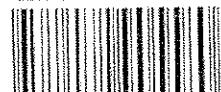




ISBN 978-84-7290-558-0



9 788472 905580

www.ed-bellaterra.com

 Judith Butler: Pensamiento en acción +  Vicki Kirby

Vicki Kirby

Judith Butler: Pensamiento en acción



edicions bellaterra



VICKI KIRBY

JUDITH BUTLER:
PENSAMIENTO EN ACCIÓN

Para Vigo

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Título original: *Judith Butler: Live Theory*

Traducido por: Diego Luis Sanromán Peña

© Vicki Kirby, 2006

Publicado por Continuum International Pub. Group, Londres.

© Edicions Bellaterra, S.L., 2011

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-558-0
Depósito Legal: B. 37.722-2011

Impreso por Romanyà Vallis. Capellades (Barcelona)

Índice

Prefacio, 11

Agradecimientos, 13

1. Fundamentos precarios – *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, 15
El enigma de la identidad, 19 • Diferencia y negación, 25 • Deseo, 28
2. Género, sexualidad, actuación – *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 35
Sujetos de sexo/género/deseo, 37 • Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual, 45 • Actos corporales subversivos, 53
3. Género, sexualidad, actuación – *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»*, 67
4. Lenguaje, poder, performatividad – *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»*, 85
El «afuera del lenguaje», 88 • El compromiso de Butler con el signo, 95 • Las implicaciones políticas de fundar un modelo explicativo en la ausencia, 99 • Una intervención derridiana en la identificación del lenguaje con la cultura, 103
5. Lenguaje, poder, performatividad – *Lenguaje, poder e identidad*, 109

6. Identidad y política – *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción. Deshacer el género*, 133
El replanteamiento de las normas, 149
 7. Butler vista por los otros – Los otros vistos por Butler, 155
 8. Butler en vivo, 171
- Bibliografía, 187
- Índice alfabético, 205

Prefacio

Es ya un tópico reconocer a Judith Butler como una de las escritoras más prolíficas e influyentes en el mundo académico actual. Su obra cubre un campo que abarca la filosofía y la teoría contemporánea, así como el comentario político y la cultura popular; además es bien conocida su complejidad analítica. Con la esperanza de aprehender algo del espíritu de sus logros dentro de los límites y parámetros de esta colección, he tenido que tomar algunas decisiones editoriales difíciles que atañen tanto al contenido como a la aproximación. Era consciente de que ciertos lectores que no estuviesen en absoluto familiarizados con este estilo de trabajo intelectual vendrían en busca de orientación y explicaciones. Sin embargo, yo no estaba preparada para sacrificar lo intricado de las ideas de Butler en aras de una exégesis más amplia, aunque inevitablemente más superficial.

Lo que sigue, pues, es el tratamiento detallado de una selección de los temas más importantes que aparecen en la obra de Butler, un escrupuloso despliegue que pretende ser tan accesible como críticamente provocador. Se trata, por supuesto, de una lectura interesada, una lectura que revelará tanto sobre mis propios compromisos, prejuicios e interpretaciones como sobre los de la misma Butler. Con todo y en la medida de mis capacidades, he intentado mantenerme fiel a la letra y el espíritu de sus argumentos, incluso —o especialmente— cuando presento mis propias críticas.

En la entrevista, los lectores podrán captar parte del aliento de la obra de Butler, parte del importante material que no ha podido incluirse aquí, así como de la orientación de sus futuros proyectos. Aunque, por supuesto, son las propias palabras de Butler las que aparecen re-

presentadas en este volumen y no puedo sino animar a los lectores a explorar el reto que esos textos suponen. Si la obra de Butler es valiosa como referente dentro del campo académico, no lo es tanto como una *doxa* que deba ser reconocida y simplemente seguida, sino como una ilustración ejemplar de cómo ha de leerse crítica aunque generosamente. Puesto que comparto el interés de Butler por pensar la política de la interpretación y la crítica, espero modestamente haber leído a Butler de un modo que queda claro por qué una práctica de lectura crítica tiene consecuencias sociales y políticas.

VICKI KIRBY

Agradecimientos

La investigación para este proyecto se benefició de una beca del University Research Support Program Grant de la Universidad de Nueva Gales del Sur.

Una primera versión del capítulo 4 apareció bajo el título de «Poststructuralist Feminisms: Part 2» en *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal* (Routledge, Nueva York y London, 1997).

Dita Svelte, Demelza Marlin y Colleen Pearl me han prestado su ayuda en varias etapas del proyecto, y Anna Bennett, Heather Worth y Carol Sullivan han hecho útiles observaciones. Quisiera también dar las gracias a Liz Wilson, Karen Barad y Tom Lamarre por su perspicacia y aliento.

1.

Fundamentos precarios

Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France

El primer libro de Judith Butler *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* iniciaba en 1987 a los lectores en muchos de los temas que de forma perdurable han seguido manteniendo el interés de la autora, y, aunque Butler lo describa como un «trabajo de juventud», su importancia para posteriores logros es clara.¹ Como señala la propia Butler, «en cierto sentido, toda mi obra se mantiene en la órbita de una determinada serie de cuestiones hegelianas» (1999a, p. XIV). En los siguientes capítulos, veremos cómo Butler vuelve a considerar esta serie de cuestiones de forma explícita en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997a), *El grito de Antígona* (2000a) y en sus debates con y acerca de teóricos políticos como Slavoj Žižek y Ernesto Laclau. Y, lo que acaso sea más importante, también veremos que la marca reconocible de la prolífica producción de Butler y de su contribución a un amplio campo de cuestiones académicas y militantes, al margen de cuál sea el objeto de estudio, deriva de una curiosidad implícita por las consecuencias políticas del legado hegeliano.

Sin embargo, ese legado no es la herencia habitual de un precursor con autoridad. De hecho, Butler problematiza su verdadera identidad cuando imbuye el acto de leer de una eficacia interpretativa que puede continuar cambiando esa misma identidad. Es como si el texto fuese una forma animada y dinámica de vida o, como explica Butler,

1. El libro es una versión revisada de su tesis doctoral, *Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojève, Hyppolite and Sartre*, Universidad de Yale, 1984.

