liberar una esencia, una naturaleza o una identidad específicamente femeninas, lo que ni es posible encontrar ni se reveló políticamente eficaz.[137] Irigaray, por ejemplo, intentó hallar el modo de *hablar en femenino* allí donde las mujeres no tenían *lógos*. Hélène Cixous, por su parte, desarrolló una *écriture féminine*. A la manera de Irigaray y de Kristeva, discutió el potencial de cambio de la escritura y de la unión entre sexualidad y texto. Según Cixous, si las mujeres fueron alejadas de la fuerza de su yo y de su cuerpo, al menos pueden aportar un texto, un mundo, una historia desde una escritura específicamente femenina. Así, la escritura femenina desde un dejar *sentir en el texto* sería la expresión más acabada y elaborada de la diferencia sexual. Su fin sería socavar la lógica falocéntrica. De este modo, la escritura femenina se tornaría una *praxis del desvelamiento* de la figura de la femineidad y facilitaría la identificación positiva de la mujer.

Cixous entendió la escritura como una forma de *escritura del yo femenino y de su sexualidad*. Esta conexión –sugiere– le devuelve a las mujeres su fuerza natural, la alegría y su cuerpo a la par que las libera de sentimientos de culpa, alejadas de los métodos científicos y de los análisis. En consecuencia, las mujeres deberían emanciparse *en* y *por* el texto. De modo que, la escritura sería *escritura a través del cuerpo*: su voz hablada por medio del cuerpo expresa físicamente un lenguaje indeleble. Con esos objetivos, la escritura femenina se convirtió en un acto político de liberación de las mujeres de sus antiguos moldes.[138] Como en Braidotti, la mujer debe robar de la cultura dominante lo que necesita para volar más allá. Sólo así puede

[137] Giannoni-Gluck, *art.cit.*

[138] Cixous, H. *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 1995. Jaggar-Young *Companion to Feminist Philosophy*, London, Rouledge, 1998. 42, 75, 278, 158.

crear nuevas historias, nuevas imágenes y, consecuentmente, nuevas subjetividades más allá de los límites del patriarcado. Por eso, no hay una escritura femenina única sino miles de formas de habla y de escrituras femeninas, que las mujeres inventan cuando toman conciencia de la *diferencia sexual* y de la falsa feminidad a la que fueron constreñidas.

Este tipo de propuestas tuvo un éxito relativo. No obstante tuvo aspectos positivos: la apelación a la invención, la búsqueda de la libertad, el rechazo al falocentrismo y a los modelos instituidos. Desde la perspectiva de Butler, no constituyeron, sin embargo, un verdadero punto de fuga pues mantuvieron los supuestos de la metafísica de la sustancia: la dicotomía básica de sexos dimorfos, la anterioridad lógica y ontológica del sujeto, la idea de un patriarcado monolítico, una cierta noción de esencia o especificidad femenina no reductible. Aunque Butler reconoce que la idea de la escritura y de la reescritura tiene virtualidades liberadoras que no desconoce, prefiere potenciar, a la luz de la teoría de los actos de habla, su capacidad instituyente. Si leemos minuciosamente estos pasajes, Butler reformula la posibilidad de transformación que proponía en *Gender Trouble*. Ahora, si la identidad no es más que el resultado performativo de actos de género realizándose constantemente, es necesario liberar esas identidades de género de los significados unívocos de las categorías tradicionales (error de Cixous) en las que se expresa. Por tanto, es preciso asumir la categoría de "mujeres" como siempre incompleta. Se puede abrir de ese modo un espacio útil a las permanentes resignificaciones. Precisamente esta incompletitud favorece un ideal libre de fuerza coercitiva.

Emplear la categoría *mujeres* estratégicamente, pero conocer sus insuficiencias y resignificarla es muy distinto que articular una visión normativa que busca liberar una esencia, como en Irigaray o en Cixous. Por eso, Butler invita a pensar en *una genealogía crítica del género*, complementada por una *polí-*

tica de actos performativos de género, que reescriba las identidades de género existentes y a la vez ofrezca un enfoque prescriptivo sobre el tipo de realidad de género que debería haber. Ya no se trata de negar instancias prescriptivas, sino de reconocerlas en la complejidad del género *y llevar esa complejidad a un interjuego cultural dramático sin consecuencias punitivas.*[139] De esta manera apela a la ruptura de las categorías tradicionales y a la consiguiente *refuncionalidad* de los términos involucrados, es decir a su historicidad. La refuncionalidad debe disolver la lógica del binarismo sexual y facilitar la reapropiación positiva de las condiciones y de los performativos implicados, rompiendo en un claro ejercicio de poder la "cadena de significados" a los que está históricamente atado el término.[140] Tales prácticas desarticulan los términos de la dialéctica Uno / Otro y, a juicio de Butler, la opresión que conlleva. A partir de la ruptura de las categorías normativas, Butler insta a la *parodia*, a la actuación, a la teatralización de los géneros como modo de subvertir la normalidad, la sustantividad, la identidad y la ilusión de la originariedad binaria.

b- Poder y contrapoder

Los análisis que Judith Butler lleva a cabo presuponen la matriz foucaultiana del poder. Avancemos un poco más en ese sentido. Butler reconoce que no es posible aceptar el planteo del feminismo tradicional (Beauvoir, Irigaray, Cixous, Chodorow), pero tampoco es posible un repudio radical a la sexualidad construida que somos. En consecuencia, se formu-

[139] Judith Butler, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, p. 313.

[140] *Bodies that matter...* pp. 223 y s.

la las siguientes preguntas (que retomaremos más adelante): ¿Cómo se lleva a cabo la construcción que invariablemente somos? ¿Hay formas de representación que no sean simple imitación, reproducción y consolidación de la ley? ¿Qué posibilidades de configuraciones genéricas existen entre los variados emergentes y las ocasionales convergencias de matrices culturalmente inteligibles que gobiernan la vida generizada?[141] Resumiendo la posición de Butler: como el género es un efecto, es necesario investigar los parámetros del poder político que lo construye a la manera de una ontología porque, que el género sea construido, no significa afirmar que es ilusorio. Justamente, el género está abierto a constante resignificación y reinvención. Antes de formular *una genealogía política de las ontologías de género* es necesario comprender el mecanismo por el cual se configura un agente real de género paródico. En síntesis, que esté voluntariamente construido.

Paradójicamente, el examen de Butler se ancla también en un supuesto cartesiano. En efecto, Butler considera que los modos voluntaristas de entender la diferencia sexual a partir de distintas técnicas de modelación del cuerpo (dietas, hormonas, aclaración de la piel, cirugía plástica y operaciones de cambio de sexo, etc.) son ecos de la idea cartesiana de que la libre voluntad controla todos los procesos mentales y corporales. A su juicio, Descartes sostuvo que el ser humano puede a través de su libre voluntad rechazar no sólo la evidencia de los sentidos, sino también las verdades de la razón. Ahora bien, por principio de reversibilidad, si lo que constituye la persistencia del cuerpo es lo material y lo material es sólo un efecto del poder, entonces las mismas prácticas que conforman la materia deben retener el contrapoder que da la incompletitud de

[141] *Gender Trouble*, p. 32.

la inscripción. Esta incompletitud favorece la resignificación y el desplazamiento citacional de los significados. Porque, sólo resignificando, dando nuevos significados, ejerciendo la práctica discursiva, un hecho existe y existe en tanto se dice que "es". En esa misma medida, los hechos y los cuerpos son constructos artificiales imprescindibles porque no podemos operar sin ellos. La materia como producto del proceso de materialización responde también a normas regulativas. En otras palabras, Butler concluye que en la misma medida y modo en que pueden consolidarse las condiciones normativas del sexo, pueden también desestabilizarse.[142] La propuesta de Butler apela a un proceso que se da en el tiempo. De modo que el sexo se produce y se desestabiliza en el transcurrir de la reiteración citacional que desvía las normas. Esta inestabilidad posibilita su deconstrucción, pone en potencial crisis su consolidación y resignifica el sitio de la exclusión. Desde esta radicalización del constructivismo, Butler sostiene que, en la medida en que toda exclusión es un producto discursivo y no una situación ontológica originaria, la teoría feminista no debe limitarse a las "mujeres", sino que debe ampliar el horizonte mismo de las significaciones, para mostrar la violencia de todo proceso de exclusión.

c- Coextensividad del poder y sexualidad

Aceptemos en principio la hipótesis de que el cuerpo es el efecto de un poder dinámico, indisociable de las normas regulativas que gobiernan su materialización y la significación de sus efectos materiales. En *Excitable Speech,* Butler parte de la concepción foucaultiana de que sexo y poder son coextensivos

[142] *Bodies that matter.*, p. 9.

y que los discursos hegemónicos in-forman los cuerpos binariamente sexuados como un efecto violento del poder.[143] Como cualquier análisis crítico presupone la matriz del poder, la sexualidad –que también está culturalmente construida como un sistema de relaciones de poder– lo presupone. Como sostiene Parkins, no puede pensarse una agencia sin un cuerpo ni un cuerpo que no sea sexualdo.[144] Por tanto, mientras no se produzca un repudio radical a la sexualidad construida por los poderes hegemónicos (como aspira Butler), es preciso avanzar en la comprensión del sistema binario a fin de abrir a la resignificación y a la reinvención esas categorías. También es necesario reconocer –sostiene Butler, acompañada por la mayoría de las teóricas actuales– que la categoría "mujer" está internamente fragmentada por la clase, el color, la edad, la religión o la elección sexual, pero fundamentalmente, porque la división sexo / género crea identidades discretas, es decir, configura un binarismo fijo y excluyente donde –afirma– originariamente existía polimorfía sexual. De modo que, tal como Butler lo interpreta, la construcción de lo humano dimorfo es una operación de diferenciación que produce lo *más* y lo *menos* humano, lo in/humano y lo humanamente impensable. Los lugares de exclusión que circunscriben lo humano constituyen su afuera. En su opinión, reconocer la persistencia de esa frontera justifica apelar a la transgresión, a la disrrupción y a la rearticulación de los límites discursivos. En este sentido, reconoce que la *política de la performatividad* presupone el poder iterativo del discurso para producir el fenómeno del sexo binario al que regula y constriñe.[145] Supone también el proceso por el

[143] *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997, p. 6

[144] Parkins, W. "Protesting like a girl" *Feminist Theory*, 1.1, 2000, pp. 59 ss.

[145] *Idem.*, p. 9.

cual se asumen las normas que se apropian no de un yo sino del proceso a través del cual el yo-sujeto se construye a la vez que se asume en tanto que sexuado. Donde Beauvoir, Irigaray, Benhabib, Fraser –a la que Parkins cita– tal como para la mayoría de las teóricas europeas y buena parte de las estadounidenses acepta el binarismo sexual y la distinción entre sexo y género, Butler apela a la noción de construcción, sosteniendo que los cuerpos se construyen de manera binaria y excluyentemente sexuados.[146] Para justificar esta fuerte afirmación, Butler remite al momento freudiano pre-edípico de sexualidad polimorfa, al que no entiende como un estadio en el proceso de la maduración sino como el momento previo al disciplinamiento cultural (forzado por el poder) que conmina a la identidad heterosexual en tanto disciplinamiento del deseo. Veamos la estrategia de su argumentación.

ch- La paradoja de la lógica del dominio

El poder es paradojal. Por una parte, es externo al sujeto pero, por otra, la formación misma del sujeto depende de él. El poder, en tanto presión externa al sujeto, lo subordina y lo regula. Tal como señala Butler, el poder incluso *conforma* al sujeto en términos de su existencia y de la trayectoria de su deseo. El poder no es simplemente aquello a lo que nos oponemos –afirma Butler–, en sentido estricto nuestra existencia depende de él, nos preserva y nos hace lo que somos.[147] La

[146] Parkin, contra Butler, *art.cit.* p. 60 s. Heckman, *art.cit.* especialmente, pp. 291-294.

[147] Butler, J. *The Psychic Life of Power,* Standord University Press, 1997, pp. 1-2.

sujeción (Butler juega con las palabras sujeto / sujetado / sujeción), consiste precisamente en la dependencia fundamental (fundante) del sujeto a un discurso que nunca ha elegido, pero que paradójicamente es origen y sosten de su *agencia*. Butler reconoce que aunque Foucault identificó la ambivalencia del poder, sólo logró elaborar la primera de las alternativas: los modos de sujeción y de sumisión. Dejó en buena medida inexplorado el aspecto productivo, anunciado en sus últimos escritos. Por eso, Butler se pregunta por la forma psíquico-constructiva del poder y los modos de explorarlo.[148]

A su juicio, la manera en que actúa el poder puede conceptualizarse a partir de la noción de "giro" (*turning*).[149] El poder constituyente del sujeto *gira* sobre sí en una función *tropológica* que lo funda constitutivamente. Butler explora cómo se produce el sujeto, cómo toma el poder que lo inaugura y se asume como agencia.[150] La paradoja del sujeto implica –a su juicio– la paradoja de la referencialidad: nos referimos a algo que aún no existe. El *tropo* es retóricamente especular, entonces ¿la sujeción inaugura la tropología o ella inaugura el tropo que necesariamente invocado explica la generación del sujeto?[151] Desde ese primer punto de mira, Butler se pregunta por los efectos del proceso de *assujetissement* (subjetivación), el problema de la responsabilidad del sujeto y, sobre todo, si como en Althusser, una teoría de la interpelación requiere o no de una teoría de la conciencia.[152]

[148] *Idem.*, p. 3.
[149] Cf. § 3.b. Este "giro" en el vocabulario platónico se traduce como "conversión".
[150] *Idem.*, p. 4.
[151] *Ibidem.*
[152] *Idem.*, p. 5. Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

En Althusser, la interpelación al sujeto se produce a partir de una primera apelación de la autoridad del Estado y presupone no sólo que la inculcación en la conciencia ya ha tenido lugar, sino que la conciencia, entendida como una operación normativamente regulada, constituye un producto psíquico y social del poder del que depende la interpelación, pero del que no puede dar cuenta. Así, el modelo de poder de Althusser es el poder performativo de la autoridad, es la voz de la sanción. Su análisis muestra la eficacia *apelativa* del discurso pero, sobre todo, la importancia de la instanciación de la palabra hablada. Ahora bien, a juicio de Butler, el análisis es limitado ya que se centra sólo en el poder del aparato del Estado. La extensión y la refinición foucaultiana del poder abren caminos nuevos que obligan a revisar los mecanismos según los que actúa sobre los individuos.[153]

Ahora bien, desde un segundo punto de mira y tomando distancia de Foucault, Butler reconoce que la misma capacidad productiva del poder, una vez que el sujeto se hace cargo de ella en virtud del gesto *trópico* mencionado, lo instituye en agencia. Un niño necesita de la subordinación y de la dependencia para rebelarse y conformarse según su deseo; ese "anclaje (o clivaje) pasional" (*passionate attachment*) le es necesario para constituirse en condición de posibilidad de la acción.[154] Ningún "Yo" sería quien es –agrega– si no fuera porque amó a quienes la/lo sujetaron (padres, tutores, preceptores, maestros, etc.), aún cuando –como adulta/o– se avergonzara de ellos. Es necesario tener en cuenta esta paradoja a los efectos de reco-

[153] *Idem.*, p. 6.

[154] *Idem.*, p. 8. Traduzco por "anclaje pasional" porque quiero mantener el carácter pasivo del vínculo, condición de posibilidad de la agencia posterior.

nocer que aún negándolos, inconscientemente revivimos la actualidad de los más terribles sufrimientos y sus consecuencias. Por eso, Butler distingue –siguiendo a Lacan– entre la repetición traumática de lo forcluido que amedrenta al yo y la repetición neurótica. Aunque la repetición neurótica del sujeto persiga su propia disolusión, indica agencia; la agencia del deseo que apunta a la disolusión del sujeto entendido como *sujeto* (= sujetado) *por* la clausura del deseo.[155] Pero para que el sujeto persista, debe frustrar su propio deseo. La frustración del deseo es condición de la permanencia del sujeto. No sólo el reconocimiento del otro subordina, se depende del poder para conformarse en sujeto. Por eso, la maniobra del adulto consiste precisamente en negar y reactuar la dependencia.[156]

Hasta aquí, las alternativas son o bien que el sujeto sea precondición de la agencia o bien que simplemente se lo desestime. Para Butler, el debate se estructura en términos de paradoja porque todo análisis sobre el tema desemboca en ambivalencias. Butler parte del sujeto como categoría lingüística, emplazamiento, estructura en formación: el sujeto es la ocasión lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad (el principio de inteligibilidad de la cultura occidental), condición de su existencia y de su agencia (es decir, del sexo binario). Ningún individuo llega a ser sujeto si no ha estado antes sujetado o ha sufrido la subjetivación (*assujetissement*). Paradójicamente, no hay referencia inteligible a los individuos sin una referencia previa a su estátus de sujeto. Ahora bien, por un lado, advierte Butler, sólo nos referimos a los sujetos en tercera persona. Por el otro, se presupone que su constitución en tanto que tal ya ha tenido lugar: *el sujeto se pier-*

[155] *Idem.*, p. 9.
[156] *Ibidem.*

de para narrarse. A raíz de esto, Butler introduce una serie de preguntas que responde a lo largo del libro: ¿Qué significa que el sujeto que algunos defienden como presupuesto de la agencia deba ser entendido como el efecto de la sujeción? Entonces, ¿Debemos entender el *sitio de la alteración* como el lugar en que el poder es asumido por un sujeto? ¿La agencia de un sujeto presupone su propia subordinación? ¿El acto de presuposición es el mismo acto de *reinstalación*, de discontinuidad entre el poder presupuesto (sujeto) y el poder reinstalado (agencia)?[157]

Butler concluye provisoriamente que asumir el poder es hacerlo propio; es reconocer la ruptura que se produce entre subordinación y apropiación, aunque la apropiación siempre esté atada a la sumisión que le dio origen. Por eso, el poder es ambivalente; es resistencia y es apropiación. De acuerdo con esta formulación, *el poder es el conjunto de condiciones que preceden al sujeto y lo instalan desde fuera. Pero el poder también es transitivamente lo que habilita a poder*. Como ya había anunciado Cèlia Amorós, el poder *poder*.[158] Ahora bien, como condición el poder precede al sujeto, como efecto del sujeto es agencia que se asume en su dimensión temporal presente.[159] El esquema conceptual de Butler para desarrollar una suerte de genealogía de esta explicación es la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, influida por la lectura de Kojeve y tamizada por la definición foucaultiana de poder. Butler sostiene que para Foucault, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la libertad se resuelve en

[157] *Idem.*, p. 11.

[158] Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985. Amorós toma de Sartre la idea de *qué hacer de nosotros mismos a partir de lo que han hecho de nosotros.*

[159] *Idem.*, p. 13-14.

autoesclavización, en una forma de sujeción ética o de autocensura. De modo que, se pone en evidencia que la política moderna no buscó liberar al sujeto sino que, por el contrario, encontró los mecanismos regulatorios para producirlo y mantenerlo *sujeto* (= sujetado).[160]

Entonces, siguiendo a Foucault, Butler advierte que *el cuerpo no es la cárcel del alma* (Platón) sino que *el alma lo es del cuerpo regulado y reclutado como instrumento de la anatomía política*. Butler apela a la figura de *anclaje pasional* para marcar el punto donde se produce la resistencia a la domesticación total. En Hegel, la conciencia desventurada, el escepticismo y el estoicismo, como formas de autoesclavización, subordinan el cuerpo a la exigencia ética. En la lectura de Butler, Hegel muestra que los intentos de supresión del cuerpo exigen un movimiento del cuerpo por el cuerpo. Si esto es así, éste es *preservado* involuntariamente *en* y *por* el instrumento de su supresión.[161] De este modo, Hegel habría prefigurado un discurso crítico a las posturas éticas que pretenden negar lo corporal –alinéandose genealógicamente con Nietzsche, Freud y Foucault–, aunque finalmente lo forcluye en favor de una solución religiosa.

Butler se centra en el examen de la dialéctica del amo y el esclavo y el problema del cuerpo, entendido como instrumento de subordinación y de dominación del amo. El amo exige que el esclavo sea su cuerpo instrumental, pero de manera tal que niegue su contribución a la producción de aquel. Esa estrategia en parte es un mandato pero en parte es un contrato que vuelve cómplice al esclavo: *Se tu mi cuerpo, pero no*

[160] *Idem.*, p. 32-33.
[161] *Idem.*, p. 35 ss.

dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo reinterpreta Butler. Así, el trabajo del esclavo, aunque expropiado de antemano, confirma su propia actividad formativa: el amo ha contratado al esclavo como sustituto de su cuerpo, el que ni quiere *ser* ni *reconocer*. El producto refleja la autonomía del esclavo, pero también es efecto disimulado del poder del amo: *El amo es autonomía de la reflexión incorpórea y delega la autonomía de la corporalidad en el esclavo.* El esclavo firma los objetos que produce y los reconoce como propiedad. Pero esta propiedad es doble y está en disputa, pues el amo es amo del esclavo que puso la firma. En cambio, el esclavo no se reconoce ni en su firma ni en la pérdida de la misma, porque su autonomía *es* su expropiación y consigue su autorreconocimiento por la experiencia del miedo absoluto: el borrado absoluto de su corporalidad.[162] En la interpretación de Butler, tanto el amo como el esclavo experimentan la pérdida del objeto, es decir, su transitoriedad. El amo sólo goza los objetos, al esclavo sólo le devuelven su reflejo. La confrontación del esclavo con la muerte de sus objetos, lo confronta con su propia muerte pero, a diferencia de lo que había hecho el amo, no lucha a vida o muerte para obtener la libertad sino que se *ancla pasionalmente* a lo que hay de firme en él: sus propios atributos. Libertad y autorreflexividad lo mantenienen dentro de la servidumbre y para evitar reconocer la muerte del propio cuerpo recurre a un tipo de vida por la que muere recurrentemente.

Este es el paso a la conciencia desventurada. En efecto, el esclavo es amo de su cuerpo pero su psíquis se divide entre el señorío y la servidumbre. La conciencia se vincula consigo misma mientras su cuerpo queda constituido como una Otredad dentro de sí. La norma ética como miedo a la ley silencia el

[162] *Idem.*, p. 38 ss.

miedo a la muerte. Consecuentemente, emerge un sujeto subjetivado y subordinado a las normas éticas que le dan forma a su reflexividad y lo descosifican. Se desaloja del cuerpo y habita en el pensamiento. De este modo, intenta separar el cuerpo del pensamiento pero en ese mismo movimiento lo reafirma, como el estoico. Con esta maniobra, según Butler, la conciencia desventurada busca superar la dualidad entre el yo inmutable que enjuicia y el yo cambiante que es enjuiciado. Este último, tiene relaciones con el cuerpo, obligándolo a encarnar la pureza. El recogimiento devoto es un esfuerzo infructuoso por colocar el cuerpo al servicio de lo inmutable. El ensímismamiento es una modalidad de la autocensura, una forma de automortificación: el cuerpo se torna sepulcro de la conciencia. Paradójicamente, advierte Butler, al querer encarnar lo inmutable, el yo refuerza la mutabilidad de lo corpóreo y en su necesidad por conectarse, busca al sacerdote. Con esta figura mediadora, la conciencia se desliga de sus responsabilidades e impone sacrificios y penitencias al cuerpo, renunciando a él ritualmente. La mortificación y la abstinencia son actos corporales autoinfligidos, movimientos del cuerpo contra sí mismo. Butler advierte que en este punto Hegel se aparta de su línea argumentativa, forcluye el tema del cuerpo y se desplaza hacia su comprensión religiosa, dejando de lado su inversión dialéctica. La religión forcluye el análisis crítico y la posibilidad de encontrar un punto de fuga.