«el mismo Hegel se ve transformado por las interpretaciones históricas particulares que soporta; de hecho, los comentarios son prolongaciones del texto, *son* el texto en su vida actual» (1987a, p. 63). Esta incorporación talmúdica de la interpretación al cuerpo de la obra de Hegel complica nuestra capacidad para discriminar entre las contribuciones específicas de autores individuales, entre el sentido de lo que se dijo entonces frente a lo dicho ahora, y entre lo que es auxiliar o derivado y lo que es central o primario. La dificultad de determinar adónde y a quién pertenece propiamente algo refleja las ambigüedades internas del propio lenguaje y la imposibilidad de fijar un texto de manera definitiva. Aunque la naturaleza equívoca del sentido y de la identidad no es, por supuesto, específica del texto hegeliano, Butler descubre algo ejemplar en esa condición de trabajo inconcluso que la argumentación de Hegel escenifica. Dicho esto, necesitamos comprender por qué Butler considera las tesis de Hegel globalmente desorientadoras y por qué la inestabilidad de su estructura paradójica sirve para poner de manifiesto sus propias preocupaciones.

En *Subjects of Desire*, Butler divide su argumentación en cuatro partes: (1) una extensa crítica del deseo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la que presta especial atención a dos de sus más debatidas secciones («La verdad de la certeza de sí mismo» y «Señor y siervo»); (2) una valoración de las diferentes interpretaciones del deseo hegeliano que Alexandre Kojève y Jean Hyppolite presentaron ante dos generaciones de jóvenes estudiosos franceses;² (3) una discusión sobre el anhelo sartreano de un sujeto humano auto-idéntico (prehegeliano) y su lectura del deseo como una fuerza inevitablemente fútil e ilusoria, y finalmente (4) una evaluación crítica de las revisiones de varios teóricos posthegelianos, más concretamente, de Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Michel Foucault,

2. En Kojève e Hyppolite, Butler encuentra propuestas suficientemente diferentes para explorar la energía provocativa del hegelianismo francés. Ambos tradujeron, dieron conferencias sobre la obra de Hegel y publicaron amplios comentarios sobre su *Fenomenología del espíritu*, y quienes asistieron a sus clases se encontraban entre las luminarias de su época. Estudiosos como Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jean Desanti y Jacques Lacan asistieron a las conferencias de Kojève entre 1933 y 1939. Y Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida y Gilles Deleuze formaban parte del alumnado de Hyppolite cuando éste empezó a dar clases más o menos una década más tarde.

cuyo objetivo es lograr una subversión más rigurosa de la metafísica de la identidad.

Dada la complejidad conceptual de los argumentos de Hegel y lo detallado del análisis de Butler, el modesto objetivo de este comentario es transmitir algo parecido a una «impresión» de este estilo de pensamiento. ¿Por qué, por ejemplo, «asumir a Hegel» se ha convertido en una necesidad tan imperiosa y al mismo tiempo frustrante para tantos filósofos y críticos sociales? Para acercarnos al misterio, Butler cita con aprobación un comentario con el que Merleau-Ponty enfatiza la importancia decisiva de Hegel: «Se podría decir sin paradoja que dar una interpretación de Hegel es tomar una posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo» (1990a, p. 249). Y es un comentario que aún resuena en Butler a pesar de la —en apariencia— curiosa insistencia de Hegel en que la historia había llegado a su final en 1807.

Pero no todo el mundo se siente cómodo con las metáforas espaciales y temporales de cierre, finitud y limitación que Hegel parece ofrecer, y muchos pensadores se ven impulsados a buscar una vía de escape de su lógica imperativa. Por ejemplo, en su discurso inaugural en el Collège de France, Michel Foucault reconoce la autoridad y relevancia de Hegel, pero decididamente sin rendir tanta pleitesía al maestro. Foucault se siente afectado por los presupuestos totalizantes de Hegel y los juzga un obstáculo insuperable, más que un recurso fértil para plantear ciertas posibilidades políticas: «[...] toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel» (citado en Descombes, 1982, p. 12). Unos años antes de la observación de Foucault, Jacques Derrida comenta con cierta sorna que aquellos que quisieran «deshacerse de la coacción de Hegel» pueden encontrarse a sí mismos «sin saberlo y sin verlo, *dentro* de la evidencia hegeliana, por lo que muchas veces cree uno que se ha desprendido de ella» (1985, p. 251). Derrida hace la saludable advertencia de que el ímpetu emancipador de lecturas como la de Foucault podría representar una recuperación ingenua del deseo de trascendencia. Y, sin embargo, quizá él también podría ser acusado de querer lo mismo cuando intenta gastarle «una última broma a Hegel» (Butler, 1987a, p. 179) que tal vez, solo tal vez, podría liquidar al maestro.

Incluso estos breves comentarios bastan para comprender que

acaso no haya ruta alternativa para esquivar las implicaciones de la obra de Hegel, pues, como afirma Butler de aquellos que lo evitan o lo corrigen, «las referencias a una “ruptura” con Hegel son prácticamente imposibles, aunque solo sea porque Hegel ha convertido la misma noción de “romper con” en el principio central de su dialéctica» (1987a, pp. 183-184). Y sin embargo es el «autoproclamado anacronismo del propio texto de Hegel» (Butler, 1990a, p. 249), esa sensación de que, de alguna manera, nos encontramos desplazados al tiempo que nos mantenemos inmovilizados *en el interior de algo*, lo que fascina a Butler y la mueve a explorar la extraña arquitectura interna de esa aparente clausura. En consecuencia, para Butler, el objetivo no es tanto liquidar a Hegel como plantearse los retos y las consecuencias políticas de hallar otros mundos, otras exigencias temporales y otras posibilidades existenciales dentro de lo que se antojan determinaciones restrictivas y opresivas.

En suma, pues, es difícil enfrentarse a la dialéctica hegeliana porque ésta se crece en el enfrentamiento. Al rechazar el hegelianismo, por ejemplo, subrayamos su resistencia, pues la dialéctica puede acomodarse a todo enfrentamiento y a toda crítica. El objetivo de Butler en *Subjects of Desire* es una continua indagación en este particular:

A lo largo de mi investigación me ocuparé de la disolución del hegelianismo, así como de las peculiares formas que adopta su insistente resurgimiento, sus reformulaciones y su reaparición involuntaria, incluso cuando se ve sometido a las críticas más vehementes. De hecho, veremos hasta qué punto las críticas mantienen vivo el deseo (1987a, p. 15).

Las siguientes observaciones ofrecen al lector una primera idea de lo que está en juego en el compromiso de Butler con el hegelianismo, y al mismo tiempo le introducirán en una forma de pensamiento filosófico que rebasa su definición institucional o disciplinaria como filosofía en sentido estricto. Aunque todas las implicaciones de este último aspecto exigirían cierta familiaridad con el conjunto de la obra de Butler, podemos al menos empezar a darnos cuenta de por qué la lógica de Hegel puede aparecer incluso en los prosaicos ritmos y significados de la cotidianidad. Exploraremos la ubicuidad y las paradójicas implicaciones de esta lógica, y nos plantearemos por qué Butler la

adopta, cuando otros o bien luchan por emanciparse de ella, o bien proclaman que ya lo han logrado. Fijaremos, pues, principalmente nuestra atención en el modo en que Butler pone a Hegel a trabajar para concebir futuros diferentes.

El enigma de la identidad

En *Subjects of Desire*, Butler se centra específicamente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Estructurado como un *Bildungsroman*, una novela sobre el proceso de educación (ex-ducare = sacar de dentro), el revelador viaje de la *Fenomenología* arroja luz sobre las fuerzas que posibilitan la transformación y el autodescubrimiento. Otras historias similares sobre el propio reconocimiento y el desenvolvimiento moral, historias tales como *El progreso del peregrino* de John Bunyan, *Grandes esperanzas* de Charles Dickens o *El Quijote* de Cervantes, pertenecen a un género que se apoya en un cuidadoso desarrollo narrativo. La narración de Hegel es, sin embargo, una narración inusual, pues se basa en las convenciones del relato y, al mismo tiempo, desbarata la estructura lineal que permite que el relato progrese. Es como si nos moviéramos hacia delante mientras nos mantenemos en un lugar que nos resulta asombrosamente familiar, como si aprendiésemos más y más sobre algo que se diría ya sabíamos.

Efectivamente, Hegel desorienta al lector prestando especial atención al modo en que el lenguaje determina nuestra percepción del espacio y el tiempo. Entiéndase: cuando leemos, implícitamente confiamos en ciertas formas gramaticales que nos permiten distinguir una cosa de otra. Utilizamos, por ejemplo, lo que en lingüística se llaman «defécticos», palabras como «ahora», «hoy» o «aquí». Estos pequeños marcadores están relativamente vacíos, pero el lector tiene la capacidad para rellenar esos «agujeros» en el texto con un sentido bastante específico de significación temporal y espacial.³ También diferenciamos el sujeto del predicado para generar una secuencia temporal u

3. Una excelente introducción al funcionamiento interno del lenguaje puede encontrarse en Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1974-1979, 2 vols.

orden de acontecimientos que nos permita asignar un lugar y separar espacialmente las cosas. En gran medida, esto nos posibilita también distinguir la acción de la pasividad e inferir una orientación explicativa o cierto sentido de causalidad de la disposición interna de la frase.

Con todo, el estilo literario de Hegel tiende a desorientar y confundir al lector, y nos obliga a detenernos y considerar cómo funciona de hecho una narrativa. Como consecuencia, la estructura sintáctica comienza a pesar como una losa, bloqueando el natural discurrir del sentido y haciéndonos conscientes de la inherente ambigüedad y de la influencia mediadora del lenguaje. En la explicación de Hegel, las identidades de sujetos y objetos se entremezclan y se vuelven borrosas, e inevitablemente perdemos la orientación y hemos de leer los enunciados una y otra vez para recuperar nuestro lugar. Incluso nos sentimos confusos con respecto a la identidad del sujeto cuyo viaje hacia la autoconciencia relata Hegel: cada vez estamos menos seguros de que el sujeto encontrado en ese recorrido, un sujeto que parece ser un individuo bastante diferente del protagonista principal, sea de hecho uno y el mismo. ¿Se trata de una historia acerca de la *inter*-subjetividad o del reconocimiento *intra*-subjetivo? O, de forma más provocadora: ¿son éstos dos procesos diferenciados? Por ejemplo, en el primer encuentro de la autoconciencia, un encuentro que se diría implica a dos sujetos, su reconocimiento mutuo es descrito por Hegel como «unidad espiritual en su duplicación» (1807/1977, p. 111). Hegel aclara:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro (1807/1977, p. 111).

Hegel mantiene la ambigüedad, pues cada vez que un sujeto parece distinguirse del otro y asumir una identidad diferenciada, la narración cambia de perspectiva y la diferencia se viene abajo: ¿hay dos sujetos aquí o solo uno, atrapado en el movimiento de su propio reflejo?

Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuan-

to la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.

El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto es un hacer tanto hacia sí como hacia lo otro, sino también en cuanto ese hacer, como indivisible, es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro (1807/1977, p. 112).

Leer la *Fenomenología* es un poco como penetrar en un laberinto de espejos, en el que una mirada de reflejos convierte la identidad en algo escurridizo y disperso. Se nos ofrece una imagen cuyo reconocimiento implica un ambiguo y fluido campo de reflejos, sin un punto de referencia estable que permita detener o afianzar el proceso. Sin un suelo fijo, la identidad del lector también queda «sujetada» a esa desorientación y empieza a percibir que hasta leer es una forma de reconocimiento que continuamente debe deshacerse a sí misma a través del movimiento. Esta densa interacción de asociaciones constituye el material mismo de la identidad, en el que unidades o acontecimientos aparentemente diferenciados tienen de hecho una mutua complicidad referencial; es más, de alguna manera cada uno *es* el otro. Para Hegel y Butler, las operaciones del lenguaje ejemplifican este proceso.

En un capítulo posterior dedicaremos especial atención a la cuestión del lenguaje y a su relevancia para la obra de Butler, en particular, y para la crítica cultural contemporánea y postestructuralista, en general. Llegados a este punto, sin embargo, es importante mencionar dos consideraciones relacionadas que harán progresar nuestra comprensión de la propuesta hegeliana. En primer lugar, la marca del hegelianismo se hace más intensamente manifiesta cuando la dialéctica, el motor del cambio, es contemplada como una dinámica cuyas energías operativas son *internas* al «sistema». En otras palabras, las fuerzas del cambio, la diferenciación, el movimiento y el enfrentamiento no constituyen arremetidas desde el exterior contra el sistema para quebrar su integridad, sino más bien expresiones de una incoherencia esencial o de un reflejo disyuntivo *dentro* del sistema mismo. El segundo aspecto relacionado es que Hegel usa el lenguaje para ejemplificar tal paradoja, pues sus complicidades operativas vinculan la autorreferencialidad del sistema, su aparente invariancia, con invenciones sin fin y

neologismos que lo modifican desde el interior. Puesto que no es un vehículo transparente de significados preestablecidos derivados de una realidad extralingüística, el lenguaje plantea una cuestión acerca del principio unificador y generativo de la sistematicidad misma en todas sus manifestaciones. Una vez reconocemos que las diferencias que parecen externas al sistema, que se diría son ajenas y «otras», representan en realidad sus propias reconfiguraciones internas, comenzamos a darnos cuenta de por qué el sujeto de la narrativa hegeliana y los procesos que posibilitan su identidad implican la formación del sujeto y de la semiología.