En la lectura de Butler, el carácter finito del cuerpo desafía el ideal de autosuficiencia y la subordinación a la ética. Los reiterados esfuerzos por sacrificar el cuerpo son actos defensivos contra el peligro de la expropiación: *el trabajo de un cuerpo puede ser expropiado por otro.* De este modo, el cuerpo constituye el lugar de la propiedad en disputa y una amenaza a la autosuficiencia. Hegel resuelve la permeabilidad del cuerpo en una huída al más allá. Los impulsos y deseos conforman así el campo preliminar de la represión. Para dar cuenta de esta

estrategia, Butler apela a la explicación psicoanalítica. La represión está libidinalmente cargada y se convierte en la satisfacción que pretende reprimir. La prohibición es el lugar de la satisfacción, del deseo prohibido donde la prohibición no aniquila, sino que reproduce el deseo. De este modo, Butler establece un paralelo entre la inexorabilidad del cuerpo en la conciencia desventurada, el instinto en Freud y la voluntad de poder en Nietzsche, para quién el ideal ascético es un anhelo de la nada, un modo de interpretar todo sufrimiento como culpa, un odio contra lo humano. Pero, esta voluntad que repugna la vida aún así es una voluntad.[163]

Butler concluye que los tres pensadores, con distintos argumentos, se centran en la imposibilidad de la supresión del cuerpo. Freud vincula esta idea con la neurosis, la libido que quiere satisfacerse (cuerpo) se liga a la prohibición (purificación) que frustra la gratificación libidinal (deseo corporal). Neurosis y anclaje pasional surgen de esta regulación ética de los impulsos corporales y son el lugar y la finalidad de los mismos impulsos desplazados. Si para Freud la sublimación de los instintos es formativa de la cultura, Foucault, como antes Marcuse, rechaza esta hipótesis represiva que sostiene y conforma un campo de deseos potenciales que deben ser regulados. El régimen represivo exige la multiplicación de lo corporal, la proliferación de materia moralmente regulable para mantener su poder. Butler concluye que las restricciones del cuerpo lo multiplican del mismo modo que la heterosexualidad compulsiva multiplica la parodia. La regulación jurídica de los cuerpos se erige como el lugar posible de la resistencia. En su lectura, los discursos psicoanalíticos describen el deseo como el lugar del control. En efecto, tanto para Hegel como

[163] *Idem.*, p. 53 ss.

para Foucault, el cuerpo suprimido es reclutado al servicio de la supresión, pero además, la regulación que produce objetos-cuerpo regulados alude a una estructura dual del impulso y remite a un giro trópico.

Aunque no existe una relación directa entre los vínculos donde se producen los deseos y el lugar donde son confinados, como bien concluye Butler, el lugar del sometimiento, como lugar del dolor y de la capacidad del deseo, *es* el lugar de la resistencia.[164] Ese es el giro que resignifica el anclaje. Y, si esto es así, cualquier estrategia de sometimiento absoluto desemboca inevitablemente en su fracaso, punto de anclaje que interesa a Butler descatar porque constituye el lugar de la libertad.

d- Los límites de una teoría del discurso

El lenguaje es una estructura dinámica y compleja de significados que gobierna nuestras vidas. Las prácticas lingüísticas constituyen y refuerzan nuestra realidad social y material, incluyendo prácticas normativas explícitas aunque fundamentalmente implícitas.[165] En ese sentido –como sostiene Teresa de Lauretis– el lenguaje da forma tanto al sujeto, sus diferentes posiciones de significado, de identificación y de deseo, como a los modos en que ese mismo sujeto se vincula con las prácticas y su experiencia del mundo. Si se desea crear las condiciones de visibilidad para un sujeto diferente, es necesario tanto romper la narrativa tradicional como ensayar modos diferentes que den cuenta de operaciones de resignificación.[166]

---

[164] *Idem.*, p. 60 ss.

[165] Tirrell, L. "Language and Power" en Jaggar & Young, *op.cit.* p. 139-152.

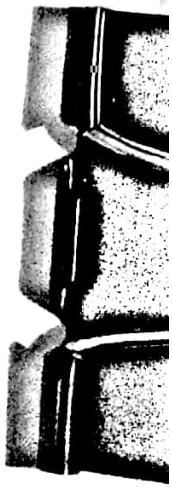
[166] De Lauretis, T. *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 20 ss [*Alice doesn't*, 1984.]

En este sentido, podemos preguntarnos con Nancy Fraser, qué buscan las feministas en una teoría del discurso y responder que, probablemente, distintas feministas demanden de ella distintas cosas.[167] Por tanto, sólo revisaré aquellos aspectos que se vinculen con los desarrollos posteriores de Butler. Sugiero, en principio, que las teorías del discurso a las que Butler apela pretenden explicar –según la sistematización de Fraser– al menos cuatro cuestiones: a) cómo las identidades de las personas se modelan y se alteran a través del tiempo; b) cómo en condiciones de desigualdad, los grupos sociales en el sentido de agentes colectivos se integran y se desintegran; c) cómo la hegemonía cultural de los grupos dominantes en una sociedad se reaseguran y se enfrentan con otros grupos contrahgemónicos; y por último, c) cómo iluminar perspectivas de cambio social emancipatorio y de prácticas políticas. En lo que sigue, sólo abordaré la primera cuestión.

Consideremos los usos de una teoría del discurso a fin de comprender las identidades de las personas y tengamos en cuenta que se trata de significados y redes de interpretación complejos. Ya vimos que tener una identidad de mujer o de varón no es sólo una cuestión de orden biológico o psicológico. Es vivir y actuar de acuerdo con un conjunto determinado de descripciones, que surgen del reservorio de posibilidades interpretativas en una sociedad dada y al alcance de los agentes que viven en ella. En ese sentido, nadie es simplemente una mujer o un varón. Más aún, diferentes contextos sociales, que se modifican a través del tiempo, dan diferentes descripciones,

[167] Fraser, N. "Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista" *Hiparquia*, IV, 1991, pp. 13-39; y su versión revisada en "The uses and abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics" en Fraser, N – Bartky, S.L *Revaluing French Feminism*, Indiana University Press, 1992, pp. 177-194.

algunas centrales, otras periféricas o latentes. Precisamente, la noción de "hegemonía" señala el punto de intersección del poder, la (des)igualdad y el discurso. Ahora, los discursos dominantes ni conforman una trama monolítica y sin fisuras ni ejercen un control absoluto y completo del significado. Por el contrario, si se presupone que una sociedad (democrática) contiene pluralidad de discursos, la "hegemonía" designa el punto de entrecruzamiento, que incluye el proceso por cuál se negocia y se cuestiona. El corolario de estos discursos hegemónicos es que combinan el punto de vista masculino con el punto de vista "humano" en general, marcado como imperativo y estableciendo el falogocentrismo como la lógica interna del patriarcado. En otras palabras, no se trata de un sistema *necesario* sino que históricamente ha llegado a conformarse de tal manera como un poderoso instrumento y el fundamento del sistema en el que todos/as estamos incluidos, narrados, inscriptos.[168]



Ahora bien, Butler acepta la lectura psicoanalítica de Jacques Lacan que presupone tal espesor del lenguaje a la manera estructuralista. Es decir, un modelo entendido como una estructura simbólica, presupuesta y abstractamente negada, aunque nunca eliminada por completo. Asimismo, Butler incorpora a Foucault (cuyo modelo lingüístico es pragmático), y estudia los discursos como prácticas sociales históricamente específicas e institucionalizadas. Parcialmente, Julia Kristeva y Luce Irigaray reponden a este último modelo. En principio, como apunta Fraser, las feministas tienen buenas razones para sospechar del modelo estructuralista. En efecto, el estructuralismo, se basa en la distinción de Saussure entre *langue* como código simbólico y *parole* como la práctica del len-

[168] Braidotti, *op.cit.*, p.174.

guaje de los hablantes. Este modelo le complica las cosas al feminismo porque, haciendo abstracción de la *parole*, se deshace de aquello que precisamente necesita para revisar y modificar la práctica social, incluidas las formas de comunicación. Más aún, como pone entre paréntesis la dimensión semántica, no puede decir nada sobre los cambios de las identidades a través del tiempo, las afiliaciones del poder y la desigualdad. En consecuencia, no puede iluminar el proceso por el cual una cultura hegemónica se reasegura y se cuestiona.[169] Por último, dado que el modelo teoriza a partir de un conjunto de significados lingüísticos históricamente dados, como si fuera un sistema simbólico único, ofrece una visión monolítica de la significación que niega tensiones y contradicciones entre diferentes significados sociales y culturales. En síntesis, al reducirse el discurso a un "sistema simbólico único" se elimina el conflicto y su comprensión y la diversidad de las prácticas sociales.

Si bien Lacan trabaja sobre esas bases, parece sin embargo ofrecer ventajas a las feministas cuando sutura la problemática freudiana de la construcción de la subjetividad genérica con el modelo saussuriano de la lingüística estructural, eliminando los resabios del biologismo de Freud. Describe el proceso de adquisición, cuando niños, de una subjetividad generizada a partir de una inscripción dolorosa en el orden simbólico, que es (necesariamente) pre-existente y falogocéntrico, determinando la estructura de cada subjetividad por sumisión a Ley del Padre (y patologizando sus desafíos). Repetidamente se ha señalado el determinismo que conlleva una posición tal, además del lugar desventajoso –como vimos– que se prefigura para las mujeres en el orden simbólico, además de la codificación de toda autoridad cultural como masculina, la

[169] Fraser, *art.cit.* n. 168.

imposibilidad de describir una sexualidad que no sea fálica, entre otros.[170] Algunas veces, sin embargo, Lacan utiliza la expresión "orden simbólico" mucho más ampliamente a fin de referirse a una amalgama que incluye no sólo la estructura lingüística sino también la tradición cultural y el parentesco. Sea como fuere, su abstracción estructuralista ahistórica de fenómenos históricos y contingentes esencializa prácticas y tradiciones, con el resultado de que –en palabras de Fraser– *la estructura misma de la subjetividad que pretende explicar resulta una tautología vacía.*[171] Como ha mostrado Irigaray, la concepción fálica de la diferencia sexual –dada su presunción de orden simbólico universal– no es una base adecuada para comprender ni la femineidad ni las diferentes identidades sociales (etnias, razas, clases sociales, culturas, etc).

Desde Butler, y al hilo de sus propias palabras, podríamos afirmar que la posición de Lacan es uno de los *anclajes pasionales* en los que se permite afincar su crítica. Otro pivote sobre el que Butler vuelve repetidamente es Julia Kristeva, más próxima a un modelo pragmático más promisorio a pesar de sus limitaciones.[172] En efecto, una concepción pragmática estudia el lenguaje como una práctica social en un contexto dado. Por tanto, su objeto de análisis es el discurso como práctica significativa histórica y socialmente situada. En ese sentido, sus ventajas potenciales son: a) trata a los discursos como contingentes, aceptando que surgen, se alteran y desaparecen en el tiempo; b) entiende la significación como acción; en térmi-

[170] *Idem.* Fraser señala con precisión la circularidad de muchos argumentos lacanianos y sus *non sequitur*.

[171] *Idem.*, n. 17.

[172] Johnson sostiene que el trabajo de Kristeva (a la que no ve como una pragmatista pura) está plagado de estructuras patriarcales que generan "cierta incomodidad" en las estudiosas feministas. Cf. Johnson, T. "Archeaologies and Utopias" *Feminist Theory*, 3.2, 2002

nos de Austin, explica cómo las personas "hacen cosas con palabras"; c) toma en consideración la pluralidad de discursos sociales y de lugares desde / en los que se habla. Por tanto, acepta posiciones discursivas diversas y la posibilidad de la traducción de un marco discursivo a otro. Rechaza, en consecuencia, identidades sociales monolíticas y sistemas simbólicos únicos y estables que se cierren a los nuevos significados sociales en circulación. Sobre esta base, los conflictos de poder y de desigualdad pueden abordarse, enfrentar y, quizá, hasta solucionarse.

Fraser examina la posición de Kristeva críticando su estructuralismo aunque defendiéndola como alternativa (ambiguamente) pragmática. A pesar de ello, considera que seducida por el influjo lacaniano, no logró mantener una orientación consistente y acabó produciendo *una teoría que oscila entre el estructuralismo y el pragmatismo*.[173] Originariamente propuso un abordaje que partía de las *prácticas significativas*, regidas por normas de *producción históricamente determinadas*. Al hilo de esta idea, postuló un nuevo concepto de *sujeto hablante*, situado social e históricamente, pero siempre incompletamente determinado por las convenciones discursivas y sociales reinantes.[174] La noción de un *sujeto innovador*, que transgrede las normas vigentes y propone prácticas *transgresoras* que da lugar a innovaciones discursivas, es sumamente rico y permite pensar en un cambio real. Un cambio real, eventualmente, puede normalizarse instituyendo nuevas prácticas, que a su debido tiempo, también se verían renovadas. Aunque Kristeva sólo reco-

[173] *Idem.* § III. Butler, J. "The Body Politics of Julia Kristeva" y Meyers, D. "The Subversion of Women's Agency in Psychoanalytic Feminism: Chodorow, Flax, Kristeva" en Fraser, N – Bartky, S.L *op.cit.*

[174] "The System an the Speaking Subject" en Moi, T. *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, 1986.

nozca la *práctica poética* como lugar privilegiado de la innovación, adelanta la idea butleriana de un sujeto transgresor.[175]

Con esta maniobra se apela a *lo semiótico*, registro afinado para la expresión de los impulsos libidinales, vía entonación y ritmo, no limitados por las reglas lingüísticas. Se expresa así una fuente material, corpórea, de negatividad revolucionaria que permite romper con la convención e iniciar el cambio. Avanzando sobre un subtexto genérico, psicoanalíticamente fundamentado en Lacan, Kristeva asocia el orden simbólico a lo paterno, al que subyace lo semiótico, aspecto femenino y maternal propio de toda práctica significativa. Así, Kristeva asocia lo semiótico con lo preedípico, valorándolo como punto de resistencia a la autoridad paterna culturalmente codificada. Este modo de analizar y clasificar las prácticas significativas parece útil a la política feminista. Sin embargo, a juicio de Fraser, se trata de una utilidad ilusoria, pues la distinción de las prácticas en constitutivos simbólicos y semióticos no permite superar los límites del binarismo y del estructuralismo.[176] Además, lo femenino queda reducido a una fuerza disrruptiva del orden simbólico, sin llegar a constituirse en alternativa plena, a pesar de los intentos de Muraro. Como muy bien ha mostrado Butler, la disputa entre los dos modos de significación se resuelve siempre a favor de lo simbólico porque lo semiótico está definido parasitariamente respecto de aquél.[177] Además, como mostró Nye, Kristeva se centra casi exclusivamente en las tensiones intrasubjetivas, renunciando de ese modo a comprender la afiliación intersubjetiva y los enfrentamientos co-

[175] Butler, *art.cit.* p. 164-165. Fraser destaca que –dada su modalidad aditiva y dualística- Kristeva cae en contradicciones y no logra dar una versión acabada de su teoría.

[176] De modo similar, cf. Johnson, *art.cit.* n. 173.

[177] Butler, *art.cit.*, especialmente, p. 175.

lectivos por la hegemonía.[178] En efecto, el sujeto hablante innovador de Kristeva ignora la dimensión política, que se limita a la transgresión (individual) de normas sociales en clave poética. No puede, por tanto, comprometerse con un momento constructivo de la política feminista, esencial para toda transformación social. También las primeras propuestas de Butler adolecen de esa limitación; es decir, se agotan en una cierta autorreferencialidad de los problemas que define como políticos.

De su revisión de las aportaciones de las feministas y teóricas francesas del discurso de la década de los setenta, Butler concluye que sólo lograron identificar una zona considerada básica para el lenguaje y la cultura. Afirmaron que el lenguaje se forjó a través de la diferencia sexual, donde el sujeto del discurso surgió en relación a la dualidad de los sexos y que (en la línea de Lévi-Strauss), definieron la cultura a través del intercambio de mujeres. Aceptaron, entonces, que la diferencia entre varones y mujeres se estableció como intercambio elemental, conformando la propia posibilidad de comunicación y su estabilidad.[179] En este sentido, Butler, que pertenece a una segunda generación de feministas preocupadas por cuestiones de lenguaje, acepta el desafío de dar respuesta a una pregunta que dejó pendiente la generación anterior: *los usos sexistas del lenguaje, ¿son constitutivos de la inteligibilidad o son meras convenciones lingüísticas que dependen de elecciones humanas que pueden sopesarse, revisarse y modificarse?*[180] La respuesta de Butler, pretende combinar estructuralismo y pragmatismo. Consecuen-

[178] Citada por Fraser, en *art.cit.* n. 28.

[179] Butler, J. "La cuestión de la transformación social" en Beck, E, Butler, J. Puigvert, L. *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001, p. 10.

[180] Nye, A. "Semantics" en Jaggar & Young, *op.cit.* p. 153-161.

temente, sostiene que las convenciones lingüísticas y la performatividad (no de modo arbitrario) determinan la identidad de género. Por eso, apeló a los recursos propios de la teoría de los actos de habla para dar cuenta de los mecanismos lingüísticos que producen (inscriben) lo normal, lo a-normal y lo extraño (*queer*) en los sujetos. Así, se pueden promover cambios en el lenguaje para la producción de nuevos sujetos / cuerpos e identidades sexuales / sociales.

e- Sujeto, identificación y fantasía

La fuerza semiótica es disrruptiva y aspira a constituirse en alternativa. Butler, que advierte sus limitaciones, reconoce que ninguno de los dos órdenes puede por sí sólo instaurar *sujetos políticos nuevos*. Escindidos como alternativas disyuntas, en palabras de Fraser, el sujeto simbólico sólo puede ser un conformista sobresocializado, completamente sujeto a las normas y a las convenciones mientras que el sujeto semiótico, en cambio, ubicado debajo de la cultura y de la sociedad, se define exclusivamente como transgresión, sin posibilidades reconstructivas. Butler rechaza ambas posiciones: la primera por falogocéntrica y la segunda por conllevar a situaciones regresivas materno-esencialistas, como en Irigaray, Chodorow o Gilligan. Contrariamente a Fraser que rescata la dimensión pragmática de Kristeva, Butler concluye que ninguna de las dos posturas es útil para la política feminista y sobre este doble rechazo afinca su *genericidad performativa*. Sostiene que el desafío es dar cuenta de agentes performativos no-sujetos. Para ello, examina, por un lado, las condiciones bajo las cuales psicológicamente se asume una cierta sexualidad y, por otro, la relación entre el reconocimiento del sujeto e identidad sexual. De esa suerte, desarrolla una *metafísica* que denomina *contra-imaginaria* o *paródica*, basada en la distinción entre la lógica de la

identidad y la de la identificación. Esto le permite admitir un yo que se inventa constantemente y una identidad y una coherencia fantasiosas.[181]

Establecida la prioridad textual: el *locus* sujeto *es* sólo cuando es nombrado, mencionado o interpelado.[182] Es decir, cuando se constituye discursivamente en un sitio previo a él, en una invocación transitiva. Sólo *es* cuando –paradójicamente– se reconoce la precedencia de las condiciones discursivas que marcan el lugar de su inscripción, instituyéndolo, invistiéndolo. Como esta institución nunca es acabada, implica inestabilidad, incompletitud y movilidad. Es una posición históricamente revisable aunque lo preceda y lo exceda. Como en Lacan, para Butler el sexo del sujeto es una posición simbólica que se asume bajo el miedo al castigo (en Lacan, la castración), que opera en la estructura misma del lenguaje y es constitutivo de las relaciones de la vida cotidiana. Consecuentemente, la categoría de sujeto se logra gracias a un proceso de identificaciones y de construcciones identitarias normativas que responden a la lógica bivalente y excluyente varón-mujer. No obstante, se producen de hecho procesos *desviados* del mandato de la cultura hegemónica, que (*contra* Lacan) no llevan a la psicosis. La emergencia de seres incoherentes o de identidad genérica discontinua llevan a Butler primero a cuestionar para finalmente rechazar la noción tradicional de sujeto que exige identidad, continuidad y coherencia –a su juicio insostenibles–.[183]

Ya vimos que Butler critica el principio de identidad como un imposible, deslindando así la identidad personal de la iden-

[181] Femenías, *Judith Butler (1956)*, § 2.
[182] *Supra*, § 4.ch; *Bodies that matter*, n.7, p. 225.
[183] *Idem.*, pp. 18 ss.

tificación, que vincula a la fantasía. Distanciándose de Freud y de Lacan, adopta las nociones de *fantasía* y de *identificación fantasmática* tal como las reelaboran J. Laplanche y J-B Pontalis.[184] Estos autores entienden las identificaciones fantasmáticas como *figuras históricas personales* que se presentan a la manera de elementos exteriores que organizan y esquematizan la realidad del *self* (*moi*), creando un orden de identificación ideal. Esto no debe entenderse –advierte Butler– como la actividad de un *ya* sujeto, sino como un deambular de-subjetivo en una dispersión de posiciones identificatorias diferentes. En palabras de Butler, *la fantasía orquesta el amor de sí del sujeto negando y recuperando la alteridad del objeto (originario) perdido, e instalándolo como una instancia posterior del sujeto; la fantasía delimita un proyecto autoerótico de incorporación*.[185] Ahora bien, para Butler, esta variabilidad performativa supone un ejercicio de la libertad. La causalidad psíquica de las imágenes es del orden de la identificación ideal y por tanto formatriz de la identificación. El *moi* se mira en sus identificaciones, las que realizan sus deseos y operan performativamente según el orden de la fantasía. Por eso, *el sujeto es un mito*, cuya verdad ficcional incorpora un objeto perdido, originario, negado y recuperado, pero siempre fantasiosamente presente.

Esta propuesta no deja de ser controvertida. El *ejercicio de la libertad* que suponen las identificaciones múltiples parece, en principio, entrar en contradicción con la negación de Butler de que los géneros no se conformen voluntarísticamente. Si bien se defiende de todas las críticas de incoherencia que se le formulan –que rechaza apelando a que la coherencia es un

[184] *Idem.*, n. 2 y 7.
[185] *Idem.*, p. 268.

presupuesto de la modernidad– no deja de sostener propuestas contrarias difícilmente salvables aunque apele al interés de retener ambos cuernos de un dilema.[186]

f- Performatividad y sujeto

Basada en la teoría de los actos de habla de John Austin, Butler apela a la performatividad del lenguaje.[187] Como sabemos, Austin distinguió tres tipos de actos que pueden llevarse a cabo con palabras, denominándolos actos *locucionarios*, *ilocucionarios* y, por último, *perlocucionarios*. Decir algo –sostuvo Austin– es un acto locucionario, pero al mismo tiempo es un acto ilocucionario y a veces perlocucionario. En brevísima síntesis, a Butler le interesa el acto *perlocucionario* según el cual *decir* es igual a *hacer*. Donde "decir algo" es producir efectos y consecuencias en los sentimientos, los pensamientos o las acciones de uno mismo o de los otros.[188] Butler adopta y extiende esta última noción porque le importa la fuerza o el poder que estos actos tienen sobre otros individuos y sobre el mismo hablante y, sobre todo, su capacidad de producir cambios y transformaciones intencionales.

Los performativos constituyen fórmulas de habla legitimadoras, que se sostienen en redes de recompensas y castigos discursivos. Se construyen por la reiteración, la persistencia y la estabilidad pero también por la posibilidad de la ruptura. En la interpretación de Butler, la performatividad se entiende como

[186] Femenías, *Sobre sujeto y género*, Cap. 5, especialmente, pp. 235-240.

[187] Traduzco indistintamente *performative* por "performativo" (traslitcración) o por "realizativo", y conexos.

[188] Austin, J. *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. Traducción castellana *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982.

aquello que impulsa y sostiene la realización gracias a un proceso de iterabilidad o de repetición constreñida a ciertas normas, que Butler deriva del principio de inteligibilidad de occidente (o sexo binario). Sin embargo, la performatividad no es meramente un libre juego, una teatralización o simplemente un "realizar". Precisamente, a juicio de Butler, la repetición instituye un sujeto a la vez que es su condición de temporalidad. No se trata de un acto singular o de un acontecimiento, sino de una producción ritualizada, de una reiteración ritual bajo y mediante ciertas condiciones de prohibición y de tabú, que nunca determinan al sujeto por completo.[189] Justamente ahí ancla la capacidad política y transformadora de las enunciaciones capaces de reinscribir nuevos significados. En sentido estricto, la fuerza de los performativos deriva de su ruptura con los contextos anteriores y de su capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos.[190] A esto, Butler agrega la fuerza ilocucionaria que sostiene cada emisión y que reside, precisamente, en que lo que se dice no es separable de la fuerza del cuerpo. Se trata, por tanto, de un acto corporal. Si todo acto de habla se realiza corporalmente, no sólo se comunica lo que se dice sino que el cuerpo constituye un instrumento retórico privilegiado de la expresión.