Dicho esto, Butler interpreta el «tortuoso texto» de Hegel como la *consumación* de un proceso que *es* el sujeto, un sujeto que significa indefinidamente y cuya ambigüedad nunca acaba de resolverse.⁴ Ni siquiera la cópula, ese predicado lógico y gramatical de existencia, que se expresa de la forma más simple mediante el verbo «ser», puede asegurar ya la integridad ontológica. Opera más bien como un nódulo de movimiento reflexivo, de tal modo que el ser de una cosa aparentemente individual *es* la relación del sistema consigo mismo «individuándose». Butler justifica la necesidad de la sinuosa narrativa de Hegel, y la importancia constitutiva para su argumentación, en el siguiente comentario:

Puesto que la retórica de Hegel desafía nuestras expectativas respecto de una presentación filosófica lineal y definitiva, en un principio nos deja bloqueados, pero una vez hemos reflexionado sobre los presupuestos de los que quiere liberarnos, esa retórica nos introduce en una conciencia de significados irreductiblemente múltiples, que continuamente se determinan entre sí ... Al leer en busca de múltiples significados,

4. En consonancia con este punto, es importante señalar que la interpretación que Butler hace de Hegel es una lectura interesada, una lectura que busca promover ciertas implicaciones y posibilidades sugerentes dentro del texto, mientras que inevitablemente ignora otras. En una reseña del libro de Michael S. Roth *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Butler indica en tono aprobatorio que Roth ignora la cuestión de «si los franceses “entendieron bien o no a Hegel”», y coincide con él en que «tal cuestión carece fundamentalmente de importancia en la reflexión sobre el significado del hegelianismo francés ... el impulso verificacionista no tiene cabida aquí» (1990a, p. 249). Aunque el «impulso verificacionista» no pueda ser desechado displicentemente, las razones de Butler para rechazarlo resultan igualmente pertinentes en un comentario como éste.

plurivocidad, ambigüedad y metáforas en sentido general, experimentamos de forma concreta el movimiento inherente al pensamiento dialéctico, la esencial alteración de la realidad ... el sujeto humano nunca está simple e inmediatamente ahí. Tan pronto como tenemos una señal gramatical de su ubicación, se desplaza y se convierte en algo diferente de lo que era cuando nos enteramos de su existencia por primera vez (1987a, pp. 19-20).

El dilema al tratar de presentar la obra de Hegel se encuentra en que «comenzar desde el comienzo» ya implica la totalidad del aparato conceptual de su metafísica, pues un origen ya ha de anticipar el futuro que aún está por llegar. En consecuencia, y como ocurre con cualquier identidad, se diría que incluso la identidad del origen es extrañamente escurridiza. Puede demostrarse que lo que en principio aparece como una cosa discreta, ya sea un momento en el tiempo, un acontecimiento, un sujeto individual o una acción específica, implica lo que hoy asociaríamos con un hipertexto infinito de asociaciones anidadas. Tal vez una forma útil de pensar esta concepción de la identidad que suscita Hegel, ubicua, fluida y, al mismo tiempo, bastante centrada y específica, sea no pensarlo tanto en términos de *hipervínculos*. En otras palabras, no se trata de juntas que separan o conectan una cosa identificable con otra mediante relaciones externas, que pueden estar activadas o no. Para Hegel, tales diferencias son más bien internas a cualquier entidad, son la volatilidad autogeneradora que posibilita a esa entidad que siga convirtiéndose en «esta cosa» o «este sujeto»; en suma, en esta existencia determinada.

Para aclarar esto, en el marco de una interpretación convencional de la relacionalidad, el carácter separado de las cosas no se pone en tela de juicio cuando se reconocen la dependencia y la conexión históricas. Somos capaces de reconocer, por ejemplo, que un bebé es completamente dependiente de su madre para existir al tiempo que seguimos creyendo que se trata de dos individuos distintos. Asumimos que su diferencia establece la posibilidad misma de su relación y que, aunque pueden verse afectados y transformados por ella, se mantendrán como separados de forma identificable y únicamente como ellos mismos. Sin embargo, la *Fenomenología* de Hegel supera esta interpretación convencional de la deuda con la alteridad.

Para Hegel, cualquier «entidad» incorpora al otro con el que aún

ha de encontrarse, de forma que su diferencia con respecto a otro sujeto individual evoluciona a través de una diferencia, o transformación, dentro de sí misma. Podemos ampliar el ejemplo de la madre y el bebé para ilustrar lo que Hegel estaría sugiriendo aquí si tomamos la «firma» genética de la madre como un marcador de su identidad individual. Esa firma es interpretada como una prueba de que ella es un sujeto particular *entre* otros. Y, sin embargo, aunque el niño también es único, en un sentido muy real representa una repetición, bien es cierto que reconfigurada, del texto de la madre: en otras palabras la madre retorna en/como el niño. Esto, sin embargo, implicaría una re-memoración infinita de la identidad, pues la madre del niño también es su propia madre, es decir, la abuela del recién nacido y, en consecuencia, el recién nacido es la abuela que continúa siendo ella misma.

Deberíamos contrarrestar la autonomía de la identidad reconstituida de la línea materna afirmando que un texto radicalmente extraño, en concreto el del padre, debe introducirse desde fuera para hacer posible tal repetición innovadora. Y, sin embargo, esto llevaría implícito que la identidad del padre, de algún modo, es pura y está al margen de la recuperación materna, como si el padre no tuviese una madre propia. Pero incluso si dejamos de lado esta crítica, podemos acercarnos al problema desde un enfoque diferente si *empezamos* con la identidad del propio genoma humano.⁵ Tomando el *sistema* genético como objeto de estudio, podemos ver que, aunque la firma genética personal de cada individuo es completamente diferente del resto, estas diferencias no desbaratan la identidad del genoma: lo ejemplifican. En otras palabras, la diferencia no es «lo otro» de la identidad, sino más bien una expresión de su propio proceso de llegar a ser (otro). Si pensamos acerca de la identidad en estos términos, podemos ver que no existen cepas puras (individuos autónomos) en este ejemplo, pues la identidad del genoma *es* el diferencial de su in-finita re-combinación. En cierto sentido, pues, del mismo modo que el genoma siempre «co-

5. El laberinto de implicaciones continúa, sin embargo, pues la identidad del ser genérico de la especie humana, cuando sea interpretado a través de la cuestión del ser genérico en términos más generales, de nuevo se disolverá y se convertirá en una «cosa» mucho más problemática, que incorpora las estructuras informativas de otras formas de vida.

nocerá» y «será» sus distintas manifestaciones, el sujeto viajero de Hegel encarna la Vida de Cualquiera; una epigénesis que constantemente está evolucionando dentro de sí misma.

Diferencia y negación

El término de Hegel que designa la tensión estructural de la dialéctica es *Aufhebung*, una palabra alemana que evoca tres operaciones, aparentemente distintas, pero simultáneas. En castellano, a menudo se emplea la palabra «superación» para captar el movimiento de la *Aufhebung*, un movimiento que, según explica Butler, «cancela, preserva y trasciende las diferencias aparentes que interrelaciona» (1987a, p. 41). Es un proceso que implica una progresión orientada e intencional hacia una unidad superior, una síntesis que efectúa una transmutación de contrarios en una forma de autoconciencia nueva y, es de suponer, más comprensiva. Sin embargo, y si ya sabemos que hemos de estar prevenidos contra una lectura de Hegel en términos estrictamente lineales, esto es, como la maduración evolutiva del sujeto con destino a un *télos* de completo autoconocimiento y autocomprensión, razonablemente deberíamos asumir también que el progresismo implícito en la estructura dialéctica es, de manera similar, engañoso.

Lo que hace al movimiento dialéctico de la «vía negativa» difícil de seguir es que, subrepticamente, abandona las convenciones del sentido lógico. Butler nos amina a no dar por supuesto el carácter simplemente irracional de Hegel en este aspecto, pues, como ella misma indica, «la cuestión no es qué sentido lógico puede derivarse de la negación en Hegel, sino cómo el uso mismo de la negación en Hegel pone en cuestión nuestra comprensión de las relaciones lógicas» (1999a, p. X). Para desarrollar las piezas de este proceso, la dialéctica parece retener la estructura dual de oposición afirmando la verdad de lo negativo y su fuerza destructiva, y, sin embargo, al mismo tiempo, anula la adquisición lógica de lo negativo, en cuanto verdad *perdurable*, afirmando su opuesto. La escurridiza descripción de este proceso supone una suerte de ambigüedad de perspectiva, pues cada «sí» debe implicar también una aserción negativa, un rechazo implícito. Así pues, en lugar de dos fuerzas separadas, cada una enfrentada a la otra,

la dialéctica quizá se pueda entender mejor en términos de energías torsionales dentro de un sistema, que son las que hacen que éste «funcione» o se mueva.

Sigue habiendo aquí un montón de preguntas, pero lo que debería ir quedando claro es que, si cada «entidad» o «momento» está constitutivamente al nivel de lo que se le opone o de lo que se separa, y aquí estamos pensando en la negatividad como tal, entonces la superación o trascendencia de lo negativo, la «negación de la negación», en realidad posibilita, y de hecho es, la reaparición mutada de lo negativo. Ya hemos señalado algo de esta lógica irónica al sugerir que la identidad del sujeto deviene/es todo aquello con lo que se encuentra: en otras palabras, un individuo al que percibo como otro que yo es más que una persona separada, un yo independiente, poseído por una identidad que «no es mía». Aunque las apariencias puedan sugerir lo contrario, Hegel defiende que un encuentro con un Otro es siempre un encuentro con uno mismo. De ahí que la identidad sea precaria y paradójica para Hegel, pues su ser esencial es una posesión ajena («Yo es otro»). Esto significa que la identidad de lo negativo que posibilita y, de hecho, *es* este proceso es la fuerza interrogativa de la constante interrupción de la propia identidad: el interno desasosiego de una reinención incesante. Tal vez la curiosa lógica que encierra la expresión «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!» capte algo de esta paradoja.

La negatividad habitualmente implica el sentido de un «no», y puede conllevar los significados de prohibición, ausencia, carencia o fallo, irreversibilidad, limitación y muerte. Desgraciadamente, es esta matriz de asociaciones con lo restrictivo y la conformidad la que sus detractores reconocen a menudo en la obra de Hegel, dando por supuesto que lo negativo es, de forma bastante directa, una fuerza antagónica, y que el sistema que posibilita es una totalidad fija y finita de regulación normativa e interdicciones con resultados inevitables. La lectura de Butler del «trabajo de lo negativo» se detiene, sin embargo, en las implicaciones políticas de su potencial transformador:

Aunque a menudo Hegel es calificado como el filósofo de la totalidad, de la completud sistemática y de la autonomía autosuficiente, no está claro que la totalidad metafísica que él defiende sea un sistema finito. De hecho, la pertinaz paradoja de la metafísica de Hegel parece consistir en el carácter abierto de este sistema aparentemente omniabarcante.

Que una metafísica sea simultáneamente completa e infinita significa que la infinitud debe estar incluida en el sistema mismo, pero la «inclusión» como relación espacial es una forma pobre de describir la relación (Butler 1987a, p. 13).

Butler encuentra en la negación la posibilidad de la regeneración y de la libertad humana, y se esfuerza por recuperar estos signos más esperanzadores incluso de las lecciones aniquiladoras que podrían reducir a la nada la vida humana. Como vemos aquí, lo negativo en Hegel es tan elástico y tornadizo que incluso puede vencer a la muerte entregándose a ella... completamente: «[...] la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento» (1807/1977, p. 19).

En suma, pues, y por señalar algo cuya relevancia política se hará evidente más adelante en nuestro análisis, la lógica dialéctica es apremiante y está llena de recursos, es una mascarada de fértiles apariencias. Lo negativo tiene algo de finta, de falsificación, de astucia; algo de hecho que compromete cualquier simple discriminación entre la verdad y la mentira, el original y la copia, sí y no, aquí y allí, ahora y entonces. Como hemos visto en el anterior análisis, incluso la diferencia entre el Uno y el Otro parece venirse abajo en la interpretación hegeliana del encuentro con uno mismo, donde intra-subjetividad e inter-subjetividad forman una unidad. Imaginar un mundo en el que las discriminaciones que nos permiten identificar y razonar están tan enredadas que los significados y las justificaciones para un determinado modo de vida se vuelven precarios resultaría una perspectiva desdichada para muchos. Pero ¿qué ocurre con aquellos cuyas vidas ya son precarias y existencialmente frágiles?