En efecto, ahora tomando distancia de Austin y de Derrida, Butler sostiene que lo que constituye la verdadera *fuerza* de los performativos no se corresponde con la formulación de ninguno de ellos. No obstante, ambos puntos de vista, tomados en conjunto, la llevan a proponer una *teoría de la iterabilidad social de los actos de habla*. Para ello, reconoce apelar a las articulaciones de Toni Morrison y Shoshana Felman sobre el estatus

[189] *Bodies that matter*, p. 95
[190] *Idem.*, pp. 143-147.

de los actos de habla como actos corporales. Que el habla no es igual que la escritura parece claro –sostiene Butler– porque el cuerpo está presente en el habla de un modo diferente que en la escritura. Pero, además, porque la relación del cuerpo con el habla aunque oblicua, se realiza en la misma emisión. Aunque escribir y hablar son ambos actos del cuerpo, la marca del cuerpo que se lee en el texto escrito no siempre deja en claro de quién es el cuerpo. El acto de habla, en cambio, se realiza corporalmente y la simultaneidad de la producción y de la exteriorización de la expresión no sólo comunican lo que se dice sino que muestra al cuerpo como el instrumento privilegiado de la expresión retórica. En palabras de Felman, que Butler retoma, el exceso de discurso debe leerse junto con –y a veces en contra– del contenido proposicional de lo que se dice.[191] Luego, la relación acto de habla / acto del cuerpo pone en su justo lugar al cuerpo, sus gestos, su estética y su saber inconsciente, como el sitio de la reconstrucción del sentido práctico, sin el cual la realidad social no puede constituirse como tal. Es el sitio de la historia in-cardinada.

g- La producción paródica de los géneros-sexos

Nos preguntamos, con Birke, ¿cuáles son los límites de la performatividad? ¿Hasta dónde es posible moldear los modos en que los cuerpos trabajan en su interior?[192] Ya vimos que, según Butler, el género-sexo binario no es lo que las personas dicen ser o tener ni es prediscursivo ni anterior e independiente de la cultura, tampoco es políticamente neutro, sino que ciertamente es *un resultado político*. El género-sexo es una

[191] *Excitable Speech*, p. 152-153.
[192] Birke, L. en Jaggar & Young (1998), p. 200.

construcción, no una determinación biológica o social. Por tanto, se trata de una función del discurso que establece los límites de su análisis y que presupone y legitima las posibilidades y configuraciones imaginables y realizables del sexo-género en una cultura dada. En la conceptualización de Butler, los límites del análisis sugieren los límites de una experiencia discursiva condicionada en términos del discurso cultural hegemónico, basado en estructuras dimórficas que presuponen el sexo binario. Es preciso romper con el discurso hegemónico falogocéntrico a los efectos de promover la proliferación de sexo-géneros paródicos. Porque si el género se constituye por identificación y la identificación es invariablemente una fantasía dentro de una fantasía –una doble figuración– entonces, el género es, precisamente, una fantasía actuada por y a través de los estilos que constituyen corporalmente las significaciones a partir del mandato de la cultura hegemónica y de la fantasía que la determina.

La noción de parodia de género o géneros-sexos paródicos, que Butler defiende, no pretende disponer de un original anterior cuya identidad la parodia imita. En verdad, para Butler, la parodia ya es propiamente un original. Pero ese original *es*, en el sentido psicoanalítico, una identificación de género que se constituye gracias a la fantasía de una fantasía; a la transfiguración de Otro que ya es figura y figuración. Por tanto, la parodia de un género revela que la identidad original sobre la que se moldea es una imitación sin origen. Se trata de una producción cuyo efecto se presenta como si fuera una imitación. Este desplazamiento continuo da lugar a la fluidez de las identidades que sugieren la apertura de la resignificación y de la recontextualización. La proliferación paródica desarticula la naturalización y la esencialización de las identidades de género de la cultura hegemónica y sus defensores, aunque los significados paródicos de género que se adopten también serán subsidiarios de la cultura hegemónica. La

ventaja es que al desnaturalizarlos, movilizan y transforman políticamente el entorno por medio de sus recontextualizaciones paródicas. Como imitaciones que efectivamente desplazan el significado de un original, imitan el *mito de la originalidad* misma. En lugar de una identificación original, que hace las veces de causa determinante, la identidad de género puede concebirse como una forma de la historia personal / cultural de los significados recibidos. Estos significados están atados a un conjunto de prácticas imitativas que tangencialmente se refieren a otras imitaciones y que, en conjunto, construyen la ilusión de un "Yo" primario e interno generizado, donde se parodian los mecanismos de tal construcción gracias a la reiteración, la persistencia y la estabilidad de la repetición.[193]

h- El desafío de la agencia sin sujeto

Butler asimismo sostiene lo que denomina *una doble verdad*: que necesitamos normas para vivir y para constituirnos en sujetos, pero también que al estar constreñidos por ellas debemos oponérnos a ellas (§ b). Esta suerte de dialéctica se produce a nivel psicoanalítico y político-social como lo que marca el lugar de emergencia. Vimos que desde un punto de vista psicoanalítico, la categoría de sujeto es una construcción del lenguaje falogocéntrico (dimensión político-social) regido por la Ley del Padre. Desde el punto de vista del deseo, Butler se pregunta cómo funciona *el deseo por la norma* que da existencia social al sujeto.[194] E insiste en que el reconocimiento de existencia social es a la vez deseo de sujeto y de sujeción, don-

[193] *Gender Trouble*, p. 138.
[194] *Excitable Speech*, p. 19.

de aceptar el sujeto implica necesariamente aceptar la sujeción a la norma.[195] Ahora bien, ¿Cómo puede el sujeto ser al mismo tiempo la condición instrumental de la agencia y la condición de su subordinación? E inversamente, ¿Cómo la condición de la subordinación puede ser condición de posibilidad de la agencia? ¿Qué significa para la agencia de un sujeto presuponer su propia subordinación?[196] Inspirada en Foucault y sin descuidar ciertas raíces hegelianas, Butler caracteriza la agencia como *una práctica de rearticulación o de resignificación inmanente al poder.*[197] La agencia no es un atributo de los sujetos; por el contrario, *es el carácter performativo del significante político.*

Según Butler, el poder del discurso para materializar sus efectos está en consonancia con el poder del discurso para circunscribir un dominio de inteligibilidad, cuyas normas son históricas.[198] De modo que la materialización ni es voluntarística, ni artificial, ni arbitraria, ni plenamente estable y completa. El poder da lugar al sujeto pero cuando se desplaza de ser condición del estátus de sujeto a ser resistencia, se torna agencia, producto del giro o reversión del poder sobre sí mismo (*supra* § 4.b). En la terminología de Foucault, se trata de un *pliegue* (un doblez de la trama) del que Butler parece hacerse cargo. Luego, la agencia está entretejida en las *relaciones mismas del poder con el que rivaliza.* Sólo en ese sentido, produce modalidades alternativas que operan una suerte de contestación política que no es oposición pura o trascendencia de esas relaciones, sino (nietzscheanamente) *la difícil labor de promover el futuro a partir de fuentes inevitablemente impuras.*[199]

[195] *The Psychic Life of Power*, p. 19.
[196] *Idem.*, pp. 10-12.
[197] *Bodies that matter*, p. 15.
[198] *Idem*, p. 187.
[199] *Idem.*, p. 241.

En síntesis, no hay género diferente del sexo, ni diferencia sexual binaria como dato del cuerpo, ni discontinuidad reificada, ni tampoco igualdad o diferencia homologables; todas son construcciones lingüísticas prescriptivas y prácticas confirmatorias de la categoría histórica de sujeto. La agencia, aunque condicionada, no obstante *excede* positivamente el poder que la habilita. En consecuencia, que para Butler la agencia esté implicada en la subordinación del sujeto *no es un signo fatal de auto-contradicicón, sino la prueba de que la noción de sujeto es obsoleta y perniciosa*. Por eso, *la ambivalencia del sujeto es constitutiva, dinámica, vacilante y dolorosa*.[200] Las convenciones hegemónicas especifican las condiciones necesarias del estátus de sujeto y del de agencia. Las no-hegemónicas, por su parte, permiten múltiples y variadas formas de *agenciación* que dan lugar a resignificaciones transformadoras que abren paso a los cambios.

i- Agencia, deseo y poder

Butler apela a la vieja estrategia filosófica de *dividir* al sujeto en dos: uno pasivo (sujeto / sujetado) y otro activo (agencia / productora).[201] Volvamos una vez más sobre el proceso de internalización –en versión butleriana– de las normas hegemónicas vigentes. Su explicación implica, al menos, otra distinción bipolar: vida interior y vida exterior, *lo psíquico* y *lo social* difiriendo significativamente. Ahora bien, las normas no se internalizan de modo mecánico o plenamente predecible. Por

[200] *Idem.*, p. 17-18.

[201] Por lo que sabemos, ya presente en Aristóteles (si no en Platón) y extensamente trabajado por las relecturas tomistas en términos de sujeto 'agente' y 'paciente'. Claramente presente en Espinoza, a quien remite en *Subjects of desire* para apelar al *conatus*, bajo otro nombre.

tanto, ¿cómo funciona *el deseo por la norma* que nos va a dar existencia social como sujeto que habilita a la agencia? Dado que aceptar la categoría de sujeto implica en su interpretación aceptar también la sujeción a la norma y la propia subordinación, Butler se centra en la noción de *agencia*.[202] Efectivamente, con la noción de *agencia* Butler pretende recuperar los aspectos positivos y creativos del poder. De ese modo, satisface las convenciones que regulan el significado pragmático de las palabras y las prácticas particulares en las que participamos. El aspecto permisivo del poder da lugar a hablar y actuar inteligiblemente, exactamente en la misma medida en que limita y sujeta. Así, favorece y restringe la agencia en la medida en que permite y limita el dominio del discurso que da inteligibilidad a las prácticas. En otras palabras, el poder no se localiza en las convenciones mismas, sino en su reiteración.[203]

La iteración, como proceso de repetición, conlleva desplazamientos no intencionales continuos y contingentes. La acumulación de estos desplazamientos puede consolidarse y estabilizarse o agotarse, pero lleva a la transformación y al cambio. La repetición puede ser involuntaria o depender del poder que supone la participación activa en el proceso de la reiteración (Butler evita hablar de intencionalidad en las acciones) a fin de influir en las convenciones. Ambas tienen éxito impredecible y contingente. A su juicio, la insidencia activa redefine lo inteligible y lo in-inteligible que se halla fuertemente vinculado al poder ejercido por La Ley del Sexo. Butler adopta esta noción lacaniana, pero la entiende de modo especial. Insiste en que cualquier demarcación específica de lo inteligible y de lo in-inteligible es contingente, subsidiaria a las conven-

[202] *Idem.*, p. 10.
[203] *Idem.*, pp. 47 ss.

ciones y arbitraria en sí misma. Ninguna fundamentación puede convertir las reglas convencionales en Leyes necesarias, aunque se oscurezca su uso. Y, como siempre es posible concebir alternativas a cualquier convención, es necesario debatir qué se restringe y qué se excluye en cada caso. Porque reinterpretar la demarcación supone reinterpretar los dominios de lo inteligible y de lo in-inteligible.

Ahora bien, este uso butleriano contingente desafía el sentido lacaniano de Ley del Sexo. Fraser señala que aquí, como en Kristeva, elementos estructuralistas y pragmatistas entran en colisión. Desde ya Butler intenta legitimar el lugar posible de los discursos alternativos. Podríamos salvar su posición apelando a un concepto débil de ley, como aquello mayoritario que se opone a la fuerza relativa de las variaciones contingentes. En este sentido, si el sujeto es un *mito* segregado por la acción, *la acción lo es todo*. No se trata entonces de negar las instancias prescriptivas sino de reconocer su complejidad como campo corporal o espacio cultural donde debe apelarse al libre juego de la improvisación como desafío al poder. Si la articulación binaria responde a la lógica del dominio, que separa lo normal de lo abyecto y lo jerarquiza, el modo de fracturar esa lógica es apelar a la acción paródica y a la resignificación fantasiosa. En ese espacio se construyen, gracias a la reiteración y a la inestabilidad de la repetición, nuevas significaciones y nuevos emplazamientos de sujeto que llevan a la transformación social, tema de nuestro próximo capítulo.

5

LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

La teoría feminista, a pesar de la diversidad de posturas que contempla, siempre denunció que la situación de las mujeres en la vida social, política y cultural era inequitativa. Tradicionalmente, la primera reclamación fue la de justicia igualitaria o, en otros términos, que las leyes, las oportunidades, las recompensas y las expectativas fueran equitativas para las mujeres. Desde el inicio, se sostuvo –como magistralmente denunció Beauvoir– que nada en las estructuras sociales, culturales, institucionales, laborales u ontológicas dependía necesaria y causalmente de su sexo, tal como históricamente se había sostenido en una suerte de *falacia naturalista* que la discriminaba. A finales de la década de los sesenta, para profundizar los fundamentos de estos reclamos, se politizó la noción de diferencia sexual. Kate Millett extendió el debate al acuñar la noción de *política sexual*, para mostrar cómo tanto el psicoanálisis como la literatura, incluso la vanguardista, y la cultura en general conservaban una asimetría básica entre los sexos en detrimento de las mujeres. De manera que con el objetivo de una mayor igualdad, impulsó la visibilización del sexismo que permeaba todos los ámbitos de la cultura.

Desde la consigna ya tradicional de *lo personal es político*, la noción de político/a ha sufrido múltiples desviaciones y resignificaciones, casi siempre enmarcadas dentro de dos líneas paradigmáticas: i) la de las mujeres que se inscribieron en la

línea de la igualdad y reclamaron al Estado que sus leyes y sus estructuras las incluyeron igualitariamente como ciudadanas plenas y ii) la de las que desarrollaron su potencialidad *por fuera de* las estructuras políticas tradicionales, promoviendo y organizando movimientos más o menos radicales y pujantes. Sea como fuere, lo cierto es que el discurso feminista desafió históricamente la *política* en sus concepciones tradicionales. Sin embargo, a pesar de la fuerte incidencia del feminismo en la política, su relación no ha sido sencilla, en especial a partir de las críticas postmodernas a los ideales de la modernidad. La crítica tradicional a la ausencia de mujeres en las estructuras políticas se convirtió en crítica al horizonte mismo de la propuesta moderna. El cruce del feminismo con las variables de la raza, la opción sexual, la etnia, la clase, entre otras, se convirtió más recientemente en impulsor de las críticas del feminismo postcolonial hasta alcanzar, incluso, la denominación de post-feminismo.

a- La exclusión de la 'buena vida'

¿Cuál es la relación entre el feminismo y la transformación social? ¿Cómo sería el mundo transformado por el feminismo? Hoy en día, la complejidad de los distintos focos de investigación feminista hace que ninguna de sus corrientes sea mayoritaria o definitoria. Pero, a su vez, ninguna de sus corrientes puede ser abandonada porque la tarea más propia del feminismo es en sí misma transformadora de la teoría y de las prácticas. Como sostiene Butler, el feminismo se ocupa precisamente de la transformación social de las relaciones de género tanto a nivel teórico como práctico.[204] En efecto, además de

[204] Butler, "La transformación social" *art.cit.*, p. 3.

la transformación de la teoría debe haber intervenciones a nivel social y político que impliquen acciones, trabajo sostenido y prácticas institucionalizadas. Porque –afirma– ante el desafío de lo novedoso, todo/as somos igualmente no-expertos que apelamos a la imaginación para encontrar salidas y soluciones.[205]

En principio, Butler desconoce la distinción tradicional entre ética y política y apela a la inscripción discursiva de los sujetos, donde los discursos son la construcción social en la que se inscriben. Ahora, si la filosofía tradicional –a pesar de sus enmascaramientos universalistas– siempre ha excluido a las mujeres, estrictamente hablando, de la noción de "buena vida", es preciso preguntarse con Butler, ¿Qué es la "buena vida" para el feminismo? Si las mujeres no han sido incluidas en esa conceptualización, ¿Cómo sería la buena vida con ellas? O, en otros términos, ¿Para quiénes es prerrogativa vivir la buena vida, cómo y por qué? O también, ¿Hasta qué punto el género coherente y normativo asegura una vida vivible para las mujeres? Extremando dramáticamente el tono de la pregunta, pero en la misma línea, Butler vuelve a interrogarse sobre *¿Qué amenazas de muerte se hace a aquellas personas que no viven el género de manera coherente, normativa y de acuerdo con las normas aceptadas?* No obstante el interés que despiertan sus preguntas, las respuestas adquieren, en principio, un carácter autorreferencial. Veamos.

En principio, podemos conjeturar que *no vivir el género de manera coherente y normativa* puede referirse a cualquier forma de transgresión de los mandatos genéricos, pongo por caso el rechazo de muchas mujeres al matrimonio o a la maternidad (tal como sugiere Beauvoir) o incluso el ejercicio de la maternidad en situaciones no normativizadas (p.e. fuera del matrimonio, independientemente del matrimonio o –gracias a las

[205] *Ibidem.*

nuevas técnicas– a edades consideradas "impropias").[206] Sin embargo, la vigorosa defensa de Butler de la "incoherencia" y la "transgresión" de género no menciona siquiera ese tipo de casos. Como vimos en el capítulo previo, la norma como precepto obliga y en tanto proceso de normalización genera individuos a partir de criterios cohercitivos que gobiernan la vida inteligible de las mujeres y de los varones reales.[207] Ahora bien, a juicio de Butler, el feminismo tal como ha venido desarrollándose habitualmente completa la lógica falogocéntrica del patriarcado en el sentido de que ambos en conjunto constituyen un campo simbólico único.

Al decir de Butler, tanto la versión patriarcal como la feminista tradicional asumieron de igual manera (aunque con diferencia de signo) la constancia del dimorfismo sexual y de la heterosexualidad. De esta conclusión, Butler extrae otra: que unos y otras, según los mecanismos de exclusión exhibidos por Foucault, dejaron fuera a muchos otros/as no clasificables en las categorías de inteligibilidad disyunta y exahustiva mencionadas. Por tanto, la verdadera obligación de cambio y de transformación debe orientarse hacia la denuncia de *la violencia de género* [que] *es un impedimento para la supervivencia social.*[208] Si se interviene en el patriarcado para producir nuevas formas de intimidad y de comunicabilidad, rebatir su inevitabilidad y

[206] Recordemos la cantidad de "cadenas" de repudio por e-mail que generan los casos de lapidación "legal" de mujeres en Nigeria (u otros países), por ejemplo, por embarazarse extra-matrimonilamente. Sin lugar a dudas, se trata de casos en los que se ejerce una sexualidad no normalizada por los discursos hegemónicos vigentes.

[207] *Idem.*, p. 8.

[208] *Ibidem.* La idea de "muerte civil" que maneja Butler ya está presente en "Meramente cultural" (*supra*) y no refiere a casos de heterosexualidad transgresiva.

su pretensión totalizadora, se debe mostrar también –continúa Butler– que se puede actuar sin la normalización de la norma y sin tener que asumir formas génericas fijadas de antemano. Caso contrario, sólo se refuerza el patriarcado como orden simbólico inevitable.[209] Sólo así, se facilitará el acceso a *las mujeres* a la 'buena vida'.

Señalo rápidamente algunos puntos que me parecen problemáticos: si he comprendido bien la propuesta de Butler, parece seguirse que sólo desde el campo de la exclusión de la categoría de varón o de mujer es posible impulsar la transformación del orden social y quebrar los mandatos, lo que es a todas luces al menos estrecho y revisable. Además, de sus afirmaciones parece también seguirse que el ejercicio de modos no normativos de heterosexualidad no ponen en riesgo la *supervivencia social* de los individuos y esto, especialmente para el caso de las mujeres, es aún hoy en muchos lugares del planeta harto y evidentemente erróneo.[210] Por su parte, la *violencia de género* es una noción sumamente interesante que merece extenderse a todo intento de solidificación (o perpetuación) de un mandato estereotipado. De algún modo, romper un estereotipo es abrir una zona de libertad para la expresión individual, que facilita al mismo tiempo la reflexión sobre los prejuicios ideológicos sexuales o de cualquier tipo. Si efectivamente la agencia se constituye gracias a un giro, viraje o tropis-

[209] *Idem.*, p. 13.

[210] Huelgan los testimonios históricos de mujeres que debieron aceptar matrimonios por "compromiso", optar por el convento, entregar sus hijos "naturales" en adopción o negarlos, sufrir escarnio y exclusión social, o criar hijos que no deseaban con la culpa (forcluida) de no poder siquiera reconocerlo, etc. Como no se trata de una competencia de quiénes sufren más, baste con generar puntos de fuga a los estereotipos y a ver si logramos todos y todas liberarnos de nuestras respectivas cadenas.

mo según el cuál se asume el poder positivamente, no parece que deba ser confinable sólo a los excluidos del que Butler denomina *Principio de Inteligibilidad de Occidente.*

b- De la parodia a la política

Hasta aquí, un/a buen/a lector/a podría impacientemente concluir: "Nada nuevo. ¿Y la transformación política?" Butler pretende articular sobre la base de lo que brevemente acabamos de resumir el paso a la parodia. En efecto, como nadie debiera estar obligada/o a cumplir con normas heterosexuales de género –cuyo acatamiento Butler entiende como violencia– es preciso interpelar la normativización y apelar a la parodia.[211] Tras de un examen, más justificatorio que crítico, de *Gender Trouble* (aunque suaviza algunas afirmaciones juveniles), Butler propone revisar ciertos presupuestos culturales:

1) *Lo que funciona a nivel de fantasía cultural no es, en último término, disociable de los modos en que está organizada la vida material.* A juicio de Butler, el dimorfismo es una fantasía más que estructura, a la manera de una ontología, la organización de la vida material. Por tanto se la puede desarticular oponiéndole otras fantasías; es decir, generando ficciones metafísicas.
2) *Cuando entre las representaciones de género unas se consideran reales y otras falsas, se debe concluir que una cierta ontología está condicionando esos juicios.* En consecuencia,

[211] *Idem.*, p. 15. Tal como entiendo el planteo de Butler, la conversa (que no contempla) también es deseable: nadie debería estar obligado a cumplir normas homosexuales si así no lo desea, aunque de este modo pongo en cuestión que toda heterosexualidad sea compulsiva como ella pretende.

nuevas representaciones de género deben poner en crisis dicha ontología. Nótese también que Butler opone "real" a "falso" y no "verdadero" a "falso" o "real" a "ideal", como hubiera sido de esperar. Sucede que la noción de falsedad debe entenderse vinculada a la noción platónica de *simulacro* que Derrida estudia detenidamente, en términos de "original" y "copia" como falso original.

3) *Vivimos de modo más o menos implícito que determinados cuerpos y sexualidades son reales y verdaderas, gracias a que presuponemos una cierta concepción de ontológica.* Esta afirmación parece redundante, aunque acentúa el peso de la noción de *vivencia normalizada* de la norma de inteligibilidad cultural.

4) *El presupuesto de la diferencia ontológica que condiciona la vida carnal de los individuos, tiene consecuencias*: o bien los individuos funcionan *normalmente*; o bien, están *abiertos* a rearticulaciones y transformaciones. Porque, subraya Butler, la lucha por la superviviencia no es separable de la vida cultural de la fantasía, de la actuación, de la parodia. Si funcionan *normalmente*, no hay posibilidad de que intentemos la transformación y resignificación, en cambio una cierta incomodidad (*trouble*) muestra que la definición está abierta y sólo cabe atreverse al cambio. Tal y como lo expone Butler, esa tarea parece, en principio, individual. Recordemos que como la inscripción nunca es completa, la posibilidad de desajuste a la norma es alta.

Por eso Butler suscribe la distinción que toma de Foucault entre i) mecanismos de coerción y ii) elementos reales de conocimiento. Es preciso estudiarlos a ambos en su vinculación con el poder. La aparentemente monolítica ontolo-

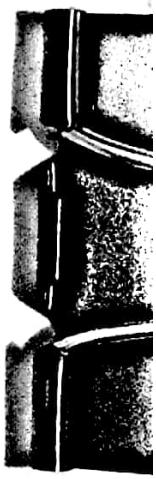
gía, se quiebra apelando a géneros paródicos o actuaciones paródicas de los géneros, porque –recuerda Butler– la producción del binomio coherente varón-mujer es contingente y cierra el universo simbólico.[212] Luego, apelar a la iteración fantasiosa permite establecer lo posible por encima de la realidad; la parodia y la actuación superan *lo normal* producido.