Su conciencia social empuja a Butler a interpretar la filosofía en tales términos, pues está claro que mucha gente, ya sea por sus circunstancias económicas y geográficas o por las vigentes discriminaciones basadas en diferencias sexuales y raciales, se ve forzada a sobrevivir e incluso a refrendar «las cosas como son». Con todo, los ritmos y lógicas de nuestro mundo también son borrosas e inconsistentes: nunca se repiten sencillamente a sí mismos. ¿En qué consiste, por cierto, la inversa naturaleza del cambio (lo negativo) cuyas manifestaciones pue-

den aparecer incluso como resistencia al cambio, o incluso estar vivas en las instituciones más conservadoras y en las estructuras fundamentales de una sociedad? ¿Cómo podría la falibilidad de la dialéctica ofrecernos una vía para repensar nuestro enfoque sobre el análisis político y la acción? Esta es la tarea que Butler se asigna.

Deseo

Como el título de la indagación de Butler en la *Fenomenología* deja claro, el motor organizativo del libro, su verdadero tema, es el Deseo. Es «la acción de la superación misma» (Butler: 1987a, p. 43), la fuerza interrogativa de la vida la que permite la trans-formación del ser en conocer. Sin embargo, Hegel no lo designa como tal hasta «La verdad de la certeza de sí mismo», la cuarta sección de la *Fenomenología*, y Butler plantea una cuestión muy importante acerca de su repentina aparición en esta coyuntura de la historia. Se pregunta cómo la fuerza que guía el conjunto de la *Fenomenología* puede «presentarse» solo en este momento. ¿No tendría el Deseo que haber precedido su propia aparición y estar ahí desde el comienzo? Butler explica así el misterio: «El Deseo *aparece*, pero el momento de su aparición no es necesariamente el momento inicial de su eficacia. En cierto sentido, nada llega a la existencia *ex nihilo* para Hegel; todo adquiere una forma explícita a partir de un estado potencial o implícito; de hecho, todo ha estado en cierto sentido ahí desde siempre» (1987a, p. 24).

Aunque la aclaración de Butler es importante, no pretende desplazar la relevancia de la decisión de Hegel de retrasar la entrada del Deseo en la *Fenomenología*. De hecho, el retraso es especialmente interesante si tenemos en consideración que normalmente tenderíamos a asociar el deseo con los impulsos primigenios, con las pasiones y con las incontrollables tendencias animales del cuerpo que preceden a la cognición y la circunspección; en otras palabras, haríamos una sencilla separación entre cuerpo y mente, y daríamos por supuesto que el primero precede a la segunda. Sin embargo, puesto que la lógica que asocia «lo primigenio» con «la mujer, el nativo, el otro» ha sido analizada con detalle y refutada por la crítica cultural, la introducción tardía del Deseo en Hegel resulta saludable. Después de todo, «natu-

ralmente» nos esperaríamos que el Deseo viniese primero. Pero lo oportuno y el contenido de tales presupuestos se va al traste cuando Hegel identifica el hambre insaciable del Deseo por el mundo con una curiosidad omnívora, que *es* el proceso de reflexión y autoconciencia: «la autoconciencia es el *Deseo* en general» (Hegel: 1807/1977, p. 105). Al explicar la curiosidad en términos corporales, la separación binaria entre cuerpo y mente, y, por asociación, entre Naturaleza y Cultura, queda desestabilizada de forma significativa. Pues si la Naturaleza no está «dada» como un punto de referencia originario, frente al cual la diferencia desarrollada de la cognición puede ser identificada y medida, ¿qué podría en tal caso servir de anclaje a esas oposiciones jerárquicas cuya lógica supone: mujer/hombre, primitivo (ignorante, negro)/civilizado (ilustrado, blanco), apasionado (subjetivo)/lógico (objetivo), y así sucesivamente?

En lugar de asumir que el cuerpo es la precondition pasiva para el advenimiento posterior de la cognición, es ésta la que emerge como esencial mediador del cuerpo. Butler subraya este punto: «Si los deseos son esencialmente filosóficos, entonces razonamos con nuestros anhelos más espontáneos» (1987a, p. 2). Sin embargo, para muchos filósofos, el deseo es algo que debe evitarse o vencerse si se quiere preservar la razón.⁶ El deseo es considerado peligroso porque la urgencia de las necesidades corporales puede confundir la verdad con lo que nos gustaría que fuese y, de este modo, hacer inviable cualquier perspectiva desinteresada.⁷

Ahora bien, si el movimiento del Deseo/Autoconciencia puede vincularse con los caprichos de la Vida, como Hegel parece sugerir, entonces los cortes temporales en la narración que caen bajo diferentes encabezamientos resultan de alguna manera engañosos. Ya pensemos en el sujeto hegeliano como Deseo, Autoconciencia, Lenguaje o Vida (las diferen-

6. Una parte significativa de la investigación feminista ha mostrado cómo la historia de la filosofía responde a la masculinización de la razón y la feminización de lo corporal, contemplado como peligroso y, a la vez, ajeno a la razón. Véanse, por ejemplo, Irigaray (1985a), Moller Okin (1979), Lloyd (1993).

7. Las críticas de Hegel al *cogito* cartesiano, una unidad dividida de mente y cuerpo, resultan congruentes con este aspecto: «en Descartes, la corporeidad y el “Yo” pensante son seres completamente independientes; esta independencia de los dos extremos queda liquidada por el spinozismo al convertirse ambos en momentos de un ser absoluto» (Hegel citado por Butler, 1987a, pp. 11-12). En el monismo de Spinoza, Hegel reconoce un valioso precursor de su propia dialéctica de la identidad.

cias se difuminan), ese sujeto no está construido a partir de una amalgama, o inclusión, de diferentes «partes». Antes bien, tales «partes» son modos particulares o «momentos» del propio ser (sí mismo) del sujeto: son manifestaciones de las torsiones internas, de la curiosidad reflexiva que tiene el sujeto, en su diferencia, con respecto a sí mismo.

Teniendo en cuenta, pues, que las convulsiones internas del sujeto en realidad no pueden descomponerse en momentos separados de complejidad emergente (pues el sujeto es siempre/ya él mismo en cada aspecto de su diferencia), podríamos preguntarnos por el fundamento de las evaluaciones comparativas entre cierta cosa y cualquier otra. Como ya hemos señalado, existe una denigración explícita de la «otredad» que sexualiza y racializa la diferencia como algo que falta. A las mujeres, por ejemplo, se las considera comúnmente más emocionales que los hombres y, en consecuencia, más cercanas a la Naturaleza. Una supuesta incapacidad para controlarse a sí mismas que se toma además como prueba de su incompetencia para el pensamiento lógico y abstracto. Pero ¿por qué la alteridad se asocia con lo corporal? ¿Y por qué su supuesto primitivismo se vincula con ciertas acciones, capacidades y formaciones subjetivas en lugar de otras?

Butler explora las repercusiones políticas de esta cuestión en términos explícitos en su análisis de «Señor y siervo», la sección más famosa de la *Fenomenología*. Como ella misma explica:

[...] el drama del reconocimiento y el trabajo debe ser contemplado como permutaciones del deseo; de hecho, en este capítulo somos testigos de la especificación gradual del deseo: la autoconciencia como deseo *en particular*. La noción de deseo pierde su carácter reificado en cuanto universal abstracto y se convierte en algo situado en términos de identidad encarnada (1987a, p. 43).

En una escenificación de la experiencia del espejo, cuando la autoconciencia, o lo que en principio parece *la* conciencia de Uno mismo, único e incomparable, se ve confrontada con otra autoconciencia, ese Uno queda desplazado en el reconocimiento de que su «propio principio esencial [está] encarnado en *otro lugar*» (Butler: 1987a, p. 48). Con anterioridad a esta experiencia, el sujeto consumía todo lo que se encontraba, vencía activamente la alteridad, o eso creía. No lograba darse cuenta de que su capacidad para reconocer e ingerir la alteridad,

y para convertir la alteridad en igual a sí mismo, significaba que la alteridad *era* él mismo. Por eso ahora se siente amenazado por esa autoconciencia Otra, cuya aparente independencia y libertad podría exigir el mismo precio asesino. Hegel describe los ambiguos desplazamientos en esta lucha:

Tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en primer lugar, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma (1807/1977, p. 111).

Hay aquí una sutil conexión entre la alteridad y la vulnerabilidad corporal y la necesidad, como si la aniquilación del cuerpo del otro pudiese asegurar la libertad absoluta. Como explica Butler, esta «erótica anti-corpórea [...] se esfuerza en vano por probar que el cuerpo es el límite máximo de la libertad, en lugar de su fundamento y mediación necesarios» (Butler: 1987a, p. 48). Con la constatación de que el deseo de aniquilar amenaza toda vida y, en consecuencia, cualquier posibilidad de reconocimiento, la dominación, o «el esfuerzo por aniquilar dentro del contexto de la vida» (1987a, p. 52), se convierte en un compromiso aceptable.

La dramatización de este trauma y sus diversas ramificaciones políticas se presenta de forma conmovedoramente clara en la recapitulación de Butler:

El terror engendra la disociación. El señor no puede negar su cuerpo mediante el suicidio, así que pasa *a encarnar su negación*. Esta interiorización de una relación intencional —eso es, su transformación en una relación reflexiva— engendra por sí misma una nueva relación intencional: el proyecto reflexivo de descorporeización acaba vinculándose a la dominación del Otro. El señor no puede deshacerse del cuerpo de una vez por todas; ésta es la lección de la lucha a vida o muerte. Y, con todo, mantiene el proyecto de convertirse en un «Yo» puro, descorporeizado, una libertad no limitada por la particularidad y la existencia determinada, una identidad abstracta y universal ... la libertad, en la perspectiva tácita del señor, no requiere de la vida corpórea para su expresión y determinación concretas. Para el señor, la vida corpórea es algo que necesita cuidados, pero procurados por Otro, pues el cuerpo no

es parte de su *propio* proyecto de identidad. La identidad del señor está esencialmente más allá del cuerpo, y consigue una confirmación ilusoria de su punto de vista al exigir al Otro que *sea* el cuerpo que él se esfuerza por *no ser* (1987a, p. 53).

Lo irónico de esta lucha entre señor y siervo, analizada a partir de entonces por los teóricos políticos, queda apresado en la compleja identidad del siervo. Como mero instrumento de las intenciones del amo, como conductor pasivo de sus necesidades, el siervo se agota a sí mismo en el trabajo físico con el fin de darles satisfacción. Sin embargo, como el siervo trabaja con la materia bruta del mundo material, modificándolo para que dé respuesta a sus propias demandas, llega a apreciar la independencia tácita que exhibe la Naturaleza al resistirse tácitamente a su labor. Aunque el siervo transforma con éxito la Naturaleza en una cosa que puede usar, su capacidad para hacerlo implica aprender *cómo* la Naturaleza llega a doblegarse a sus propósitos. En otras palabras, la propia diferencia de la Naturaleza con respecto a él mismo debe ser un condicionante activo en este proceso de transformación. Así, la negación de la Naturaleza en el caso del siervo no es un simple acto de control del consumo, pues él no es el único agente de la transformación del objeto, de la misma manera que la transformación no es un proceso que simplemente actúa sobre el objeto. De hecho, y puesto que los objetos naturales vienen a reflejar la complejidad interna de sus hacedores, la diferencia identificativa entre sujeto y objeto, o el emplazamiento original de la potencia [*agency*] creativa, resulta cada vez menos clara.

De forma similar, si volvemos a la asimetría política que se deriva de la confrontación de la autoconciencia consigo misma, descubrimos que el siervo comienza a apreciar el modo en que la libertad y la autodeterminación pueden surgir de la dependencia, mientras que la libertad, autonomía y privilegios aparentes del señor transforman su arrogancia y la ostentación de su dominio en una inevitable dependencia de aquel al que domina. El amo está tan lleno de sí mismo, tan imperturbable y herméticamente cerrado frente a la complejidad del mundo (la suya propia), que se mantiene en una inconsciente ignorancia y realmente alienado de sí mismo. Y lo que es más importante, como nos recuerda Butler, «la inversión gradual de sus papeles iniciales nos ofrece algunas lecciones sobre la estructura general y el significado del deseo» (1987a, p. 56).

Probablemente nos hayamos internado lo suficiente en las seducciones dúplices de la metafísica de Hegel como para reconocer que sus inversiones contra-intuitivas no pueden sencillamente ponerse del derecho. La fuerza interrogativa de la argumentación hegeliana, especialmente el reto lanzado a nuestra comprensión de las «condiciones iniciales», significa que la cuestión del origen es una cuestión imperecedera. Como veremos en su constante relectura de esos atributos, subjetividades y procesos que se dan por originariamente primitivos —esto es, los datos puros de la Naturaleza—, Butler volverá al origen en sus análisis para considerar sus aportaciones políticas no analizadas. Pero hay una implicación derivada de este modo de cuestionar que aún ha de ser reconocida.