Derrida sugiere que tanto Kierkegaard como Nietzsche, cada uno a su manera, hizo de la repetición una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un *pathos*. A cada uno le corresponde también una concepción del teatro y del personaje que actúa en él. Vinculado a esto, se produce lo que Derrida considera un "prodigioso encuentro" entre ambos: *el pensamiento de la repetición*.[213] La repetición (iteración) debe entenderse como algo nuevo, objeto supremo de una voluntad libre de actuar, de hacer de la repetición una novedad; es decir una tarea de la libertad. Si la repetición monótona mata la repetición también cura o salva. Todo se resuelve en el juego teatral de la muerte y de la vida. En este sentido, la repetición se opone a las leyes de la naturaleza. Para Kierkegaard, porque, en nombre de la repetición estética, niega que haya repetición de las leyes de la naturaleza. Para Nietzsche, porque hay algo superior al reino de las leyes, una voluntad que se quiere a sí misma a través de los cambios.[214] La repetición se opone a la ley moral; es el *lógos* del solitario, del pensador privado, destituyendo lo general para fundar lo más singular como principio universal, la forma brutal de lo inmediato.[215] Por tanto, la repetición se opone también a las particularidades de la memoria

[212] *Idem.*, pp. 17-21.
[213] Derrida, *op.cit.*, p. 27 ss.
[214] *Idem.*, p. 28.
[215] *Idem.*, pp. 29-30.

y a las generalidades de los hábitos. No es reminiscencia. Es potencia positiva.[216]

Butler apela también a la idea del teatro, de la actuación, de la repetición y de la parodia, rescatando la potencia positiva del deseo. Por eso concluye que las estrategias de resignificación de los géneros, gracias a la actuación paródica, son una forma de política.[217] La repetición, el movimiento, la actuación de la fantasía (no de un *libreto* previamente establecido) son modos y ejercicios de la libertad y formas de ruptura. No necesitamos apuntar que este modo de definir la libertad, la política y la transformación social le valieron no pocas críticas que la llevaron a revisar (y ampliar) su concepción de lo político.



c- Palabra y violencia

Si "cumplir con el libreto" convierte a un individuo en sujeto normal, su incumplimiento conlleva su privación del estátus de sujeto y su exclusión de las convenciones hegemónicas. En palabras de Butler, se trata de un gesto "violento y deshumanizador" del poder.[218] La violencia del poder que genera exclusión se manifiesta también en la palabra violenta: el insulto. El insulto marca un límite, señala una transgresión y asume la dimensión específica de una época. Insultar –sostiene Butler– es una de las primeras formas de daño lingüístico que aprendemos. Sin embargo, en la interpretación de Butler, los nombres que nos endilgan no sólo son injuriosos. El nombre que se nos da es también una de las condiciones por las que un sujeto está constituido en el lenguaje.[219] Butler vuelve

[216] *Idem.*, pp. 30-31.
[217] Butler, *art.cit.*, p. 24.
[218] *Excitable Speech*, pp. 2-3.

a los ejemplos de Althusser, que mencionamos antes, para preguntarse si de la noción de interpelación, se sigue (o no) el poder interpelativo e injuriante del lenguaje. Retóricamente, se pregunta cómo emerge la agencia lingüística de un individuo que en esta escena queda en el lugar de la vulnerabilidad. Desde luego, Butler vuelve a su explicación del *anclaje pasional*, que pone en situación de agente lingüísico para responder activamente a la agresión.

El problema del lenguaje injuriante la lleva a una cuestión lexical: ¿Cuáles son las palabras que hieren? ¿Qué representaciones ofenden? Retoma la teoría de los actos de habla y concluye que, por un lado, la injuria lingüística es el efecto de las palabras que, según convención, se nos dirigen a tal efecto. Pero, por otro, rescatando el valor analógico del lenguaje, concluye que el verdadero insulto tiene que ver con el modo, énfasis o entonación con que se nos dirigen tales palabras. Es decir, remite a la disposición del cuerpo que interpela, donde interpelar implica a la vez un poder constituyente para al sujeto. En síntesis, Butler no se fija simplemente en *el nombre que se nos da*. Es cierto que un nombre injurioso desacredita y degrada, pero ser nombrado ese nombre incluye paradójicamente la posibilidad de una cierta existencia social. Esa existencia social se inició en la vida temporal de un lenguaje que la excede desde antes, donde los propósitos que animaron al insulto también exceden a la persona insultada. De ese modo, concluye Butler, el insulto fija o ancla lo que proclama al mismo tiempo que produce una respuesta inesperada y potente. Me interesa señalar que no obstante sus exploraciones en Freud y en Lacan, muchas veces Butler parece presuponer –como en este

[219] En inglés, *to call names* (o *to tell somebody names*) es insultar. El juego de palabras de Butler tiene más potencia que su traducción.

caso– un simple esquema de tipo conductista envuelto en cierta terminología más elaborada: si me insultan, insulto y, en consecuencia, me afirmo como agente socialmente reconocido/a. Sin embargo, es bien sabido que las reacciones de las personas son infinitamente más complejas y sus cargas libidinales en situaciones de agresión sufrida o de impotencia suelen desviarse (o posponerse) muchos veces de modo difícil de predecir.

Vuelvo al análisis de Butler. ¿Qué se alcanza –se pregunta– cuando nos oponemos al poder hegemónico de los insultos convencionales? Si se nos insulta, también se nos interpela, concluye. El lenguaje ofensivo ofrece la posibilidad de inaugurar *agencia* en un sujeto que utiliza el lenguaje como contraofensiva.[220] Tal como sucede en las artes marciales, no se lucha sólo con la propia fuerza sino que se saca ventaja de la fuerza del otro. Como no se puede aniquilar la fuerza del otro, se la toma como punto arquimídeo. En consecuencia, sólo se puede socavar la hegemonía significativa de un término, resignificándolo. El ejemplo de ruptura, resignificación y transformación política que ofrece Butler es el término *queer*. El *Oxford Dictionary* informa todavía que "queer" significa "raro, degradado, insólito, extraño", y coloquialmente se aplicaba a personas de sexualidad no normalizada. Sin embargo, recientemente a consecuencia de una resignificación positiva y voluntarística del término ha perdido su carga peyorativa, al punto de designar incluso un área de estudio: los *Queer Studies*. Esto obedece, según Butler, a la ruptura de la lógica del dominio y la reapropiación en clave positiva de las condiciones y de los performativos implicados.

Butler sostiene que ese ejercicio de poder entabla nue-

[220] *Idem.*, pp. 3 s.

vas cadenas de significados y campos semánticos, rompiendo con aquellas a las que originariamente estaba atado.[221] Ahora bien, recordemos que el "éxito" de estas resignificaciones depende del éxito de las resignificaciones citacionales –como ya vimos y Butler misma admite–. Es decir, de circunstancias aleatorias no previsibles e independientes de la voluntad de quienes las impulsan. Si esto es efectivamente así, entonces algunas decisiones de resignificación voluntarísticas quedan atadas al azar.

ch- Ampliando el horizonte

Para invertir la Ley Moral, Derrida reconoce dos estrategias: una, remontarse hacia los principios, impugnando el orden de la ley como secundario, derivado o prestado; la otra, descender minuciosamente hacia sus consecuencias forzándolas, como modo de demostración por el absurdo. Al primer modo, le cabe la ironía, al segundo el humor. Ambos reconocen la repetición, a sabiendas de que *lo idéntico no vuelve*.[222] Apoyada nuevamente en la teorización derrideana de los puntos de ruptura como puntos de fuga, Butler propone, como vimos, el ejercicio sistemático de la parodia genérica. Pero, si bien la parodia, como la resignificación, son estrategias políticas, Butler reconoció su insuficiencia. Hoy por hoy –sostiene– la política obliga a plantearse otros problemas: *Creo que tenemos la obligación de hablar de los humanos y de lo internacional y averiguar en particular como los derechos humanos trabajan y no-trabajan a favor de las mujeres.*[223]

Con este nuevo horizonte, inicia el diálogo con filóso-

[221] *Bodies that matter.*, Cap. 8, especialmente p. 223 y ss.
[222] Derrida, *op.cit.* pp. 26-27; 439.
[223] Butler, *art. cit.*, p. 25.

fos políticos inscriptos en la tradición hegeliana, en búsqueda de una democracia más inclusiva que abarque más diferencias poblacionales. Esta profundización en la arena política, la lleva a repensar algunos de sus conceptos básicos: la noción de igualdad, el universalismo formal kantiano, el neokantismo habermasiano, entre otros. Con todo, su crítica sigue dependiendo fuertemente de la crítica postmoderna, en especial de Derrida y de Foucault. Tal el caso, por ejemplo, del principio de igualdad: "A" nunca es, estrictamente hablando, igual a "A". Ahora bien, a los fines de la discusión acaba por aceptar tanto la categoría política de "mujeres" como la de "sujeto" (sea individual o colectivo). Desde este marco modificado aunque sin una precisión clara de cómo entender la noción (socrática) del derecho a una *vida vivible*, Butler insta a defenderla incluso *contra* la ley. Se debe defender el *derecho a una vida vivible* en todos los casos, incluso en los que no existe una legitimación previa para alcanzarla; es decir, cuando no hay una convención o legalidad que habilite a ello.[224]

Como Butler sigue centrada en ejemplos que involucran el ejercicio de una sexualidad no-normativa, su potencial explicativo resulta limitado, pues no toca otros aspectos que también contribuyen que *una vida* sea *vivible* como, pongamos por caso, el acceso al alimento, la salud, la educación, la integridad física, etc. En principio, la argumentación de Butler parece basarse en un razonamiento individualista que, por analogía, extiende a sujetos colectivos. La incompletitud que gobierna las inscripciones de los individuos, en el campo político se reproduce respecto de los sujetos colectivos "mujeres", "pobres", *queer* y motiva su expansión en tanto producción

[224] *Idem.*, pp. 27 ss. A mi modo de ver , Butler trata de justificar como no totalitaria su propuesta de transgresión a la ley, explicación a mi juicio (su ejemplo es el nazismo) poco satisfactoria.

continua de posiciones políticas significantes diversas.[225] Y, dado que las democracias contemporáneas son representativas, Butler se impone la tarea de examinar la noción de representación.

d- El círculo vicioso de la representación

Butler acepta la categoría política de "mujeres" y la de "sujeto", siempre teniendo presente que no remiten a un sustrato ontológico predado, deudor de la metafísica de la sustancia sino en tanto aquello políticamente representado en las democracias actuales. Ya Cèlia Amorós, en un artículo de 1987 –que no tiene el reconocimiento que se merece– subraya algunos problemas implícitos en la noción de representación.[226] Para esta estudiosa, se trata de que el patriarcado, como sistema metaestable e interclasista de dominación, niega a las mujeres la calidad de *individuos*. Amorós relee los principios de indiscernibilidad de los idénticos y de identidad de los indiscernibles de Leibniz en clave feminista y afirma que las mujeres operan no a la manera de "iguales" sino a la manera de "idénticas". Sólo los varones son individuos sujetos, por tanto, pueden ser "iguales" en la arena de la esfera pública y, consiguientemente, estar representados. Sin abandonar la propuesta beauvoiriana de que las mujeres deben reclamar para sí la calidad de sujetos, y por un arduo camino ontológico, Amorós concluye que las mujeres no son sujeto, que los sujetos son siempre varones (aunque no todos, ya se sabe). En consecuen-

[225] *Bodies that matter*, p. 193.

[226] Amorós, C "Espacio de iguales, espacio de idénticas: notas sobre poder y principio de individuación" En: *Arbor*, CXXVIII, 1987, pp. 113-127.

cia, su representación es altamente deficitaria, condición que en algunos países se ha mitigado a raíz del sistema de cuotas o, como en Francia, gracias a la sanción de la Ley de Paridad.[227] Ahora bien, mientras Amorós reclama lisa y llanamente que las mujeres accedan a la categoría de sujetos plenos, Butler va de la mano de Foucault por otro camino.

Ya en *Gender Trouble*, al examinar la noción de "representación", concluye que, por un lado, sirve como término operativo del proceso político que intenta extender la visibilidad y la legitimidad de las mujeres como sujetos políticos. Por otro, es una *función normativa* del lenguaje que revela o distorsiona lo que se asume como *verdad* en la categoría mujeres. Butler utiliza la explicación foucaultiana de que el dominio de la representación política y lingüística establece por adelantado el criterio según el cuál se constituyen los sujetos mismos que luego serán el resultado de tal representación. Es decir, se trata de una representación que sólo se extiende a aquéllos constituidos (de cierta manera) en tanto sujetos. Consecuentemente, los criterios de "representación" de quiénes deben ser representados son anteriores a los sujetos mismos que se representan, en el sentido foucaultiano de que los sistemas jurídicos de poder *producen* los sujetos que consecuentemente vienen a representar.[228] Aunque, como nunca se producen sujetos completa y acabadamente inscriptos (*supra*), Butler avanza un paso más en sentido positivo. Mientras que Foucault se centra en la regulación política de los sujetos en términos puramente negativos, Butler propone que las *mujeres* discursivamente construidas y *naturalizadas* por el sistema político que

[227] Sobre este tema, cf. también Agacinski, S. *Política de los sexos*, Madrid, Taurus, 1998. En el que también puede leerse una severa crítica a Beauvoir desde un punto de mira no-postmoderno.

[228] Butler, *Gender Trouble*, p. 3.

debería emanciparlas, en tanto *producto* encuentran precisamente ahí su punto de anclaje (y de partida) para la *agenciación*.

Saber quién es el sujeto que se normaliza ya se vio que es crucial para la política feminista. Los contractualismos del liberalismo clásico apelan a un sujeto ahistórico y presocial (masculino) que accede por libre consentimiento ser gobernado. De ese modo se construye la legitimidad del Contrato Social sobre la base de un individuo que excluye a las mujeres. Como mostró en detalle Carole Pateman, extendiendo el modelo contractualista al marxismo, al psicoanálisis y a las prácticas de procreación asistida, el dominio de la representación política y lingüística establecida por adelantado excluye bajo el sino del contrato sexual no sólo a las mujeres, sino también a todas las minorías sexuales, los pobres, las minorías étnicas y religiosas, etc.[229] Los no representados constituyen lo abjecto de Julia Kristeva y definen el dominio de la normalidad representada. En otras palabras, no se cumple el supuesto político liberal que reza que la democracia debe sostenerse sobre bases universales cimentadas sobre un ciudadano neutro sin marcas materiales (cultura, sexo, clase, religión, opción sexual, etc.). El desafío y la tarea del feminismo consiste precisamente en denunciar y revertir tal situación.

e- Democracia y utopía

La idea de representatividad universal y de democracia radical parece auspiciosa. Iris MarionYoung, por ejemplo, propone construir esa alternativa sobre la base de la noción de "equidad" y no la de "imparcialidad"[230]. Fácticamente imposi-

[229] Pateman, C. *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
[230] Young, I. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.

ble, sin embargo, a juicio de Butler se trata sólo de una ficción política positiva, aunque utópica. Si bien la cree atendible e interesante, considera que sus posibilidades reales de implementación son escasas sino nulas. La noción de universalidad, como toda categoría radical y vacía, tiene que ser interpretada. Es decir, debe asignársele algún contenido y significado. Es precisamente ahí donde se producen los efectos excluyentes. El desafío que Butler se propone encarar es cómo lograr que los ámbitos constitutivos de la exclusión ni sean permanentes ni reificados. Es decir que adquieran cierto dinamismo y no clausuren el dominio de la significación política de lo real.[231]

Retomando algunas ideas de Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, y en diálogo con ellos, Butler se propone reformular los dominios de exclusión saturada constitutiva y suturar ideológicamente los conjuntos de relaciones contingentes que dan lugar a espacios de indeterminación.[232] Si toda formulación discursiva se produce gracias a la exclusión, no todas las exclusiones son equivalentes. En efecto, las exclusiones violentas son problemáticas porque producen, por contraste, interpretaciones hegemónicas cuya fuerza y modalidad debe cambiarse. Para Butler, el cambio es posible si se toma como punto de partida un proceso de resignificación. La cita-ción produce el efecto del desplazamiento y socava la fuerza compulsiva de las convenciones. Las exclusiones no violentas o no-compulsivas, en cambio, se producen gracias a un discurso que habilita posiciones e identidades de sujeto diferenciadas de un modo neutral, a las que Butler llama "modos de diferenciación". Su ejemplo de exclusión violenta se vincula al

[231] Butler, *Bodies that matter*, 189 y ss.
[232] Butler, J. Laclau, E. & Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres, Verso, 2000.

campo de lo abyecto y especialmente al de la sexualidad no-normalizada. Nada dice de la violencia de la exclusión por hambre ni de los modos (si eso fuera posible) de resignificarla.[233]

Desde su punto de mira, como los vectores de poder definen los criterios que demarcan el horizonte de la inclusividad y de la exclusión, la inclusividad radical de la categoría "mujer" debe sostenerse solidariamente sobre bases políticas, aunque se sepa que ninguna interpretación pueda satisfacerla completamente. "Mujeres" como categoría política, ni ontológica, ni biológica, remite siempre a una identidad provisoria definida en términos del poder político.[234] En verdad, "mujeres" debe entenderse –a juicio de Butler– como *el sitio de la oposición política permanente y de la resignificación*.[235] Para lograrlo, se debe abandonar la falsa unidad de la categoría "mujeres", junto con la descalificación cultural y el conservadurismo sexual y social que arrastra. Incluso, los sectores de izquierda que se consideran progresistas no ven como "mujeres" opaca la raza y muchos otros modos de vivir la clase. Erróneamente, subraya Butler, suele interpretarse raza y clase como analíticamente diferentes sin darse cuenta de su interdependencia.[236]

Incluso Nancy Fraser –se lamenta Butler– aunque observa correctamente que en los EEUU se usa cada vez más la

[233] En efecto, no es lo mismo resignificar cargas libidinales que se desplazan que el hambre, la sed o el sueño, que no admiten desplazamiento y se satisfacen sólo comiendo, bebiendo o durmiendo. Tal vez por eso, Butler inicia diálogo con teóricos políticos de izquierda. No obstante, su planteo en este rubro es altamente metafísico como sostiene N. Fraser o en todo caso teórico. Quizá nuevos escritos arrojen otra luz sobre estas cuestiones hasta ahora insuficientemente tratadas.

[234] *Bodies that matter*, p. 117.

[235] *Idem.*, 222.

[236] Butler, J. "Merely Cultural" *New Left Review*, 227, 1998.

expresión "políticas de identidad" para referirse despectivamente al feminismo, el antirracismo y el antiheterosexismo, insiste en que esos movimientos se vinculan a la justicia social en términos meramente culturales y no económicos, ámbito al que delega a los grupos oprimidos. En general, Fraser sostiene –insiste Butler– que las luchas de *gays* y lesbianas no tienen su raíz en la economía política, porque sus miembros están distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una "clase explotada" *per se*.[237] En efecto, a juicio de Fraser, la injusticia que sufren es asunto de reconocimiento cultural más que una opresión material.[238] En la interpretación de Butler, sin embargo, ya Marx y Engels en el siglo XIX, las feministas socialistas, los grupos de convergencia freudomarxista y el psicoanálisis, en las décadas de los setenta y de los ochenta, habían subrayado que los modos de producción tendían a inducir formas de asociación. Butler recuerda que el señero artículo Gayle Rubin sobre el intercambio de mujeres mostró cómo la reproducción normativa del género era esencial para la reproducción de la heteosexualidad y de la familia. De este modo, mostró también que la división sexual del trabajo no podía entenderse independientemente de la reproducción de las personas.[239] En ese sentido, el psicoanálisis contribuyó también a comprender la huella psíquica que esa organización social deja en los individuos y, asimismo, los modos en que se regulan los deseos sexuales. Por ese camino, Butler llega a la conclusión de que la regulación de la sexualidad estuvo sistemáticamente

[237] *Ibidem*.

[238] Fraser, N. *Iustitia Interrupta*, Colombia, Universidad de los Andes, 1977.

[239] Rubin, G. "The traffic of Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" Reiter, R. *Toward an Antropology of Women*, N.York, Monthly Review press, 1975. Traducción castellana en Navarro, M. & Stimpson, C. (comp.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires, FCE, 1998.

vinculada al modo de producción propio del funcionamiento de la economía política.[240] Con esta maniobra, Butler vuelve a desvincular la categoría "mujeres" de su sustrato biológico. Como categoría política se la puede asumir como equivalente a "lugar de la exclusión". Es decir, *el punto de emergencia de los excluidos independientemente de su sexo*. La validez y utilidad para el feminismo de este enclave "mujer" que puede no remitir a mujeres biológicas es fuertemente criticado desde diversos puntos de mira, como veremos más adelante.

f- Aproximaciones conversacionales con la nueva izquierda

A partir de sus trabajos con Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, y su acercamiento al pensamiento político de Antonio Gramsci, Butler amplía el horizonte de sus previas definiciones de lo político y de las mujeres. En *Gender Trouble* todavía defendía que ni era necesaria la categoría de mujeres ni su unidad para una acción política efectiva. Por entonces, creía que las acciones políticas feministas no necesitaban instituirse bajo la forma de una identidad estable, unificada y acordada. Por el contrario, las acciones políticas debían ser rápidas, efectivas y alcanzar al número más amplio posible de personas. A su entender, si la unidad asumía el caracter de pre-requisito, condicionaba las prácticas y limitaba la dinámica interna de las coaliciones estabilizando y limitando al mismo tiempo el proceso de democratización. Asimismo, en numerosos reportajes y entrevistas alertó sobre el riesgo de caer en un *diálogo* al modo liberal, en el que las relaciones de poder ya habían sentado previamente las condiciones de tal diálogo, pre-

[240] Butler, "Merely Cultural" *op.cit.*

suponiendo qué constituía un "acuerdo", qué la "unidad" y qué la "representación". El estilo de acción política que propugnaba Butler, más propio de los movimientos espontáneos de acción popular, de oposición y de reclamo que de la planificación política de un Estado, se modera en escritos posteriores. Además, Butler comienza a preocuparse por los procesos políticos y otros modos posibles de entender la "universalidad", antes rechazada.

Fiel a sus antecedentes hegelianos y a su vinculación con la *New Left* estadounidense, Butler entabla un debate sobre cómo comprender la noción gramsciana de hegemónico y los límites de la crítica historicista a lo que denomina la *falsa* universalidad.[241] Distinguiendo entre identidad e identificación (*supra*, § 3.f) y aceptando la inconmensurabilidad entre ambos conceptos, Butler concluye que la incompletitud identitaria es esencial al proyecto mismo de la hegemonía. En la comprensión de Butler, "hegemonía" es el término que el marxista italiano Antonio Gramsci acuñó para la faz discursiva del poder, que establece el "sentido común" o la "doxa" de una sociedad. Es decir, el conjunto de descripciones autoevidentes de una realidad social, que normalmente no se explicitan. El poder las presupone para establecer definiciones que autorizan situaciones y necesidades sociales, para definir el universo de desacuerdos legítimos y para diseñar la agenda política. La hegemonía expresa la posición ventajosa de los grupos sociales que dominan el discurso que permite reformular nociones como "identidad social" o "grupo social". A Butler le interesa revisar las implicaciones de una teoría del sujeto a los efectos de pensar la democracia y su articulación con la universalidad dentro de una teoría de la hegemonía con bases gramscianas.[242]

[241] *Idem.*, p. 1.
[242] *Idem.*, p. 11.

Ya vimos que la inscripción de un sujeto siempre es incompleta. Según Butler, la formación de cualquier democracia política también es necesariamente incompleta en un doble sentido. Por un lado, la incompletitud de la posición de sujeto lleva al fracaso cualquier articulación particular que describa plenamente la población que representa; por otro, porque cada sujeto se constituye diferencialmente producido por un "afuera constitutivo" al sujeto mismo que nunca puede ser completamente interno o inmanente. La incompletitud del sujeto establece precisamente su necesidad, tal como en Lacan.[243] Por eso, según Butler, las exclusiones políticamente sobresalientes ni son estructuralmente estáticas ni son históricamente fundacionales. De modo que Butler se propone la difícil tarea de conciliar la relación entre historia y estructura a los efectos de preservar el proyecto político de la hegemonía.[244]

Butler considera que cualquier debate en torno a la democracia debe reexaminar el problema de la exclusión constitutiva, centrándose en el terror y su relación con los postulados de la universalidad, tal como los expone Hegel en *La fenomenología del Espíritu*. Asimismo, en la línea de las elaboraciones de Laclau, considera que se debe revisar la noción de universalidad. En términos de traducción cultural, haciendo oídos sordos a las voces de muchas feministas multiculturales que han denunciado el carácter eurocéntrico de las categorías psicoanalíticas, Butler sostiene que la comprensión del psicoanálisis es fundamental para cualquier proyecto emancipatorio tanto en su dimensión psíquica como social.[245] Al mismo tiempo, retoma las críticas hegelianas al formalismo kantiano

[243] *Idem.*, p. 12.
[244] *Idem.*, p. 13.
[245] *Idem.*, p. 14 ss.

y se pregunta por qué "universal" debe ser equivalente a "abstracto". A su juicio, el requisito de la universalidad abstracta produce situaciones en las que la universalidad misma se torna doble: primero en su instancia abstracta y segundo en su instrancia concreta, donde la primera –solipsista– niega la sociabilidad humana. En consecuencia, la libertad de los individuos se vuelve formal. Para que la libertad se haga concreta, debe sumergirse en la materia. Para que el yo pensante sea concreto, el yo formal debe entenderse como productor de la exclusión y pre-condición de lo formal.[246]

Butler rechaza el formalismo. Teniendo como transforndo la discusión teórica entre el universalismo –planteado en términos de justicia y derechos formales– y los comunitarismos –entendidos como luchas por la identidad y el reconocimiento–, Judith Butler propone una perspectiva que toma el concepto de universal no como formal sino como históricamente determinado en el sentido hegeliano.[247] Este universal históricamente determinado supone un conjunto de inclusiones y exclusiones a los efectos de constituirse como tal. Simultáneamente, abre espacio a su cuestionamiento y a la re-negociación de los límites entre lo incluido y lo excluido. Butler lo desarrolla en términos de la relación entre el significante, universal abstracto, y sus significaciones, universal concreto, tanto en el plano ideológico-político como en el de la constitución subjetiva. En el primer caso, las "luchas por el reconocimiento" son libradas políticamente por quienes quedan excluidos/as de las normas hegemónicas de la universalidad (ya

[246] *Idem.*, p. 16 s.; 137 y ss.

[247] Gluck, M. "Universalidad y reconocimiento en el pensamiento de Judith Butler" en *VII Jornadas Iberoamericanas de Historia de las Mujeres y Teoría de Género*, Salta, Unas. Julio, 2003. (En prensa en *Actas*).

sean grupos étnicos, géneros paródicos, etc.). En estos casos, rearticular el universal implica un complejo proceso de traducción cultural que no puede reducirse a la imposición de un molde hegemónico a una cultura o grupo que se le resiste. Tampoco supone una enumeración meramente aditiva. Debe llevar a una transformación radical, a la resignificación de los términos de que está formado, y a la apertura de un futuro no anticipable.[248]

Butler considera que el universal es producto de una abstracción que no puede mantenerse rigurosamente abstracta sin exhibir algo de lo que debe ser excluido para constituirse como abstracción. De ese modo, la abstracción contamina precisamente la concresión desde la que busca diferenciarse, produciendo un campo epistémico definido por la oposición binaria. En la reconstrucción de Butler, si lo abstracto en sí mismo se produce a través de la separación y de la negación de lo concreto, lo concreto se aferra a lo abstracto como su contaminación necesaria. Entonces, lo abstracto depende fundamentalmente de lo concreto y es lo otro de lo concreto, de modo sistemáticamente elidido por las apariciones posteriores de lo concreto como ejemplo ilustrativo del formalismo abstracto. Brevemente, las categorías están moldeadas por el mundo que se intenta conocer.[249] Butler concluye que ninguna condición formal de conocimiento es suficiente y, por ende, ningún esfuerzo por establecer una universalidad trascendental a las normas culturales (a la manera kantiana) es posible. De ahí que –a su juicio– la universalidad deba forjarse a través de un trabajo –como bien señala Gluck– de traducción cultural. Es

[248] *Idem.*
[249] *Merely Cultural.*, p. 19 s.

decir que la universalidad debe pensarse en términos de un acto constitutivo de traducción cultural.[250]

Butler se pregunta por las implicaciones políticas de la crítica al formalismo. Por un lado, se requieren individuos que ejerzan su libertad concreta (no formal). Por otro, debe cuidarse que ninguna facción se auto-instituya en universal y se atribuya la representación de la voluntad general, donde la voluntad general sobrepasa (suspende el juicio) la voluntad individual. Aquellos cuya voluntad no se reconoce oficialmente constituyen, en términos hegelianos, *una voluntad irreal pura*.[251] Quién queda excluido de la voluntad general –concluye Butler– queda sujeto a la aniquilación. En términos hegelianos, *su negación es la muerte sin sentido, el mero terror de lo negativo que no contiene nada positivo*.[252] Ahora bien, como en Hegel el universal es inseparable de los fundamentos de su negación, no hay modo de incluir a los excluidos en el universal sin negar antes la particularidad. En consecuencia, Butler concluye que si bien no es posible extraer de los textos de Hegel *una teoría de la universalidad* a los efectos de ofrecer una conceptualización llana, se debe rescatar su propuesta dinámica ya que una concepción estática de la universalidad presenta los inconvenientes de la reificación. La universalidad es un nombre que sobrelleva significados *significativos* que no pueden reducirse a ninguno de sus momentos constitutivos; inevitablemente están vinculados a lo que se oponen, y sólo así conforman el doble espectro de la universalidad. Asimismo, la universalidad formal es necesariamente impura; basada en el supuesto de una cultura única, como clave

[250] *Idem.*, p. 21.
[251] Hegel *Fenomenología* § 591, Butler, *op.cit.* p. 23 s.
[252] Hegel, *Idem.* § 594.

monocultural (holística), compele a la traducción. Por tanto, es necesario ver la noción de cultura como discreta, esencialmente otra de sí y relacionada por definición con la alteridad.[253]

g- Traducción y cultura

Ya vimos que Butler sostiene que la universalidad debe forjarse sobre un trabajo de traducción cultural como acto constitutivo. Revisemos brevemente la noción de traducción cultural a los efectos comprender mejor la propuesta de Butler. Como bien señala Lima Costa, las reconfiguraciones postcoloniales han dado lugar a un nuevo trazado de fronteras, sean geográficas, económicas, políticas, culturales, libidinales. Esto ha convertido el problema de la traducción en una zona importante y hasta novedosa del argumento feminista.[254] En principio, debe tenerse en cuenta que las teorías feministas viajan y que sus conceptos fundacionales se redefinen en contextos históricos y geográficos diferentes. Lima Costa se pregunta por los mecanismos y las técnicas de control que, junto con otros elementos contextuales, supervisan el pasaje de las teorías a través de las fronteras. Asimismo, reconoce la imposibilidad de controlar la totalidad de las variables que contribuyen a modificar las categorías analíticas cuando pasan de un contexto a otro, modificándose el lugar de la enunciación. Sea en el tránsito Norte-Sur (y viceversa), sea Este-Oeste (o viceversa), es necesario plantearse

[253] Butler, *op.cit.* p. 25.

[254] Lima Costa, C. de "Repensando el género: Tráfico de las teorías en las Américas" en Femenías, M.L. (comp.) *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 189-214.

cómo se condicionan tanto la teoría como sus autoras en virtud de su ubicación en un determinado género, raza, sexualidad, clase social, institución. Si bien la traducción es posible, cómo se logra es un proceso contingente harto complejo.[255]

Lima Costa, siguiendo a Tejaswini Niranjana, utiliza el término "traducción" en relación con los debates sobre "traducción cultural", frecuentes en los escritos sobre las teorías y las prácticas etnográficas. Así entendida, la traducción cultural no supone contextos simétricos, sino que tiene como premisa la noción de que todo proceso descriptivo es interpretativo y que la difusión de ideas no puede sustraerse a las relaciones de poder y a las asimetrías existentes entre lenguajes, regiones, pueblos y economías. Así, viajan más fácilmente las teorías articuladas con alto nivel de abstracción, que tornan irrelevantes los contextos. En la medida en que atraviesan distintos países (e idiomas), las lectoras locales se apropian continuamente de ellas y las transforman adquiriendo en cada relectura estructuras más complejas, que se desarrollan en varios registros simultáneos.[256]

En el escenario contemporáneo, esto da lugar a identidades fragmentadas, zonas de contacto y epistemologías de frontera. A juicio de Lima Costa, la crítica feminista debe examinar el proceso de traducción con el objetivo de desarrollar *la habilidad geopolítica o transnacional de leer y escribir* los denominados *feminismos transnacionales*.[257] Ello requiere la fijación geográfica de las dislocaciones y de las translaciones continuas de conceptos y teorías feministas, así como el examen de las res-

[255] *Ibidem.*
[256] Mary John, citada por Lima Costa, *op.cit.* p. 171 s.
[257] Mendoza, B. "Transnational Feminisms in question" *Feminist Theory*, 3.3, 2002, pp. 295-314.

tricciones, mecanismos y tecnologías de control. Ideas y conceptos –nunca puros o plenamente autóctonos– fluyen de un sitio a otro y se imbrican en lugares saturados por otras ideas, conceptos y sujetos de enunciación: Ni existe un punto de origen claro ni un destino inequívoco.[258] Esto significa que los nuevos conceptos y / o teorías no deben concebirse como una intersección entre varios itinerarios. Tampoco, se producen como (des)encuentro de formaciones heterogéneas estables o consensuadas. De este modo, la traducción cultural constituye un espacio único sedimentado desde el cual encarar un análisis crítico de la representación, el poder y las asimetrías, por un lado, así como de las prácticas de construcción del sujeto del feminismo, por otro. Además, toda práctica de traducción ejerce y encubre *la violencia implicada en la construcción del nuevo sustrato* –sea el "nuevo" sentido común, la inscripción de sujeto, el tipo de representación, etc.–, constituyéndolo en un objeto híbrido, sin historia, efecto de las nuevas prácticas discursivas.[259]

El término "traducción" no se limita, pues, a un proceso lingüístico simple; y pone en cuestión la base estructuralista del universo simbólico butleriano. Por tanto, la traducción, más que una solución, presenta un problema situado entre los actos de escribir y de interpretar. Incluso, debido a que los conceptos y los valores migran junto con los textos y las teorías, sucede con frecuencia que un concepto que en cierto contexto potencia una ruptura política o epistemológica, se des(re)politiza en otro.[260] Por tanto, la traducción siempre provoca deformaciones y transformaciones imprevistas. La tradu-

[258] Lima Costa, *ibidem*.
[259] *Ibidem*.
[260] *Ibidem*.

cibilidad resulta, en síntesis, de la naturaleza performativa del lenguaje y si bien a Butler le interesa subrayar este aspecto, no ha profundizado –hasta donde se– en la traducción y en la traducibilidad para que funcionalmente opere como vínculo ente *las relaciones de los particulares entre sí* y *de éstos con el universal*. Reconoce, sin embargo, que con la traducción siempre se corre el riesgo de la apropiación.

h- Cultura y universalidad

Todo reclamo de universalidad para Butler tiene lugar en una sintaxis dada, a través de un cierto conjunto de convenciones culturales. Por tanto, entiende el universal como un concepto activo y operativo de la vida política, aunque estructuralmente incompleto.[261] Esto quiere decir que ninguna afirmación de universalidad tiene lugar aparte de una norma cultural y dada la imposibilidad de contrastar las normas que constituyen un campo internacional, ninguna afirmación puede hacerse sin que al mismo tiempo se requiera de traducción cultural. Sin traducción, las exigencias del concepto mismo de univesalidad, no pueden atravesar las fronteras lingüísticas. En palabras de Butler, sin traducción la única forma en que la afirmación de la universalidad puede atravesar fronteras es bajo la expansión colonial y su lógica del dominio, que evidentemente rechaza. Butler sostiene que los esfuerzos por superar los problemas que cada cultura propone al feminismo internacional desconocen, en buena medida, el carácter paradojal de sus propias normas. En consecuencia, no toman en cuenta los modos en que el feminismo trabaja en complicidad con los

[261] Butler, *Contingency...*, p. 35.

objetivos colonialistas de los EEUU, imponiéndose a través del sometimiento y la degradación de las culturas del Segundo y del Tercer Mundo.[262]

Butler rechaza, por tanto, los intentos (como en Žižek) de formalizar a Hegel haciéndolo compatible con el kantismo porque, precisamente, el argumento de Hegel contra Kant se basó en la imposibilidad de identificar primero estructuras y luego postular ejemplos como sus instancias de aplicación. Por eso, la imposibilidad del formalismo y el colapso de la dialéctica muestran la necesidad de una nueva perspectiva.[263] Butler intenta ese nuevo camino subrayando como punto de partida que, en cuanto algo "es", está determinado por sus condiciones externas. Es decir, por las condiciones históricas de su emergencia, de la que extrae sus atributos específicos. En otras palabras, las condiciones son externas aunque se propongan como internas, inmanentes y necesarias. Para Butler, un objeto está fundamentado y unificado por el acto performativo de la definición. Citando a Žižek, por *el tautológico regreso de una cosa a sí misma*.[264] Como punto de captación, ancla y reifica un conjunto de significados sociales no reglados a la par que bloquea cualquier investigación posterior de su significado social. De modo que –explica Butler– lo que aparecía como un campo de ansiedad social desorganizado se transforma gracias a ciertas operaciones performativas en un orden universal, fetiche teorético que desestima las condiciones de su emergencia. La disrrupción social de este acto de simbolización se centra en el plus de cambio que produce.[265] Por tanto, dado que surge algo nuevo, la comprensión a partir de estructuras inva-

[262] *Ibidem.*
[263] *Idem.*, p. 27.
[264] *Idem.*, p. 25.
[265] *Idem.*, p. 27.

riantes es insostenible; la sustantivación de la performatividad crea la ilusión de la estabilidad pero cierra la explicación del cambio.[266]

En consecuencia, Butler propone repensar la performatividad como un rito cultural y al universal como un lugar vacío pero inerradicable, el lugar de su emergencia sin el cuál la política no sería tal.[267] En la interpretación de Butler, la forma vacía del universal emerge bajo ciertas condiciones que hacen evidente las inclusiones y las exclusiones. De modo que las incoherencias de la universalidad aparecen en un discurso político para ofrecer una visión refractada tanto de los límites como de la movilidad del discurso. Ahora bien, ¿qué forma de hermenéutica política se necesita –se pregunta Butler– para leer tales momentos en una articulación formal con la universalidad?[268] Desestimado el consuelo de volver a una perspectiva convencional del universal y obligar a todo el mundo a que se identifique con él (antes que manifestar sus diversas preocupaciones específicas y provincianas), Butler subraya que el sentido de "lo universal" muestra ser culturalmente variable y que las expresiones culturales específicas del universal contradicen su presunto estátus transcultural.[269] Tanto es así que el universal se encuentra sólo *en* la cadena misma de los particulares bajo ciertas condiciones culturales que favorecen su articulación.[270]

[266] *Idem.*, p. 28-29.
[267] *Idem.*, p. 34 ss.
[268] *Idem.*, p. 137.
[269] Butler, J. "La universalidad de la cultura" en Cohen, J. *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999, p.59.
[270] *Ibidem.*

i- Reformulando el universal

Ahora bien, afirmar que existen convenciones que gobiernan el alcance de los derechos entendidos como universales no es lo mismo que decir que dicho alcance ha sido decidido ya de una vez y para siempre.[271] Afirmando el carácter cultural y contingente de las convenciones existentes que rigen el alcance de la universalidad, Butler no niega la utilidad ético-política del término universal, sino su carácter formal y vacío. Por eso valora la *contradicción performativa* como crucial para la continua revisión y elaboración de los patrones históricos de la universalidad, adecuados para el movimiento futuro de la propia democracia. En ese sentido, el "no todavía" es pertinente para la comprensión del universal a la vez que hace visible el área de los excluidos que constituyen el límite contingente de la universalización. Las convenciones existentes y aceptadas limitan el ámbito de lo deci(di)ble, el límite entre los deci(di)ble y lo indeci(di)ble de la universalidad. La frontera produce lo deci(di)ble mediante la exclusión de determinadas formas de lenguaje, convirtiéndose de ese modo en una operación de censura que se ejerce a través de la postulación del universal.[272]

Así entendida, una universalidad aún por articular bien podría desafiar las convenciones existentes. En efecto, para Butler, estas convenciones rigen nuestra imaginación anticipatoria, para la cual no tenemos aún ningún concepto y cuyas articulaciones sólo se seguirían de la refutación de la universalidad en sus límites ya imaginados.[273] Semejante operación re-

[271] *Idem.*, p. 60.
[272] *Idem.*, p. 62.
[273] *Idem.*, p. 63.

quiere la tarea de la traducción cultural (*supra* § 5 f). Esos casos de traducción cultural son necesarios porque la contradicción performativa se produce precisamente cuando alguien, sin legitimidad para ello, dice (= hace) algo desde dentro del universal, afirmándolo. En otras palabras, este acto de traducción tiene lugar cuando alguien excluido del universal, sin embargo perteneciente a él habla desde la escisión entre estar autorizado y desautorizado a la vez. Este doble lenguaje de la norma es precisamente el mapa temporalizado del futuro de la universalidad; la tarea de una traducción que supera un error de partida previo y cuyo futuro sigue siendo impredecible, signo dinámico de una práctica democrática emergente.[274] En consecuencia, la diferencia cultural nos enfreta al difícil proceso de articular la universalidad a través del proceso de traducción. Con esta tarea, Butler pretende transformar los términos mismos en que está dada la universalidad y embuirla de una nueva significación. De ahí que en este movimiento de transformación, establezca que el universal es *aquello que todavía ha de lograrse y que, a fin de resistir la domesticación, nunca se podrá lograr de forma total y definitiva*.[275]

[274] *Idem.*, p. 65.
[275] *Idem.*, p. 66.

6

NUEVAS LECTURAS-VIEJOS TEXTOS

Una de las tragedias del mundo clásico más examinadas, interpeladas y comentadas es la *Antígona* de Sófocles. Desde la paradigmática interpretación de Hegel a la de Cèlia Amorós, en clave feminista, pasando por el libro de Steiner, *Antígona* ha sido releída y citada una y otra vez. Como se sabe, la tensión dramática de la tragedia se centra en las figuras de Creonte y de Antígona, y habitualmente se la ha explicado en términos de antinomias: ley humana *versus* ley divina, esfera privada *versus* esfera pública, individuo *versus* Estado, portavoz mujer *versus* portavoz patriarcal. Cuando parece que ya todo ha sido dicho, Butler propone una interpretación que produce un nuevo vuelco en la lecturas tradicionales de Antígona. Butler considera que las interpretaciones que hacen G.W.F.Hegel, J.Lacan o L.Irigaray articulan, en primer término, la oposición entre prepolítica y política al presentar a la manera filosófica tradicional la familia y el parentesco como condición de posibilidad de lo político pero sin formar nunca parte de él. En segundo lugar, llama la atención sobre la separación radical entre ambas esferas que (en una línea de supuestos que atraviesa la modernidad) establecen tanto Hegel como Lacan; distinción que, según Butler, permea hasta posiciones estructuralistas como la de Lévi-Strauss, y que ella negará.

a- *Antígona en la pólis*

En la mayor parte de las interpretaciones de *Antígona* se deja ver claramente la estrecha conexión que existe entre la comunidad que los griegos llamaron *pólis* y la que denominaron *philía*. Sófocles parece haber considerado la *philía* como la condición necesaria sobre la cuál edificar la *pólis*. Si esto es así, la negación de la primera impediría la constitución de la segunda y, al mismo tiempo, bloquearía cualquier posibilidad de vivir una vida propiamente humana. Por eso, *pólis* y *philía* están inseparablemente implicadas. En general, los comentadores acuerdan que Aristóteles elabora esta concepción en sus obras de filosofía práctica, que son al respecto muy iluminadoras.[276]

En efecto, en *Política* 1251ª, Aristóteles sostiene que la *pólis* es una asociación o comunidad de individuos unidos en una vida común de virtud. El filósofo agrega que incluso perteneciendo a distintos estamentos sociales, los individuos son en cierto sentido similares. Esto es así en la medida en que todos los habitantes contribuyen al bien común y se benefician mutuamente cuando lo alcanzan. En tanto que la *pólis* tiene como objetivo tender al bien de todos (o de la mayoría) es suprema entre todas las asociaciones existentes. La suma de sus partes no constituye un mero conglomerado sino una nueva unidad mayor. Sin embargo, Aristóteles no define la *pólis* sólo por su carácter externo y formal, sino que reconoce también su unidad interna gracias a la *justicia* y la

[276] Sobre la mujer en la *pólis* aristotélica, cf. mi *Inferioridad y exclusión*, Parte I. Reviso algunas ideas en "Releyendo a Aristóteles desde la teoría de género" en *Revista Laguna*, 10, 2002. Pp. 105-119.

amistad, vehículos de los más altos fines éticos del Estado.[277] En *Etica Nicomaquea*, Aristóteles presenta entrechamente vinculadas a la justicia y la amistad; pero mientras que la justicia necesita de la amistad, la amistad es suficiente por sí. Aristóteles considera que la amistad es lo más necesario para la vida humana, al punto de que sin ella nadie querría vivir. Asimismo –sostiene Aristóteles– aunque los legisladores se afanan por la justicia, ésta no es necesaria cuando hay *philía*. Contrariamente, aún siendo justos los hombres necesitan de la amistad.[278] En otras palabras, la *pólis* debe asegurar no la *mera* vida, sino la "vida buena" y la "convivencia" entre sus habitantes, porque si la *pólis* construye el bien común, los individuos encuentran en el amigo un *alter ego*.[279]

Para Aristóteles, además, la *pólis* no surge por una imposición externa (divina), sino porque los individuos necesitan vivir en comunidad para satisfacer sus necesidades. Ya lo había dicho Homero –cita Aristóteles– *el hombre es por naturaleza un animal social* (politikón zõion) *y el que es insocial por naturaleza y no por azar es un animal inferior o un dios.*[280] Luego, los hombres movidos por un impulso inevitable se vinculan unos con otros, dando lugar a distintos tipos de asociaciones. El primer tipo es el de varón y mujer, que forma la casa (*oikía*), de su unión surge el clan y por asociación de los clanes, se forman las al-

[277] Davolio traduce el término *philía* por "amistad", aunque también significa "afecto" o "amor". En todo caso, incluye siempre la idea de relación afectuosa. Cf. Davolio, M.C. "*Pólis* y *philía* en la *Antígona* de Sófocles" *VII° Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, UCA, 1993. (ponencia inédita, gentileza de su autora).

[278] *EN*, 1115a 1-4; 1155a 22-29.

[279] *EN*, 1169b 4-5.

[280] *Pol.*, 1253ª.

deas. Por último, se da lugar a la *pólis*, que es la unión más perfecta porque incluye a todas las demás y se autoabastece.[281] De ahí se desprende que –para Aristóteles– el hombre no puede procurarse por sí mismo satisfacción en una vida solitaria, la felicidad no existe para el hombre que vive solo.[282] La *philía* es una suerte de amalgama que une en una dimensión no material a los seres humanos para que puedan vivir bien. Supone una disposición según la cual *los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser*.[283]

A la luz de las reflexiones aristotélicas, podemos volver a *Antígona* y subrayar que parece atinado suponer que la *pólis* carece de sentido si no se respeta el principio que está en la base de su funcionamiento: la *philía*. Esta misma idea se expresa en las palabras puestas en boca de Antígona: *no nací para compartir odio sino para compartir amor*, que marca algunas claves de la obra. Por lo general se acuerda en que, para los griegos, el desconocimiento de esa disposición natural (es decir sagrada) hacia la *philía* condena a los hombres. Como lo reconoce el propio Creonte, una vida sin *philía* carece de sentido, es antinatural y solitaria al punto de destruir su propia esencia. Dada la prioridad ontológica de la *philía*, su carencia no permite la subsistencia de la comunidad y, consecuentemente, la vida no merece ser vivida. Si esto es así, no hay conflicto –como quería Hegel– entre el respeto a la ley divina (Antígona) y a la ley humana (Creonte), sino que lo que está en juego es la base misma que legitima la *pólis* (material) y la ley (su fundamento formal).[284]

---

[281] *Pol.*, 1252ª.
[282] *EN.*, 1097b 9; 1169b 17-18.
[283] *EN.*, 1157b.
[284] C. M. Bowra en *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944.

La actitud que adopta Creonte lo lleva a desconocer la *philía*, separando lo que es inseparable y repitiendo el *error* de su historia familiar, como Layo cuando traicionó a Pélope y mandó matar a su hijo Edipo. De modo simliar, Creonte se niega a enterrar a Polinices y a los argivos muertos, deshonra a su hijo y entierra viva a su sobrina Antígona. Al desconocer los lazos humanos de reciprocidad, la base filial y el fin ético de la *pólis*, Creonte la pone en riesgo. Por tanto, no es Antígona quién ha perdido la razón, sino que el poder del que usufructúa Creonte la *define* como loca cuando ella, al desconocer sus órdenes arbitrarias, apela a lo más fundante de la *pólis*.[285] La verdadera locura es confundir planos o invertirlos: las causas por las consecuencias, la prioridad ontológica de la *philía* por el auto-interés, el fin de la pólis por el egoísmo personal. Creonte supone que la estabilidad de la *pólis* hace posible la *philía*, sin embargo, el orden es el inverso: la ley no genera tejido social, sino que la *philía* del tejido social genera la ley. Sin *philía*, la justicia queda vaciada de contenido y relegada a un segundo plano. El personalismo de Creonte le hace suponer que la *pólis* depende de sus órdenes y actúa como si fuera su propiedad. Por eso entiende a la *philía* política como mero acatamiento a sus edictos.[286] Sin embargo, su autoritarismo doméstico y público lo separa de la comunidad. Más aislado que la propia Antígona, ignora el fundamento sobre el que legítimamente se sostiene una comunidad: sin relaciones de afecto, reciprocidad y amistad, ni el hombre ni la *polis* tienen razón de ser.

[285] Cf. v. 220 y vv. 469-70. Bowra, *Op. cit.*, p. 101.
[286] Cf. vv. 525, 675-6, 290-300, 744.

b- Leer ficcionalmente a Antígona

Butler confiesa que comenzó a pensar en Antígona hace pocos años cuándo se preguntó qué había pasado con los esfuerzos de las feministas por enfrentar y derrotar al Estado.[287] En lo que parece una crítica implícita a las feministas político-reformistas (aunque, convengamos en que no está claro que *todas las feministas* se hayan propuesto "enfrentar y derrotar al Estado"), Butler juzga que Antígona puede actuar como contrafigura de los recientes esfuerzos que buscan respaldarse en la autoridad del Estado para lograr el reconocimiento de los derechos y demás objetivos políticos de las mujeres. Según Butler, el legado del desafío de Antígona parece haberse perdido en los esfuerzos contemporáneos por encorsetar la oposición política en una base legal, sin ver los límites de la propia ley y de su sexismo.[288] Butler, como todas las feministas, reconoce que el Estado es falocrático aunque, a diferencia de Irigaray y otras feministas políticas, cree que Antígona no es el principio femenino que desafía el autoritarismo del Estado. Butler, traslada *Antígona* a la escena contemporánea para medir los efectos normativos de las teorías vigentes y pensar otros destinos posibles para el parentesco y el psicoanálisis. Butler busca contemplar los efectos –sostiene– de una melancolía socialmente instituida, así como una extensa lista de situaciones sociales excluidas del campo de inteligibilidad cultural. Por tanto, cabe hacerse nuevamente la vieja pregunta, ¿quién es Antígona? ¿Cómo abordarla?

---

[287] Butler, J. *Antigone's claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, 2000, p. 1.

[288] Tampoco acuerdo con Butler en que Antígona quiera desfiar al Estado o a la *pólis*. Más bien enfrenta a Creonte de quién podríamos decir que cree (parafraseando libremente a Luis XIV) que "La *pólis* es él."

Tal como sostiene Butler, las lecturas ficcionales de Antígona no se dejan atrapar con facilidad: entiende que Hegel la toma como ejemplo de la transición del matriarcado al patriarcado y como principio de co-sanguinidad. Recuerda que Irigaray insiste en que *Antígona* merece reflexión *como si* fuera una figura histórica y un modelo de identificación para muchas mujeres de hoy. Lacan –continúa Butler– la inscribe dentro de una constelación de relaciones familiares idealizadas. Por su parte, Amorós (aunque no la cite Butler) sostiene que la interpretación hegeliana muestra todas las categorías ideológicas patriarcales que, de modo recurrente, han servido para la conceptualización y la exclusión de las mujeres, elaboradas y articuladas entre sí de un modo complejo. En síntesis, Butler pretende rescatar a Antígona de discursos seductores y reducionistas y escuchar lo que ella misma tiene que decir sobre el gobierno de la *pólis*, su orden y sus leyes. Si el planteo hegeliano reconoce la escinción entre la familia, el ámbito natural que representa Antígona, y el Estado, lo político representado por Creonte, Butler intenta mostrar la ambigüedad y la inestabilidad de la disyunción *o* privado *o* público y la imposibilidad de sostener una separación tajante entre parentesco y Estado so pena de relegar el parentesco fuera de la historicidad. De ese modo, Butler pretende dar a entender que no hay ni disyunciones puras ni respuestas unívocas. Por eso –como muy bien señala Gluck– Butler reelabora las afirmaciones de Hegel y de Lacan respecto de la existencia de un aspecto inconsciente de la ley –no una Ley del Inconsciente– para sostener que aquello no dicho, lo excluido de la ley, retorna performativamente en sus reiteraciones produciendo una temporalidad aberrante de las normas.[289]

[289] Gluck, M. "Por qué Antígona?" *Mora*, 9. 2003.

Como ya advirtió David Hume hace varios siglos, la coherencia, la claridad y la permanencia son necesarias a los individuos, pero los eventos ni son claros ni unívocos ni permanecen idénticos a sí mismos. Por eso, en esta línea de pensamiento, Butler ensaya una interpretación de la tragedia de Sófocles a partir de lo que denomina "la lógica de los lazos de sangre" y de sus desarrollos teóricos entorno a la constitución de los sujetos y sus limitaciones. Invirtiendo la lógica clásica, que según Butler, respetan tanto la interpretación de Hegel como la de Irigaray, Butler sostiene que instituciones (en términos foucaultianos) como la familia y el sujeto se conforman bajo el poder del Estado que, a su vez, opera como legitimador de lo histórico-contingente en términos de *naturaleza fundante*. Si toda posición de sujeto es inacabada e implica inestabilidad y movilidad, el sujeto emerge en el sitio mismo de la ambivalencia, efecto y condición de posibilidad de la agencia. La naturalización de la familia, como un efecto más del poder (no su condición de posibilidad, como quiere la mayoría de las interpretaciones) debe rechazarse. Deben rechazarse también las lecturas de Lacan que idealizan las estructuras de parentesco en términos de lo Simbólico, la estructura lingüística, la esfera de las normas que gobiernan el acceso al discurso y a la posibilidad de hablar o al ejercicio de la palabra.[290] En tanto normas simbólicas hacen posible e inteligible la cultura, pero como no pueden traducirse (reducirse) a *una* cultura dada, están separadas del dominio de lo histórico-social.

Según Lacan, el destino fatal de Antígona se debe a su ubicación en el límite entre las esferas de lo Imaginario y lo Simbólico. En efecto, Lacan distingue tres órdenes: lo *Real*, que refiere a lo incognoscible e inasimilable en tanto imposible de simbolizar, aquello que subsiste fuera del lenguaje y la

[290] Gluck, *art.cit.*

simbolización, el *soma*; lo *Imaginario* que es del orden de las apariencias observables, orden engañoso e ilusorio del yo y de la imagen del cuerpo como totalidad autónoma y mundo de los significados; y por último, lo *Simbólico*, que es del orden de la alteridad radical, de lo Otro, ámbito de la Ley y de la estructura lingüística significante y también del inconsciente. Estos órdenes son heterogéneos entre sí pero, aún cuando son independientes, interactúan. Desde estas coordenadas, la figura de Antígona no representa, según Butler, los principios normativos de la co-sanguinidad y, en la medida en que su legado es incestuoso, se confunde su propia posición en la familia. Tampoco representa una posición feminista que desafía performativamente al Estado. A juicio de Butler, la figura de Antígona muestra los límites de la representación y de la representatividad (*supra*, § 5 *ch*). Oponer Antígona a Creonte significa desconocer los modos en que Antígona se ha separado del parentesco-sangre normativizado. En efecto, Antígona es hija de una relación incestuosa y, en la interpretación de Butler, ella misma es devota de un amor incestuoso por el hermano. Esta relación incestuosa es además imposible, pues se ha visto truncada por la muerte. El parentesco escribe un subtexto de género que obliga a verla "masculinamente", pues su lenguaje –como el de Creonte– es el de la autoridad y el de la acción en el espacio público.

c- Parentesco y Estado

Butler cambia el punto de mira de las interpretaciones habituales y comienza por revisar la relación entre parentesco-familia y Estado. A su juicio, revisar esta relación es relevante porque las mujeres que leen la obra desde el contexto contemporáneo tienden a poner en crisis los dilemas occidentales clásicos a partir del vínculo política-parentesco. El doble

problema que Butler plantea es, por un lado, si puede haber parentesco sin el soporte y la mediación del Estado y, por otro, si, inversamente, puede haber Estado sin el soporte y la mediación de las relaciones de parentesco (o familia). Ahora bien, por parentesco Butler no se refiere a ninguna forma familiar específica o estereotipada sino, simplemente, a algún vínculo de sangre entre dos o más individuos. Ya vimos que la respuesta clásica imbrica estrechamente y *naturaliza* a ambos a la vez que rechaza que puedan legítimamente existir de manera independiente. Ahora bien, Butler se pregunta si ambos pueden sostenerse de manera independiente, en tanto las relaciones de parentesco atentan contra la autoridad del Estado o en la medida en que el Estado entabla una batalla violenta contra las relaciones de parentesco. Con esta pregunta, Butler sintetiza la trama de *Antígona* tal como ella la entiende, inscribiendo en ese dilema también la trama política de la tragedia. Así, Antígona emerge en el espacio público en nombre de la sangre y de los lazos familiares pero –tal como muy bien lo subraya Butler– con el *lógos* (la palabra) de la política y de la ley. Es decir, Antígona mujer-hija-hermana-sobrina asume el lenguaje del mismo Estado contra el que se rebela, en una suerte de inversión o giro que marca una (o)posición escandalosamente impura y un punto de anclaje para su agencia.

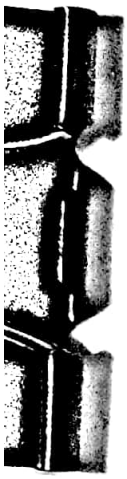
Según Butler, Irigaray basándose en Hegel interpreta la figura de Antígona como portadora del poder de aquello que permanece fuera de lo político, de lo basado en las relaciones de sangre. En principio, según Butler, en el espacio público "sangre" designa algo corporalmente específico y gráfico que los principios abstractos de igualdad política aniquilan y no una mera línea de co-sanguineidad. En expresiones tales como "baño de sangre" se expresa y se conserva aún su sentido iniciático, paradigmático en los Estados totalitarios. Respecto de lo femenino, la sangre es la marca que permite rastrear el parentesco y evoca, según Irigaray, *el violento olvido primario de la*

maternidad, inaugurando la autoridad simbólica de lo masculino. Para Irigaray, Antígona significa entonces la transición del gobierno de la Ley de la Madre (gobierno de la Ley de la Sangre) a un gobierno de la Ley del Padre, metonímicamente elevada a Ley del Estado. De este modo, el parentesco queda forcluido y el lugar simbólico de la madre, recuperado como fuerza semiótica, queda oculto por el lugar simbólico del padre.

A efectos de poder analizar mejor la interpretación de Irigaray, Butler retoma la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, para quien Antígona es *la eterna ironía de la comunidad*. En esta interpretación, Antígona –que queda fuera de la *pólis*– se convierte, por un lado, en su condición de posibilidad. Por otro (la ironía no concluye ahí), Antígona dice en público un discurso político que transgrede las fronteras mismas de lo político, representando –según Hegel– la Ley de la Casa de los Dioses Ctónicos de la tradición griega más arcaica. Creonte, en contraposición, representa la Ley del Estado. Butler insiste en que el conflicto radica en determinar quién debe legitimar la autoridad del Estado como árbitro final de la justicia. La interpretación hegeliana asume la separabilidad del parentesco y del Estado, aún cuando sostenga una relación esencial entre ambos.[291] Sin embargo, en la medida en que las figuras de Antígona y de Creonte están –siempre en la interpretación de Butler– quiásmicamente relacionadas, no se trata de una mera oposición entre parentesco y Estado o entre Antígona y Creonte como sus representantes paradigmáticos, tal como las interpretaciones tradicionales sostienen. Por el contrario, Butler está interesada en mostrar la inestabilidad de estas posiciones. En su interpretación del texto de Sófocles, no hay una clara oposición entre las figuras de Creonte y Antígona. Por el modo en que están relacionadas,

[291] Butler, *op.cit.* pp. 3-4.

no es fácil separarlas: el poder de Antígona –concluye Butler– se relaciona con el parentesco que exige un lugar en el lenguaje del Estado y con la deformación social de la soberanía política del parentesco idealizado.[292] Butler adelanta la hipótesis de que Sófocles lleva a cabo una serie de desplazamientos (entre parentesco y Estado, entre lo femenino y lo masculino, entre la posición de hija–hermana–sobrina–amante) que la lectura de Butler acentúa en aras de resaltar la arbitrariedad de todo corte categorial *claro y distinto* y defender *la inestabilidad y la ambigüedad de los emplazamientos de sujeto / agencia*. En su interpretación, Antígona transgrede tanto su género como las normas del parentesco y de la política. Adoptando un emplazamiento masculino, expone el carácter socialmente contingente del parentesco, a la vez que convierte en necesidad inmutable (Ley) el hecho contingente de que Polinices es su hermano.



Si el crimen de Antígona fue enterrar dos veces a Polinices, los guardias reportan haberla visto hacerlo sólo una vez, la segunda. Ismene propone responsabilizarse del hecho si Antígona se lo permite, pero ésta no acepta. La primera vez que el centinela informó a Creonte de lo ocurrido, dicho centinela sostuvo *ni haber cometido el hecho ni haber visto quién lo había cometido*.[293] Pero, la distinción entre "haber visto el hecho" y "el hecho mismo" –a juicio de Butler– es ambigua a lo largo de toda la tragedia. Butler afirma que Antígona rechaza ante Creonte negar que había cometido el hecho con una frase compleja que, a su criterio, suele ser mal traducida.[294] En efecto, Butler sostiene que Antígona no afirma sin ambigüedad que ha enterrado al hermano; simplemente dice "No negaré que

[292] *Idem*, p. 6.
[293] *Antígona*, v. 25.
[294] Butler analiza cuidadosamente el texto griego, y critica las traducciones al inglés en uso.

no lo hice".[295] Siempre en la interpretación de Butler, la *proliferación retórica de negaciones*, como proceso de subversión discursiva, permite a Antígona afirmar que no puede negar que la acción es suya. Este es el nudo de la apropiación de la autoridad que lleva a cabo Antígona; es decir, de la agencia desde la que desafía la soberanía de Creonte. En efecto, sin dejar de hacer suyo el acto de dar sepultura al hermano muerto, se niega a *confesar*. En cambio, se apropia verbalmente de su acto al tiempo que al hacerlo niega la autoridad de Creonte, que cae firmemente sobre ella. Antígona rechaza el edicto de Creonte –un producto imperativo del poder– que prohibe explícitamente que se entierre el cuerpo de Polinices. De ese modo, comete un segundo delito: asumir cierta soberanía masculina que no se corresponde con su condición femenina. Marcando el fracaso ilocucionario de la orden de Creonte, la respuesta de Antígona toma la forma verbal de una reafirmación de su propia soberanía. Cuando Antígona sostiene *Yo digo que lo hice y no lo negaré* no disocia el hecho de su persona.[296] *No seré forzada a negarlo, rechazaré ser forzada a negarlo por el lenguaje de otro* –interpreta Butler– y *lo que no negaré será mi acto, un acto positivo, una posesión gramatical que tiene sentido sólo dentro del contexto de la escena en el que se la fuerza a una confesión que rechaza*.[297] De este modo, Antígona se apropia de su agencia.

En otras palabras –según interpreta Butler– afirmar *No negaré mi acto* es rechazar una negación, pero no es simple y necesariamente afirmar el hecho. Decir "lo hice" es afirmar el hecho, pero también es cometer otro hecho al afirmarlo: se trata del hecho de publicar el propio acto (de apropiarse per-

[295] *Idem*. p. 8.
[296] *Antígona*, v 43.
[297] *Idem*, p. 8.

formativamente del *lógos* masculino). La fuerza de la emisión de Antígona reside precisamente en que su afirmación no es enteramente separable de la fuerza de su cuerpo. Creonte, escandalizado ante el desafío, afirma que mientras él viva *ninguna mujer gobernará*, como si que una mujer gobernara (tuviera poder) significara para él la pérdida no tanto del poder cuanto de la masculinidad misma. Según Butler, Creonte manifiesta expresamente su temor a que Antígona *le quite* la masculinidad. Si ambos enterramientos quedaran impunes la fuerza de la masculinidad estaría depositada en la figura de Antígona: *Ahora no soy un varón, ella lo es* sostiene Creonte.[298] De modo que Antígona parece haber asumido una cierta soberanía masculina, una hombría que no puede compartirse y que exige que los otros sean inferiores y femeninos.

Si todo acto de habla se realiza corporalmente, se pone el cuerpo en el sitio de la reconstrucción del sentido práctico, sin el cual la realidad social no puede constituirse como tal. Por eso, Antígona actúa y su acción es una apropiación del poder: es clara manifestación de agencia. Es acción política. Contrariamente a otras interpretaciones, Butler considera que Antígona no representa ni a la familia ni a la santidad del parentesco, porque sólo por su hermano Polinices está dispuesta a desafiar la Ley, tal como se desprende de su parlamento. Muertos su padre y su madre, su hermano es irrepetible –sostiene– es único y consecuentemente la Ley a la que apela se aplica bajo condiciones que también lo son.[299] Por tanto, en la interpretación de Butler, se trata de la defensa de una Ley que no es generalizable; de una ley formulada precisamente para la instancia singular de su aplicación. En consecuencia, no es una

[298] *Antígona*, v. 528; Butler, *op.cit.* p. 8.

[299] Nótese que aún cuando su padre y su madre vivieran, Polinices sería –*qua* humano- igualmente irrepetible.

ley en sentido estricto sino una Ley Contingente.[300] En efecto, a pesar de que Antígona dice invocar Leyes no escritas de los dioses, Butler advierte al lector/a que apela a una Ley de caso único, que sólo Antígona puede aplicar. Por ende, ni es propiamente una Ley, ni siquiera es una Ley de parentesco.[301]

d- Hybris

Para Butler, contrariamente a la interpretación de Hegel y de Irigaray, Antígona no actúa en nombre del parentezco en tanto voz de la Ley de la Sangre. En principio, porque sus actos son ambiguos; pero no sólo porque son desafiantes sino porque se involucra en el exceso masculino de la *hybris*, repaldando su acción con un lenguaje masculino.Y esto es así, no porque desafía la Ley sino porque asume la voz de otra Ley atentando contra la primera: asume la masculinidad a través del desplazamiento de la masculinidad autoritaria de Creonte, lo que logra –paradójicamente– idealizándola. Por tanto –concluye Butler– no sólo el Estado presupone el parentesco y el parentesco al Estado sino que "el acto" que Antígona lleva a cabo en nombre de un principio superior tiene su lugar en otro acto; es por tanto ambiguo y hace de la singularidad de un caso fundamento universal, como quería Nietzsche. Por eso, su "acto" nunca es completamente suyo en tanto el lenguaje "varonil y desafiante" con que lo reivindica está encarnado en las normas del poder al que se opone, confundiendo en su retórica la distinción entre ambos niveles. Esto refuerza la concepción de Butler respecto del sujeto: el sujeto tiene siempre

[300] Butler, *op.cit.* p. 10 y ss.
[301] *Antígona*, vv. 903-915.

una inscripción ambigua, es inestable, incoherente, vaga, de fronteras borrosas, a partir de la cuál se produce el giro que la constituye en *agencia*.[302]

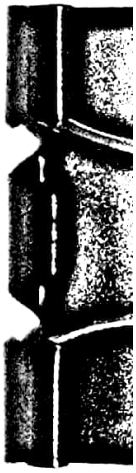
Es decir –como advierte Gluck–, los actos realizados en nombre del parentesco alcanzan un lugar en el lenguaje del Estado y de la soberanía y, al confundirse la distinción en el nivel retórico, pierde estabilidad la distinción conceptual entre ambos órdenes. En consecuencia, se hace evidente la deformación social y el desplazamiento tanto del parentesco idealizado como de la soberanía política. Sostener el desplazamiento de un orden hacia el otro supone la afirmación de su mutua interdependencia. De ese modo Butler pone en movimiento la oposición excluyente entre ambos para desdibujarla. Una vez debilitada conceptualmente la heterogeneidad entre parentesco y sociedad-Estado, se hace posible cuestionar la ahistoricidad estructural a la que tanto Hegel como Lacan confinan las relaciones de parentesco. Entonces, si en la interpretación de esos autores, la fatalidad signa el destino de Antígona, en tanto presenta la contingencia como necesidad, para Butler *es posible otra lectura, en la cual* [Antígona] *pone de manifiesto el carácter socialmente contingente del parentesco*.[303]

En este sentido, es interesante la relectura de Butler desmitificando la interpretación hegeliana de la relación entre hermanos como libre de deseo. Ya vimos que en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel sostiene que el deseo es *deseo por obtener el reconocimiento* de otro, tal como lo describe en la *dialéctica del amo y el esclavo*. En cambio, describe la relación de los herma-

[302] Butler, *Ibidem*. Benhabib subraya la ambigüedad hegeliana en la interpretación de la figura de Antígona, que no tiene lugar en el avance dialéctico a la universalidad pero sí en su *pathos*. Cf. *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992, pp. 242- 259.

[303] *Idem*. p. 6. Gluck, *art.cit.*

nos Antígona y Polinices, hijos incestuosos de Edipo y Yocasta, como la *única forma de reconocimiento libre de deseo* en el seno de la familia. Esta interpretación no sólo constituye una excepción a la *Ley del Deseo*, sino que presupone el *tabú del incesto*, recaudo por lo menos *curioso* para la genealogía a la que pertenecen los hermanos en cuestión. Por vía de la excepción, Hegel se hace cargo de una de las prohibiciones *universales* (Lévi-Strauss) de la cultura occidental, que Butler pone en cuestión desconociendo, a la vez, tanto la excepcionalidad hegeliana y como la universalidad levi-straussiana. En la misma línea, Butler critica también a Lacan que ve el amor de Antígona por Polinices como *amor por la posición simbólica de hermano*. Butler insiste en que el deseo de Antígona por Polinices es deseo por "este" hermano concreto. En consecuencia, (*contra* Levi-Strauss y Lacan) Butler concluye que Antígona no defiende el parentesco institucionalizado (como quiere Hegel) del que ella misma es una refutación viviente: su deseo es "deseo por Polinices", que la lleva a actuar en consecuencia. Por cierto, reforzando la interpretación de Butler, la tragedia deja en claro que Eteocles, su otro hermano, no ocupa el mismo lugar que Polinices en la trama.



La ambigüedad de la posición de Antígona como sujeto-agente y de las interpretaciones corrientes sirve a Butler para poner en entredicho el estátus de las normas que rigen la *inteligibilidad cultural de occidente*, su funcionamiento y sus transgresiones. La *naturalización* histórica que el estructuralismo y sus precursores hegelianos hacen de las relaciones de parentesco instituidas normativamente y reificadas legitima una cierta forma para toda relación de parentesco posible, patologizando cada transgresión. Butler, al rechazar la distinción lacaniana entre ley simbólica y ley social por insostenible, propone un examen crítico de los supuestos estructuralistas que reifican las relaciones de parentesco como espesor de lo simbólico. Este supuesto permea la filosofía, el psicoanálisis y las teorías socia-

les y antropológicas al uso. Por tanto Butler insiste en la necesidad de historizarlas. La historización de las estructuras de parentesco le permite distinguir entre lo dicho por la Ley y lo no-dicho, su reverso, el lado inconsciente de la Ley que irrumpe catacréticamente como la temporalidad de la norma.[304] Butler descarta que Antígona actúe según la ley inconsciente. Más bien, considera que responde a una ley no conceptualizable, aplicable a un caso único (el de Polinices), a una ley no escrita.[305] Sólo resta saber, según Butler, si se trata de una ley no escrita "todavía" o que "nunca" lo será. Este dilema le permite cuestionar nuevamente la idealización lacaniana de las relaciones de parentesco, que traspone en estructuras del lenguaje, constituyendolo en lo Simbólico como lo externo a los sujetos pero encarnado en ellos. Si bien lo Simbólico es contingente, su función es universalizante y, en la medida en que aparece, se constituye como verdadero para todo tiempo y lugar, no en su realización sino en su *realizabilidad*. Por esta razón, no depende de instanciaciones empíricas.[306]

Optar por este disyunto del dilema implica un alto riesgo ontologizador –como muy bien advierte Butler– pues no es lo mismo entender la contingencia como función universalizante, válida en todo tiempo y lugar, que entenderla como norma o regla cuya función universalizante opera de distinto modo y limitadamente en cada cultura. A diferencia de Lacan, Butler inscribe a Antígona según la segunda alternativa; es decir, en una trama histórica. Consecuentemente, siempre en la interpretación de Butler, Antígona comete el *crimen* del exceso al transgredir el tabú del incesto, en términos de desafío a lo Sim-

[304] Gluck, acertadamente remite a Irigaray en este punto.
[305] *Antígona*, vv. 451-456.
[306] Butler, *op.cit*, p.45 ss.

bólico lacaniano como estructurante del parentesco.[307] Desconociendo ese principio de inteligibilidad, Antígona presiona sobre un límite que –para Butler– es el límite mismo de la cultura.

El capítulo tercero de *Antigone's Claim* se abre con la pregunta con la que Steiner cierra su *Antígonas*: *¿Qué hubiera pasado si el psicoanálisis hubiera tomado como su punto de partida a Antígona y no a Edipo?*[308] En el siglo XIX°, las líneas radicales de parentesco eran horizontales (hermano/a), como señala Steiner y fue a partir de Freud que adquirieron relevancia las líneas verticales (padres/hijos) en razón del análisis y el desarrollo del complejo de Edipo. En su interpretación, Butler encuentra que el destino de Antígona es *postedípico*. En verdad, su línea de parentesco es ciertamente ambigua y está atrapada en una red de relaciones que ni producen posiciones coherentes ni normativizadas de parentesco. Estrictamente hablando, su parentesco es *in-inteligible* en tanto que está al margen de los principios de inteligibilidad de la cultura y, en ese sentido, causa horror. Pero, "parentesco" (entendido no-normativamente) es también –según Butler– el conjunto de prácticas y ritos que Antígona lleva a cabo al enterrar al hermano. Si lo Simbólico rigiera –tal como quiere Lacan– como sujeto, su palabra y su acción estarían *sujetadas* a la maldición del padre. En posición de *agente*, Antígona transforma performativamente esa inscripción.

Butler, examinando también *Edipo en Colona*, se pregunta si acaso las palabras (la maldición de Edipo a sus descendientes) pueden sólo entenderse retrospectivamente; es decir, si la acción que la maldición predice ha actuado desde siempre en

[307] *Idem*.p.49 ss.
[308] *Idem*. p. 57 y ss.

un movimiento que invierte la temporalidad de las palabras.[309] Palabras y hechos conforman una trama fatal inseparable, una suerte de profecía de autocumplimiento porque cuando Edipo predice que Polinices matará y será muerto por su hermano ¿quién mata efectivamente? se pregunta Butler. Antígona queda atrapada entre las palabras de su padre-hermano, que la condenan a amarlo sólo a él (un muerto) y el pedido de Polinices de ser enterrado decentemente. Si bien tanto Antígona como Ismene acompañaron fielmente a un Edipo ciego en su destierro, para el padre-hermano es Antígona la que cumple el papel de varón, pues toma el lugar que debieron haber ocupado sus hermanos a los que Edipo acusa de actuar como mujeres. Un verdadero juego paródico de los géneros, una inversión de los emplazamientos genéricos cuyo sentido se anuncia en la maldición del padre y que Butler gusta explotar. De este modo, las *palabras que actúan en el tiempo,* [son] *palabras cuya temporalidad excede la escena de su enunciación al devenir el deseo de aquéllos a quienes nombran.*[310] Modo claro en que Butler expone cómo los madatos disciplinan el deseo de quienes son sujetos / sujetados en el proceso de subjetivación y, a la vez, cómo ese emplazamiento se torna el lugar de la resistencia, del tropo de la inversión, del deseo que excede el lugar del emplazamiento y por tanto genera agencia. De este modo, Butler muestra también cómo las palabras adquieren el valor de la ley, devienen mandato que otro cumple, moldeando su deseo consecuentemente. Pero, como un mandato se cumple iterativamente, la repetición desafía la Ley produciendo su corrimiento. Esto marca también la imposibilidad fáctica de Antígona, que no puede enterrar repetidamente al hermano ni morir ella misma

[309] *Idem.* p. 59 ss.
[310] *Idem.* p. 64.

iterativamente su propia muerte: la fatalidad de la tragedia consiste precisamente en la imposibilidad del cambio, en la reificación del hecho, en la repetición traumática de lo forcluido.

e- Para Woolf, el silencio

Llama la atención que Butler no mencione la interpretación que hace Virginia Woolf de la *Antígona* especialmente en *Three Guineas*, con referencias –a veces opacas– en otras obras.[311] Woolf examina *Antigona* bajo el cristal de una vieja analogía: en la familia nuclear patriarcal, el padre hace las veces del tirano; tiranía, opresión y guerra están fuertemente vinculadas. Wollstonecraft había dado el primer paso importante a los efectos de clarificar la relación entre la opresión de las mujeres y la guerra. Su examen de cómo las mujeres intentan esclavizar a los varones a través de la seducción, la ayuda a articular una comprensión psicológica de la tiranía. Si bien Wollstonecraft carece de los elementos propios de la explicación psicoanalítica, sostiene que los padres (*fathers*) son como tiranos que oprimen a sus esposas e hijas. Esta relación de opresión degrada tanto a varones como a mujeres y forcluye para ambos las posibilidades de construir una sociedad libre. Woolf avanza sobre esta explicación y adopta lo que Andrew denomina una "psicología de la tiranía".[312]

[311] Woolf, V. *Three Guineas*, London, the Hogarth Press, 1947; *A Room of one's Own*, San Diego-London, A Harvest Book, 1989; Andrew, B. "The Psychology of Tyranny: Wollstonecraft and Woolf on the Gendered Dimension of War." *Hypatia*, 9.2, 1994.

[312] *Idem*, p. 91.

En efecto, Woolf recuerda que los varones sostienen que luchan o pelean para proteger a sus mujeres, sus familias y, por extensión, al país en el que viven y a su propio cuerpo. Pero todas estas afirmaciones –sostiene Woolf– son falsas porque las mujeres han sido siempre tratadas, en la mayoría de los países, como esclavas desde hace milenios, tal como denunció oportunamente F. Engels en el *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Es decir que, las mujeres no han tenido históricamente el mismo estátus que los varones. Según Woolf, es deber de las hijas de los varones cultos oponerse a la guerra, respondiendo con la indiferencia a los valores "viriles" basados en el estatuto militar y guerrero. *Si insistes en pelear para protegerme a mí o a "nuestro" país, entendámosnos sobria y racionalmente: tu estás peleando para gratificar tu instinto sexual. Yo no puedo compartir los beneficios que no he compartido ni probablemente compartiré en el futuro* le hace decir Woolf a una de sus personajes en *There Guineas.*

Ahora bien, Woolf niega que las mujeres necesiten "protección". Les pide que no dejen de lado su propia agencia, que soporten los esfuerzos y que no se dejen hacer "objetos protegidos", una de las construcciones más habituales de la femineidad de su época. A su juicio, debemos ser "hijas de Antígona". Antígona representa para Virginia Woolf no sólo la mujer que rechaza ser "objeto protegido" sino también la que se hace cargo de su propia agencia. Esto último incluye una escala de valores ajena al modelo basado en la *vir*tud masculina, guerrera y agresiva (recordemos también el origen guerrero de la *areté* griega). Para explicar por qué Creonte necesita someter la voluntad de Antígona, Woolf utiliza la noción freudiana de "fijación infantil". (La mayoría de) los varones –sostiene la escritora– tienen la necesidad infantil de mantener emocionalmente a las mujeres en situación de inferioridad, debido a un tabú sexual

inconsciente, no-racional.[313] Por "fijación infantil" Woolf se refiere a una experiencia de la infancia, generalmente durante lo que Freud denomina fase edípica, que queda inconscientemente fijada en la memoria. Woolf no cita a Freud sino un informe de Greensted en el que se refiere a las razones por las que los varones se sienten incomodados por las clérig*as* anglicanas, paralelo del que carece el catolicismo. A partir de esta noción, Woolf intenta reecribir la historia cultural: el Complejo de Edipo se basa en un mito griego, masculino y patriarcal a partir del cuál el psicoanálisis formula su teoría. Se trata, por tanto, de una teoría de la cultura patriarcal.

Acertadamente, Woolf observa que la lectura freudiana del mito de Edipo centra la acción del padre y del hijo. La madre Yocasta, por su parte, es objetivada como una posesión que el hijo desea pero que le es negada por el padre, superior en fuerza y autoridad. Nada se dice de a quién desea Yocasta: es más, todo hace pensar que (a diferencia de Clitemnestra) Yocasta no desea. Woolf sugiere que fijaciones infantiles de los varones en relación a sus madres los motivan para dominar y controlar a las mujeres. Esta fijación infantil resulta en la sensación de ira (*anger*) que los varones le tienen a las mujeres que desean ser sus iguales y el temor de las mujeres a las represalias de los varones ante sus actos de independencia (agencia). El temor de las mujeres a la crítica masculina, a la ira o al desprecio, como respuesta a sus acciones independientes, se produce aún cuando sean económicamente independientes: la independencia económica (como quieren las marxistas) es necesaria pero no suficiente para que las mujeres sean Antígona.

Andrew propone denominar "complejo de Creónte" la fijación infantil de los varones que les hace temer como peligrosas las opiniones independientes de las mujeres, que ade-

[313] *Three Guineas*; p. 234 s. n. 38. Andrew, *art.cit.* p. 92.

más actúan en consecuencia.[314] Según informa Andrew un pasaje de Woolf en *Three Guineas* la lleva a ello: *Y Creón* –leemos– *llevó a su Casa a la ruina y regó la tierra con los cuerpos de sus muertos. Parece, Señor, que en esa medida oímos las voces del pasado como si miráramos nuevamente una fotografía, un cuadro de cuerpos muertos y casas en ruinas /.../ Las cosas se repiten a sí mismas, parece. Los cuadros y las voces son las mismas hoy como lo fueron hace dos mil años.*[315] De este modo señala Woolf que nuestra interpretación de la masculinidad y de la femineidad no se ha modificado en los últimos dos mil años. La masculinidad, como modelo para los varones, se equipara al poder y a la tiranía: en aras del poder, Edipo desconoce su familia y Creón ignora sus obligaciones para con los miembros de su familia. Ambos acarrearon la destrucción y crearon las condiciones psicológicas necesarias para la guerra. Más que escuchar las palabras sabias de una hija (Antígona), los varones guerrearon para mantener su identidad masculina y su independencia en términos de poder. En ese sentido, el complejo de Creonte se pone de manifiesto –afirma Andrew ampliando los esbozos medulares de Woolf– entre los dictadores y en sus tiranías. La necesidad de controlar a las mujeres para no ser regidos por ellas desemboca en guerras y en la muerte más que en protección y en resguardo.

De este modo, con la familia patriarcal como eje, ejemplificada en la figura de Creonte, Woolf vincula su crítica al patriarcado y al Imperio y sus máquinas de gobierno basadas en la guerra. Psicológicamente, sus lecturas de Melanie Klein, más que de Freud, le permiten centrarse en la figura de una madre-agente cuya potencia crítica la radica en Antígona y su desafío al Estado personificado por Creonte. Su texto es ex-

[314] *Ibidem.*
[315] *Three Guineas*, p. 234 ss.

traordinariamente sensible a la actitud crítica de Antígona y a la independencia de su pensamiento y de su acción. En la interpretación de Andrew, es claro que para Woolf Antígona representa una mujer capaz de desafiar los valores tradicionales y ofrecer valores nuevos, proponiendo un modelo más próximo al universalismo humanitarista.

f- El reino de las sombras

En la interpretación de Butler, la *maldición* de Edipo estructura su descendencia. Su *genealogía* es *patológica*, contraria a la función normalizadora del tabú del incesto que regla la heterosexualidad y promueve la exogamia. Sin embargo, insiste Butler, podría pensarse que los lazos de parentesco no tienen que (= deben) asumir normativamente ninguna forma particular. La ambigua posición de Antígona permite suponer que las *posiciones de parentesco* se desplazan, son relativas y con ellas sus respectivas identificaciones. Pero si la posibilidad del desplazamiento fuera aceptada, perdería sentido la ley que a la vez normaliza y penaliza la *perversión* bloqueando, negando, cualquier otra forma de vida social. En la escena actual, la fragmentación de la maternidad y de la paternidad –en buena parte producto de las técnicas de procreación asistida, pero también deudoras de modos alternativos de crianza– ponen en cuestión la estabilidad de *las posiciones de parentesco* y bien haríamos –subraya Butler– en revisar las categorizaciones estructurales que ontologizaron una única forma de entenderlas, patologizando al resto, sobre todo si se tiene en cuenta que las leyes de los estados se basan en ellas, generando espacios de penalización y de legitimidad. Como subraya Butler apoyándose en cuantiosos estudios antropológicos, el horror al incesto se desplaza *metonímicamente* como horror a los casos que desafían de algún modo el mandato de la norma ontologizada:

se impone, por tanto, una reformulación de la noción de parentesco.[316]

Antígona –enterrada viva– queda condenada a un *reino de sombras*.[317] Como señala Hannah Arendt, en la medida en que la esfera pública sólo tolera lo que considera *apropiado* (en términos de Butler, lo fijado por las *normas ontologizadas* de parentesco), lo *inapropiado*, lo que de alguna manera se aparta de la normalidad, se convierte automáticamente en un asunto privado (oscuro), que puede tener el encanto de lo extraordinario, pero que también puede sufrir la muerte por *mundanidad*.[318] Butler describe la incierta condición de Antígona como una forma de melancolía socialmente instituida. Según Freud, la imposibilidad del duelo ante la perdida de un objeto amado lleva a la melancolía como desviación patológica.[319] En efecto, la elaboración de un duelo es un proceso lento que lleva a retirar la carga de libido de ese objeto y sustituirlo por otro. En la melancolía, no se reconoce la *carga* perdida junto con el objeto, por lo que no se logra desplazarla de ese a otro objeto. En cierto sentido, la *pérdida del objeto* se torna *una pérdida del* yo, y el conflicto entre el yo y el objeto amado se convierte en una disociación entre *la actividad crítica del* yo *y el* yo *modificado por la identificación*. La conducta del melancólico, que muestra pérdida de la autoestima y tendencia autodestructiva, se caracteriza por reprochar a "la realidad" (dada la pérdida de su objeto erótico) ser responsable de la "injusticia" que padece.

La caracterización freudiana de la melancolía le permite a Butler entenderla como *el efecto de la regulación social de la vida*

[316] *Idem*. p. 72 y ss.
[317] *Idem*. p. 81.
[318] Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 60-61.
[319] Freud, S. *Duelo y melancolía*, en *Obras Completas*, Madrid, Nueva Biblioteca Losada, 1997, pp. 2092 y ss.

psíquica, una suerte de interiorización en tanto conciencia moral de las normas sociales que reglan la posibilidad de reconocimiento público de ciertas pérdidas.[320] En ese sentido, el desafío de Antígona a la ley de Creonte funciona como un modo de superar la melancolía por la muerte del hermano-amado. La prohibición de la publicidad del duelo reduce lo humano a menos que "humano", en forma de catacresis. En palabras de Gluck, *de este modo, expone el carácter social de las normas que fijan los límites de inteligibilidad cultural y la operación de violencia unilateral que instituye su "idealidad"*.[321] También la pérdida de la polimorfía sexual produce heterosexualidad melancólica. Según Butler, pensar el parentesco históricamente, en su contingencia y en la complejidad de sus desplazamientos, permitiría revisar los estados melancólicos de quienes no pueden poner en palabras vínculos socialmente criminalizados o patologizados.[322] Contra Levi-Strauss y los resabios estructuralistas ontologizantes de Lacan, Butler sostiene que el destino de Antígona no es universal, estructural e irreversible sino histórico y contingente, como lo son todas las relaciones de parentesco. En un mundo en constante cambio, se impone revisar las articulaciones excluyentes del tipo público / privado, Estado / familia, masculino / femenino, para dar cuenta de los constantes desplazamientos de un orden a otro. No hay –subraya Butler– marcos binarios *puros*, sino performatividades instituyentes de posiciones que dan cuenta de la *agencia* de los humanos de la que la reformulación constante de las fronteras de la inteligibilidad es una de las consecuencias más valiosas de estos desplazamientos performativos. Con la pregunta de Steiner, que

[320] Butler retoma aquí algunos desarrollos de Kristeva, J. *El sol negro: Depresión y melancolía*, Caracas, Monte Avila, 1997, y Butler, 1997.
[321] Gluck, M. *art.cit.*
[322] Butler, *op.cit.*, p. 82.

queda sugerentemente abierta –*¿Qué habría pasado si en vez de a Edipo, el psicoanálisis hubiera tomado como punto de partida a Antígona, que no puede amar sino a hombres muertos cómo su padre-hermano o su hermano-tío?*–, Butler busca mostrar que el destino trágico de las Antígonas contemporáneas no es una consecuencia necesaria, un *fatum*, sino el efecto de una operación teórica que presenta las normas sociales como ahistóricas y transculturales, naturalizándolas y negándoles la contingencia que hace posible el cambio, cuyas consecuencias políticas son fundamentales para las vidas de las personas.

A MODO DE CIERRE

La amplia producción de Judith Butler se caracteriza por apropiarse y resignificar las herramientas teóricas de la filosofía, el psicoanálisis y la herencia feminista (esta última en mucho menor grado) con el fin de superar las lecturas tradicionales marcadas, a su juicio, por el binarismo sexual excluyente y la falocracia. Mi interés en este breve trabajo ha sido sólo presentar una esquemática *Introducción* a las líneas generales de su pensamiento y, fundamentalmente, revisar algunos de sus supuestos. En ese sentido, entiendo sus elaboraciones más como un intento de justificación de una teoría *queer* que de una radicalización política centrada en un interés reivindicativo de la teoría y la política feministas.

En efecto, una de sus innovaciones más influyentes es la de proponer géneros paródicos. Para ello, desvincula "sujeto" de "agencia" y apuesta a una definición tan amplia de "mujeres" que es equivalente a "lugar de exclusión" (codominio del sujeto hegemónico) o lugar de lo "abyecto". Esta maniobra encubre a nuestro juicio que, si bien se puede estar excluido de muchos modos, el de las mujeres (objeto del feminismo) ha sido históricamente radical y *por nacimiento*. Negar el "dato" biológico no parece ser la solución más pertinente porque, en palabras de Braidotti, la propuesta Butler trata la categoría "mujeres" de modo tal que las mujeres reales de carne y hueso pueden ser minoría o incluso, en casos extremos, no figurar. En otras palabras, caemos en un *feminismo sin mujeres*; donde la *posición* "mujer" (un emplazamiento en el discurso) es sólo (como vimos) el sitio de la oposición política permanente y de

la resignificación. Este desplazamiento no parece beneficiar los intereses específicos de las mujeres *reales* aunque sí beneficia los intereses de la política *queer* que Butler defiende. Sin oponernos a tales beneficios, la estrategia butleriana nos lleva a pensar que la 'figura' mujeres encubre otros objetivos a la par que oscurece los propios.[323]

Rosi Braidotti alerta sobre el peligro de la transferibilidad del atributo de la femineidad y ofrece un contra-argumento a tener en cuenta: debemos mantener el marco de referencia del dimorfismo sexual –afirma– porque trae a debate la realidad cultural y política de la dominación patriarcal que nos recuerda que sean cuáles fueran las permutaciones de género no desafían plenamente el marco dentro del cual se desarrollan, ya que ese marco persiste a nivel simbólico, sobre el que es más difícil intervenir. Es decir que, para Braidotti, la diferencia sexual es inevitable aunque su forma patriarcal es rebatible.[324] Debe tenerse en cuenta, además, que se puede impugnar también el patriarcado desde la aceptación de la diferencia sexual y la opción heterosexual, que Butler no contempla. En principio, porque Butler acuerda en que toda heterosexualidad es compulsiva y, en segundo término, porque esto es así porque lo/as heterosexuales han forcluido la bisexualidad originaria. No dice explícitamente lo que acabo de señalar, pero se sigue necesariamente de sus argumentaciones.

De igual modo, hasta donde yo entiendo sus argumentos, se sigue que –con signo contrario al de Freud que denominó perversiones a las sexualidades no normativas– se procede a una suerte de patologización de la negación de la bi-

[323] No sabemos de escritos de Butler sobre problemas tales como el aborto, la discriminación laboral de las mujeres en cargos de jerarquía, la feminización de la pobreza y el analfabetismo, etc.

[324] Citado por Butler, *art.cit.*

sexualidad *originaria*. ¿Instala de este modo una nueva normativización? Ofelia Schutte advierte que la distinción entre homo y heterosexualidad, donde la homosexualidad (masculina o femenina) se arroga la exclusividad del desafío crítico a la normatividad sexual, no permite prestar suficiente atención a las heterosexualidades no-normativas, en la línea de Beauvoir o Irigaray, entre otras. La heterosexualidad no normativa ha tenido una fuerte incidencia crítica que también desafió el orden social patriarcal, al punto de modificar sustancialmente en muchos lugares del planeta las relaciones familiares, sociales y jurídicas.[325]

En el plano más propio de la teoría política, el examen que realiza Butler responde, en buena medida, a una polémica sostenida con Nancy Frazer. En efecto, en su libro *Iustitia Interrupta*, Frazer toma partido en el debate contemporáneo sobre el lugar otorgado a las minorías culturales en los discursos de la nueva izquierda para defender movimientos *sociales* como el feminismo, el antirracismo, el ecologismo, etc., en términos de justicia social y reconocimiento cultural. La cuestión contra la que reacciona Butler es la distinción que establece Frazer, y que comparte con el marxismo, entre tipos de opresión. Por un lado, la opresión económico-política y, en el otro extremo, el no reconocimiento cultural. Si bien Butler valora el intento de Frazer por ofrecer un marco integral, que permita comprender la relación recíproca de las diferentes luchas por la liberación, su análisis termina desvinculando el aspecto material y económico-político de la regulación de los sistemas de sexualidad. De ese modo, Butler sostiene que confina el desafío de transformar los términos normativos en que se ejerce la sexualidad a una cuestión de mero reconocimiento cultural.

[325] Schutte, O. "A critique of normative heterosexuality: Identity, Embodiment and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray" *Hypatia*, 12.1, 1997.

Con todo, es claro que al momento de formular estrategias políticas concretas, hasta donde sabemos –recordemos además que se trata de una pensadora joven y muy productiva–, Butler no ha superado la propuesta política de la *resignificación* (*supra* § 4.a; 5.c; i) y que, en sus intentos por acercarse a los teóricos actules de las izquierdas hegelianas, se posiciona más en una lectura metafísica de la realidad y de los individuos que en una teoría política que ofrezca soluciones concretas a problemas concretos. Como advierte Fraser, Butler trata de forjar una política a partir de una ontología, pasando por alto el análisis de las instituciones sociales en su desarrollo y forma histórica.[326] Muy influida por Hegel, Foucault y en un importante acercamiento a Laclau, Mouffe y Žižek, se vuelve sin embargo demasiado metafísica en sus análisis políticos. Como señala Fraser, si bien es necesario pensar una teoría social que tenga en cuenta ciertos supuestos ontológicos no esencialistas, sus aportes en ese campo, hasta donde sabemos, son todavía fragmentarios.

Por su parte, tal como advierte Žižek, el punto político que hay señalar no es, como hace Butler, que la resistencia es inmanente al poder, que poder y contrapoder se generan mutuamente, que el poder mismo genera un exceso de resistencia que finalmente no podrá dominar. Tampoco –agrega– que la represión disciplinaria de la carga libidinal erotice el gesto mismo de la represión; incluso, que el poder siempre es *ya* su propia transgresión. Por el contrario, es preciso subrayar que para que una ideología dominante funcione tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En otras palabras, cada universalidad hegemónica tiene que incorporar contenidos

[326] Conferencia inédita en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. F.F. y L (UBA), novimebre de 2001.

particulares auténticos que den cuenta de la distorsión creada por las relaciones de dominación y de explotación en todos los niveles y que la hagan visible.[327] En el caso de Butler, su extensión de la definición de "mujeres" parece querer cumplir implícitamente con el objetivo de dar a una minoría sexual carácter mayoritario, en una maniobra que –en su propio vocabulario– podríamos denominar de apropiación metonímica.

Esto nos lleva a otro problema más complicado en el pensamiento de Butler y que sólo apuntaremos brevemente. Butler afirma oponerse a todo dualismo. Sin embargo, mientras que en *Gender Trouble* adopta una posición hiperconstructivista, basada en la inscripción narrativa del sujeto (y de los entes en general), que le valió la crítica de sostener según Bordo un fundamentalismo lingüístico, en sus obras posteriores favoreció el dualismo. En efecto, consciente de las dificultades que una posición tan extrema conlleva, al moderarla –voy a resumir mucho– distingue el plano del discurso de "otro" plano que, provisoriamente, identificaremos como "de lo designado". Si esto es así, hasta podemos arriesgarnos a sostener que su ontología se escinde. En efecto, mientras es posible afimar que, por un lado, sostiene un cierto esencialismo narrativista y un abordaje ontologizante (con fuerte influencia de Hegel y de Heidegger), por otro, es preciso reconocer un "resto", un "plus", que el lenguaje parece no poder recoger completamente y que excede toda definición. Si la materia es una superficie tensada por el poder que genera el efecto de la densidad y de la unidad, también es cierto que el "mundo físico" y sus funciones parecen ser algo más que el producto de tensiones de poder que se resuelven en el nivel de la *narración*. En *Bodies that Matter*, ella misma reconoce que sólo accedemos a

[327] Žižek, S. *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, cap. III.5 especialmente.

lo significado, sin que por cierto acepte sostener que no hay nada más allá de las significaciones, como sugiere en *Gender Trouble*. (¿Sobrevuela su segunda etapa un fantasma kantiano?). Ahora bien, los cuerpos en general parecen tener funciones complejamente in(ter)dependientes de sus inscripciones linguísticas y, en ese sentido, su primera explicación es fuertemente contraintuitiva. En un afán meritorio por desnaturalizar los constructos sociales, su concepción pierde anclaje en lo que de "natural" (con todos los recaudos del caso) tenga el mundo que nos rodea. Si la primera opción teórica de Butler tenía el encanto de una coherencia radical, la segunda, la hace reingresar en la larga lista de los dualistas metafísicos que quiere superar.

En síntesis, la apuesta de Butler es fuerte, y por ese mismo motivo rica y desafiante. Rescatamos como sumamente interesantes sus críticas a Freud y a Lacan respecto de la constitución del sujeto y de la subjetividad y también sus lecturas críticas de la historia de la filosofía. No se leen sus escritos sin que dejen huella y desafíen las interpretaciones aprendidas. En ese sentido, abre el juego del debate en aquellos aspectos *obvios* que la filosofía y el psicoanálisis suelen dar por supuestos. Precisamente, esta actitud de cuestionar lo obvio (independientemente de sus respuestas) es lo que rescatamos como lo más fructífero y enriquecedor de la obra de Butler. Con todo, hasta el momento, su aportación más importante es deconstructiva más que sistemática. Esta última afirmación puede ser interpretada como una alabanza si se toma en cuenta que Butler se aparta de la sistematicidad y la coherencia por tratarse de *ficciones* propias de la modernidad.

Anexo I

SÍNTESIS BIOGRÁFICA

- 1956, 24 de febrero. Nace Judith Butler en Cleveland (Ohio). EEUU.
- 1978. Se gradua como Bachelor of Arts en Yale University. Diploma *Summa cum laude* en Filosofía.
- 1978-79. Obtiene la beca Fulbright-Hayes para la Heidelberg Universität en Alemania .
- 1978-1979. Obtiene el Certificado de Estudios en Heidelberg Universität.
- 1979-1982. Cursa y obtiene el Yale University Graduate Fellowship.
- 1981-1982. Obtiene el Master of Philosophy en Yale University. Obtiene el George and Isabella Duncan Fellowship para Filósofas.
- 1982. Obtiene el Master of Arts en Yale University.
- 1985. Se doctora en Filosofía en la Yale University.
- 1985-1986. Obtiene el Andrew W. Mellon Postdoctoral Fellowship, en el Humanities Center, Wesleyan University.
- 1988. Obtiene el Fellowship del American Council of Learned Societies.
- 1990. Obtiene el premio de la Crítica de la American Educational Studies Association por su libro *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.*

- 1990. Se publica *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Se tradujo a numerosos idiomas.
- 1990-1991. Obtiene el Premio a la Excelencia en Enseñanza de pre-grado de Johns Hopkins University.
- 1991. Obtiene el Premio Crompton-Noll de la Modern Language Association.
- 1991. Invited Fellow de la Society for the Humanities a la Cornell University.
- 1991-1995. Trabaja como Professor of Humanities, The Johns Hopkins University. También dicta el ciclo de conferencias Beckman en el Department of English, de la University of California en Berkeley.
- 1991. Dicta las Beckman Lectures del Department of English, en la University of California en Berkeley.
- 1992. Co-edita con Maureen Mac Grogan la obra póstuma de Linda Singer *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic.*
- 1992. Co-edita con Joan W. Scott, *Feminists Theorize the Political*.
- 1992. Trabaja en el Humanities Research Institute de la University of California en Irvine.
- 1993. Dicta el seminario *Ethics and Aesthetics* en la University of California en Berkeley y publica *Bodies that Matter.*
- 1993. Edita junto con Seyla Benhabib, Drucilla Cornell, y Nancy Fraser *Der Streit um Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, en Alemania.
- 1994 y continúa. Ejerce como profesora de Retórica y Literaturas Comparadas, en la University of California en Berkeley; dicta el seminario de verano: *Embodiment: Between Nature and Culture*, también en la University of California, en la sede de Santa Cruz. Junto con Biddy Martin edita un núme-

ro especial de *Critical Crossings* (23,5). Edita *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.*

- 1995. Profesora invitada en Dartmouth School of Criticism and Theory; Co-organiza *Feminismo y Discursos del poder* (Humanities Research Institute, en Irvine). Publica un artículo sobre su filosofía en el *Dictionary of Twentieth-Century Philosophers.*
- 1997. Publica *Excitable Speech: A Politics of the Performative* y *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection.* El primero se traduce al alemán, el esloveno y el japonés y el segundo al alemán y al serbio.
- 1998. Profesora plenaria en *Histories of Theory*, Trent University, Canada. Profesora invitada al Graduiertenkolleg de la Universidad de Munich. Se reedita "Contagious Word" en *The Good Citizen* editado por Batstone y E. Mendieta. Edita con Simon Critchley, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Das Undarstellbare der Politik: Zur Hegemonie Theorie Ernesto Laclau* en Viena. Participa en Messenger Lectures, en la Cornell University.
- 1998 y continúa, ocupa la Maxine Elliott Chair I, en la University of California en Berkeley.
- 1998 y continúa, es Directora del Departmento de Retórica de la Universidad de California en Berkeley.
- 1999. Obtiene el Guggenheim Fellowship. Edita *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France.*
- 2000. Participa de la Raymond Williams Lecture, en Cambridge. Publica con Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Hegemony, Contingency, Universality.* También, *Antigone's Claim* y junto a Kendall Thomas and John Guillory *What's Left of Theory?*
- 2001. Participa en la German-American Academy de Berlin, asiste a la Mainzer Lecture, New York University y al Humanities Council.

- 2001-2002. Participa en *Human Values* en la Princeton University.
- 2002, marzo 8 "Violence, Mourning, Politics" Conferencia en University College, Londres.
- 2002, Participa con "Politics and limits of Common Sense" en *The Second Bienal Feminisms and Rethorics Conference*, Toronto.

Anexo II

OBRAS FUNDAMENTALES DE JUDITH BUTLER

- "La cuestión de la transformación social" en Beck, E, Butler, J. Puigvert, L. *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Rovre, 2001
- *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, U.S.A., Columbia University Press, 2000. (Hay traducción castellana).
- *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000. (en colaboración). (Hay traducción castellana)
- "La universalidad de la cultura" en Cohen, J. *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999.
- "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en *Debate Feminista*, vol. 18, 1998.
- *The Psychic Life of Power. Theories in subjection*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997. (Hay traducción castellana)
- *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997.
- "Merely Cultural", en *New Left Review*, 227, 1997. (Hay traducción castellana)
- "Universality in Culture", en (ed.) Josh Cohen, *Cosmopolitanism and Patriotism*, Beacon Press, 1996. (Hay traducción castellana)
- "Burning Acts: Injurious Speech", en (eds.) Eve Kosofsky Sedgwick y Andrew Parker, *Performance and Performativity*, Routledge. 1995.

- *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York, Routledge. (en colaboración con Seyla Benhabib, Drucilla Cornell y Nancy Fraser), 1995.
- "Melancholy Gender/Refused Identifications", en *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 5.2, 1995.
- *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993. (Hay traducción castellana)
- "Sexual Inversions: Rereading the End of Foucault's History of Sexuality", (ed.), John Caputo & Mark Young, *Institutions, Normalization, and Power: Studies in Foucault*, Penn State University Press, 1993.
- *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge, (en colaboración con Joan Scott) 1992.
- "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" en *Praxis International*, vol. 11. 2, 1991.
- *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1989. (Reeditado en 1999).
- "Performative Acts and Gender Constitution" en Case, S-E. (ed) *Performing feminism: Critical theory and theatre*, Baltimore, John Hopkins, 1990.
- "Gender Trouble, Psychoanalytic Discourse", en (ed.) Nicholson, L. *Feminism / Postmodernism*, Routledge, 1989. (Hay traducción castellana).
- "The Body Politics of Julia Kristeva", en *Hypatia*, Número especial, vol.3. 3, 1989.
- "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault", en (ed.) S. Benhabib - D. Cornell, *Feminism as Critique*, Polity Series, Basil Blackwell. (Hay traducción castellana)
- *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1987.
- "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", en *Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, 72, 1986. (Hay traducción castelana).

Bibliografía citada

- Agra, M.X. (comp.) *Ecología y feminismo*, Granada, Ecorama, 1998.
- Alcoff, L. M., "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia", *Mora*, 5. 1999.
- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
- Amorós, C. *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

——, "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición", *Arenal*, 6.1, 1999.

——, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997.

——, "Espacio de iguales, espacio de idénticas: notas sobre poder y principio de individuación" En: *Arbor*, CXXVIII, 1987.

——, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1986.

- Agacinski, S. *Política de los sexos*, Madrid, Taurus, 1998.
- Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Austin, J. *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. (Hay traducción castellana en Paidós)
- Beauvoir, S. de *Le deuxième sexe*, Paris. Gallimard, 1949. (Hay Traducción castellana)

——, *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pleyade, 1968.

- Benhabib, S. *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992.
- Bordo, S. "The cartesian masculinization of thought" *Signs*, 1, 1986.

——, *Unbearable Weight: feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993.

- Bowra, C.M. *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944.

- Braidotti, R. *Nomadic Subjects,* New York, Columbia University Press, 1994. (Hay traducción castellana en Paidós)
- Bray, A. "Not woman enough: Irigaray's culture of difference" *Feminist Theory*, 2.3, 2001.
- Cangiano, C. DuBois, L. *De mujer a Género*, Buenos Aires, CEAL, 1993.
- Costera-Meijer, I.- Prins, B. "How bodies come to matter: an interview with Judith Buttler" *Signs*, 23.2, 1998.
- Castro, E. *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- Cixous, H. *La risa de la medusa,* Barcelona, Anthropos, 1995.
- Culler, J. *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Davidson, J. Smith, M. "Wittgenestein & Irigaray: Gender & Philosophy in a Language (Game) of Difference" en *Hypatia,* 14.2, 1999.
- Davolio, M.C. "*Pólis* y *philía* en la *Antígona* de Sófocles" *VII° Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, UCA, 1993. (inédito).
- de Lauretis, T. "La tecnología del género" *Mora*, 2.1996.

——, *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992.

- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Derrida, J. *De la gramatología*, México, Paidós, 1967.

——, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

- Falcus, S. "Luce Irigaray, *The forgetting of Air in Martin Heidegger (A review)*" *Feminist Theory*, 1.3, 2000.
- Femenías, M.L. *Judith Butler (1956)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2003.

——, y Spadaro, M. "Redistribución y reconocimiento en la sociedad postsocialista: Una entrevista a Nancy Fraser", *Mora*, 8, 2002.

——, "Modelizaciones en torno al problema de la construcción del sujeto" *Sociológica: Revista de Pensamiento Social,* 4, 2001.

——, *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

——, "Butler y Beauvoir en diálogo imposible" *Travesías*, 8.1999.

——, "Butler lee a Beauvoir: Fragmentos para una polémica en torno al sujeto", *Mora*, 4.1998.

——, *Inferioridad y Exclusión*, Buenos Aires, GEL, 1996.

- Foucault, M. *Herculine Barbin dite Alexina B*, Paris, Gallimard, 1978.

——, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977.

- Fraser, N. *Iustitia Interrupta,* Colombia, Universidad de los Andes, 1997.

——, "Crítica al concepto habermasiano de esfera pública" en *Entrepasados*, IV, 1994.7.

——, *Unruly Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

——, "Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista" *Hiparquia,* IV, 1991.

——, & Bartky, S.L. *Revaluing French Feminism*, Indiana University Press, 1992.

- Fraisse, G. *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

- Freud, S. "Duelo y melancolía" en *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

- Giannoni, M. y Gluck, M. "Judith Butler: el cuestionamiento de la diferencia sexual" *Actas de las VI° Jornadas de Historia de las Mujeres y I° Congreso Iberoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género*", Buenos Aires, UBA, 2000, CD.-Rom.

- Gilligan, C. *In a Different Voice,* Cambridge, Harvard University Press, 1982.

- Gluck, M. "¿Por qué Antígona?" *Mora*, 9, 2003.

——, "Universalidad y reconocimiento en el pensamiento de Judith Butler" en *VII° Jornadas Iberoamericanas de Historia de las Mujeres y Teoría de Género*, Salta, U.N.Sa. Julio, 2003. (En prensa en *Actas*).

- Harrington, T."The Speaking abject in Kristeva's *Power of Horror*" *Hypatia,* 13.1,1998.

- Heckman, S. "Review of Bodies that Matter, by Judith Butler" *Hypatia*, 10. 4, 1995.

——, "Beyond identity: feminism, identity and identity politics" *Feminist Theory*, 1.3, 2000.

- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966.
- Heinämaa, S. "¿Qué es una mujer? Butler y Beauvoir sobre la diferncia sexual" *Mora*, 4.1998.
- Héritièr-Augé, F. *Masculin/Fémenin: la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Hird, M.J. "Gender's nature: intersexuality, transsexualism and the 'sex'/ 'gender' binary" *Feminist Theory*, 1.3, 2000.
- Ince, K. "Questions to Luce Irigaray" en *Hypatia*, 10.2,1996.
- Irigaray, L. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris, Minuit, 1976.

——, *Speculum, de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974. (Hay traducción castellana)

- Jaggar, A. & Young, I. *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell,1998.
- Johnson, T. "Archaeologies and utopias: reassessing Kristeva's relevance to feminist literary practice" *Feminist Theory*, 3.2, 2002.
- Kojeve, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, PUF, 1941.
- Kristeva, J. *El sol negro: Depresión y melancolía*, Caracas, Monte Avila, 1997.
- Kruks, Sonia. "Gender and subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism", en *Signs*, 18.1, 1992,
- Laclau, E. Mouffe, C. *Hegemony & Socialist Strategy*, London. Verso, 1999.
- Leciñana, M. "Simone de Beauvoir: aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer" *Mora*, 8, 2002.
- Le Doeuff, M. "Simone de Beauvoir and Existencialism" *Feminist Studies*, 6.2, 1980.
- Lesky, A. *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1966.
- Lima Costa, C. de "Repensando el género: Tráfico de las teorías en las Américas" en Femenías, M.L. (comp.) *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002.

- López-Pardina, M.T "La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Ponty" *Mora*, 7, 2001.
——, *Simone de Beauvoir*, Madrid, del Orto, 1999.
——, *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX°*, Cádiz-Sevilla,Universidad de Cádiz- Instituto Andaluz de la Mujer, 1997.
- Ludmer, J. "Las tretas del débil", *La sarten por el mango*, Puerto Rico, 1984.
- Lyotard, J-F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Mendoza, B. "Transnational Feminisms in question" *Feminist Theory*, 3.3, 2002.
- Merchant, C. *The Death of Nature*, San Francisco, Harper, 1983.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, París. Gallimard, 1998.
- Meyer, U.-Bennent-Vahle, H. (eds.), *Philosophinnen Lexicon*, Berlin, ein-FACH-verlag, 1994.
- Millet, K. *Sexual Politics*, London, Virago, 1969.
- Moi, T. *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, 1986.
- Müller, M.J. "Itinerário da problemática da expressão na filosofia Merleau-pontyana: continuidades e *descontinuidades*" *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVIII.1, 2002.
- Muraro, L. *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994.
——, *El final del patriarcado: el patriarcado ha muerto y sabemos por qué*, Barcelona, Llibreria de les dones, 1997.
- Nicholson, L. (ed), *Feminism / Postmodernism*, New York. Routledge, 1990.
——, "La genealogía del género" *Hiparquia*, V, 1992.
- Parkins, W. "Protesting like a girl: embodiment, dissent and feminist agency" *Feminist Theory*, 1.1, 2000.
- Pateman, C. *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

——, "The Patriarcal Welfare State" En: Gutman, Amy *Democracy and the Welfare State,* Princeton University Press, 1988.

- Rich, A. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" Abel, E.& Abel, E.K. (eds) *The Signs Reader: Women,Gender and Scholarship*, Chicago, University Press, 1980.

——, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983.

——, *Nacemos de mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

- Rodríguez-Magda, R.M. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Rubin, G. "The traffic of Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" Reiter, R. *Toward an Antropology of Women*, N.York, Monthly Review press, 1975.
- Ruddick, S. "Maternal Thinking" en Pearsall, M. (eds) *Women and Values: reading in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, Wadsworth, 1986.
- Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1980.

——, *L'Imaginaire: Psychologie phénomenologique de l'imagination,* Paris, Galllimard, 1940.

- Schutte, O. "A critique of normative heterosexuality: Identity, Embodiment and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray" *Hypatia,* 12.1, 1997.

——, "Irigaray y el problema de la subjetividad" en *Hiparquia,* III. 1990.

——, "Irigaray on subjectivity" en *Hypatia,* VI, 2. 1991.

——, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago-London, The University of Chicago press, 1986.

- Simons, M. *Beauvoir and The Seconde Sex*, New York, Rowman & Littlefield, 1999.
- Singer, P. *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Sófocles. *Antígona.*
- Spadaro, M.C y Femenías, M.L."Mujer y Ecología ¿Una relación *según natura*? Entrevista a Karen Warren", *Mora,* 6, 2000, pp. 127-131.

- Spelman, E.V. "Woman as body: ancient and Contemporary views" *Feminist Studies,* VIII, 1982.1.
- Steiner, G. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Staton, D. "Differences on Trial: a Chapter of maternal metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva" en Allen, J. & Young, I. (eds.) *Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Stavro, E. "Re-reading *The Second Sex*: Theorizing the situation" *Feminist Theory*, 1.2, 2000.
- Sullivan, S. "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception" *Hypatia*, 12.1, 1997.
- Vasterling, V. "Butler's sophisticated constructivsm: a critical assessment" en *Hypatia*, 14.3, 1999.
- Webster, F. "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and ButlerDebate on Subjectivity" en *Hypatia*, 15.1, 2000.
- Whitford, M. "Irigaray's Body Symbolic" en *Hypatia*, 6.3, 1991.
- Winnubst, S. "Exceeding Hegel and Lacan: Different Fields of Pleasure within Foucault and Irigaray" en *Hypatia*, 14.1, 1999.
- Wittig, M. "One is not born a Woman" *Feminist Issues*, 1.2, 1981.

——, "The category of sex" *Feminist Issues*, 2.2, 1982.

——, *Las Guérillères*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

——, *Le corps lesbien,* Paris, Éditions de Minuit, 1974.

——, Woolf, V. *Three Guineas*, London, the Hogarth Press, 1947.

——, *A Room of one's Own*, San Diego-London, A Harvest Book, 1989.

- Xu, P. "Irigaray's Mimicry and the Problem of Essentialism" en *Hypatia*, 10.4, 1995.
- Young, I. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.
- Žižek, S. *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Índice

Palabras Preliminares 5

1. PRESENTACIÓN 9

2. LA CRÍTICA A BEAUVOIR 17
   a- Una teoría voluntarista de género 20
   b- El fantasma cartesiano: conciencia y cuerpo 24
   c- Mujeres en situación 29
   ch- Los cuerpos olvidados 31
   d- ¿Para qué el género? 36
   e- Unas palabras para Beauvoir 40
   f- Buscando respuestas en Beauvoir 42
   g- Nuevas críticas a la categoría de género 45

3. CUERPOS, MATERIA Y PARODIAS 55
   a- Cuerpos dimórficamente sexuados 57
   b- Arqueología del deseo 60
   c- El problema de la materia y de la materialidad del cuerpo 65
   ch- Inscripción y disciplinamiento 68
   d- En busca de un sujeto no-varón 74
   e- Ruptura del dimorfismo 76
   f- Diferencia y negación de la identidad 80

4. PODER, SUJETO Y AGENCIA 87
   a- Escritura, poder y parodia 87
   b- Poder y contrapoder 90

c- Coextensividad del poder y sexualidad 92
ch- La paradoja de la lógica del dominio 94
d- Los límites de una teoría del discurso 103
e- Sujeto, identificación y fantasía 111
f- Performatividad y sujeto 114
g- La producción paródica de los géneros-sexos 116
h- El desafío de la agencia sin sujeto 118
i- Agencia, deseo y poder 120

5. LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL 123
a- La exclusión de la 'buena vida' 124
b- De la parodia a la política 128
c- Palabra y violencia 131
ch- Ampliando el horizonte 134
d- El círculo vicioso de la representación 136
e- Democracia y utopía 138
f- Aproximaciones conversacionales con la nueva izquierda 142
g- Traducción y cultura 148
h- Cultura y universalidad 151
i- Reformulando el universal 154

6. NUEVAS LECTURAS-VIEJOS TEXTOS 157
a- Antígona en la pólis 158
b- Leer ficcionalmente a Antígona 162
c- Parentesco y Estado 165
d- Hybris 171
e- Para Woolf, el silencio 177
f- El reino de las sombras 181

A MODO DE CIERRE 185

ANEXO I. SÍNTESIS BIOGRÁFICA 191

ANEXO II. OBRAS FUNDAMENTALES DE JUDITH BUTLER 195

Bibliografía citada 197

Se terminó de imprimir el día 10 de septiembre de 2003,
en ARTES GRÁFICAS CANDIL
sito en la calle Nicaragua 4462, Buenos Aires,
República Argentina
e-mail: agcandil@ciudad.com.ar

tirada 1000 ejemplares

CATáLOGOS

María Luisa Femenías

Judith Butler: Introducción a su lectura

La apuesta de Butler es fuerte, y por ese mismo motivo rica y desafiante. Rescatamos como sumamente interesantes sus críticas a Freud y a Lacan respecto de la constitución del sujeto y de la subjetividad y también sus lecturas críticas de la historia de la filosofía y el feminismo. No se leen sus escritos sin que dejen huella y desafíen todas las significaciones aprendidas. En ese sentido, abre el juego del debate en aquellos aspectos *obvios* que la filosofía y el psicoanálisis suelen dar por supuestos. Precisamente rescatamos como lo más fructífero y enriquecedor de su obra esta actitud de cuestionar lo obvio. Con todo, hasta el momento, su aportación más importante es deconstructiva más que sistemática. Esta última afirmación puede ser interpretada como una alabanza si se toma en cuenta que Butler se aparta de la sistematicidad y de la coherencia, *ficciones* propias de la modernidad.

CATáLOGOS