La «filosofía sistemática» de la *Fenomenología* queda simbolizada mediante el tropo del *Geist*, un término misterioso y evocador cuya ambigüedad representa, en cierta medida, un dilema. Dicho sencillamente: ¿«quién» es el protagonista de la historia? El presunto punto de partida en el que se funden el sujeto con el sujeto humano, con los seres humanos ordinarios y extraordinarios captados en el proceso de volverse más reflexivos acerca de su fragilidad constitutiva, parece correcto. Sin embargo, el hecho de que los enrevesados circuitos del encuentro sistemático hegeliano conviertan cualquier punto de partida o identidad en un dispositivo heurístico y provisional es algo que debería hacernos reflexionar. La confusión queda dramatizada en los diferentes conceptos que organizan el motivo totalizador de la *Fenomenología*. Cuando el sujeto de la narración aparece en formas tales como «Certeza Sensible», «Percepción», «Fuerza», «Concepto», «Deseo», «Vida» o «Conciencia», tendemos a ver esos términos como estadios personificados de la evolución de la humanidad hacia la autoconciencia. Después de todo, cuando el sujeto viajero llega a las diferentes «estaciones» del desarrollo narrativo, consigue reconocer tales estaciones como momentos transitorios del encuentro consigo mismo. Está claro: si el Deseo es un racionalismo inmanente, ¿cómo podría el sujeto ser otra cosa que un sujeto humano?

A pesar de que Butler describe la *Fenomenología* como «el cultivo filosófico de la sensualidad dentro de una verdad omniabarcante» (1987a, p. 241), una verdad que no es ajena a lo corpóreo, la autora insiste en que no es la «experiencia ordinaria» o la «vida cotidiana» en su aparente inmediatez lo que Hegel evoca. Para Butler, «la “expe-

riencia” de la *Fenomenología* jamás está desprovista de una apropiación filosófica; aunque el referente es implícitamente la experiencia ordinaria de los seres humanos, ese referente jamás se revela como externo al lenguaje filosófico que lo interpreta» (1987a, p. 241). Butler supone que la filosofía, o el pensamiento humano, media en nuestras percepciones del mundo porque lo en-sí de la realidad solo puede ser comunicado a través de la tecnología del lenguaje. Y, sin embargo, el enigma de la mediación en la semiología de Hegel bien podría ser más ambiguo y abarcador de lo que la clarificación de sus propiedades humanas propuesta por Butler reconoce. Si, en la explicación de Hegel, la «filosofía anterior» es todavía filosofía, ¿debemos asumir necesariamente que esta Vida de Auto-indagación y este movimiento interrogativo están definidos por y contenidos en la identidad humana?

Una cuestión interesante que deberíamos considerar es si la complejidad del «sistema» que Hegel explora es el tema del ser humano en su expresión individual y colectiva o el Ser en términos más generales. Es una consideración a la que volveremos en nuestra valoración global de los objetivos de Butler y su realización en sus diversos trabajos. Baste aquí con decir que Butler hace una advertencia preliminar respecto de «la necesidad conceptual de delimitar por adelantado las condiciones históricas necesarias; de la presunción de la continuidad, el *sens* intersubjetivo y el actor humano en cuanto sujeto sintetizador» (1990a, p. 257), pues predetermina «lo político» y lo que puede ser preguntado.⁸ En los próximos capítulos, nos plantearémos si la tendencia radical a reconfigurar el sujeto presente en la obra de Butler puede llevarse más lejos con su propio reconocimiento.

8. La diferencia entre las lecturas de Kojève e Hyppolite son un ensayo de esta importante cuestión. Butler señala que, para Kojève, «el deseo solo se convierte en verdaderamente humano, en plenamente transformador, cuando se enfrenta a un objeto no-natural, concretamente a otra conciencia humana» (1987a, p. 68). Para Kojève, la diferencia entre la conciencia (ser humano) y el mundo es una diferencia ontológica que no puede ser superada. «Desde el punto de vista de Kojève, el aspecto sensual de la identidad humana es precisamente lo que reclama trascendencia». Solo a través de esta separación, el deseo puede operar como «una acción unilateral sobre el mundo en el cual la conciencia se instala a sí misma como generadora de la realidad histórica» (Butler 1987a, p. 69). Hyppolite rebate el antropocentrismo restrictivo de esta lectura y su optimista evolución hacia la ilustración. Como señala Butler, «Hyppolite no pregunta por el ser del “hombre”, sino por el ser de la “vida”; a través de este retorno a la vida, de la transmisión y disolución de la forma, Hyppolite descubre lo absoluto como dinámico y, a la vez, como perfectamente monista» (Butler, 1987a, p. 82).

2.

Género, sexualidad, actuación

El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad

Publicada por vez primera en 1990 y reeditada con un nuevo prefacio en 1999, *El género en disputa* sigue siendo la obra de Butler más conocida e influyente hasta la fecha. Se trata de un texto germinal de la emergente teoría queer, cuya mayor contribución se encuentra en su examen crítico de las categorías identitarias en el debate de la política sexual. El compromiso de Butler con la problemática de la identidad en *Subjects of Desire* anticipa el estilo de la argumentación de este segundo libro. En pocas palabras, Butler sostiene que un compromiso con la identidad que considere el contenido de categorías como el sexo, el género y la sexualidad como inequívocas y evidentes por sí mismas inevitablemente negará la compleja realidad de la vida de las personas y las historias impuras de la lucha política.

El principal objetivo de la intervención de Butler es el heterosexismo del feminismo. En este momento, y a pesar de que el movimiento femenino se había visto forzado a admitir las tensiones raciales y económicas que dividían a las mujeres y sus distintas filiaciones, la facticidad de la «mujer» se mantenía relativamente intacta como punto de referencia para los debates. Sin embargo, la heteronormatividad del feminismo constituía un compromiso más incómodo, tal vez porque género y sexualidad habían llegado a implicarse mutuamente. De hecho, la experiencia lesbiana se había incluso generalizado como una erótica femenina compartida; algo semejante al compromiso, la amistad y la familiaridad sensual que se adscribe al ser femenino.¹

1. Un ejemplo de esta posición puede encontrarse en la noción de Adrienne Rich de «continuo lesbiano» (1983).

En gran medida, la crítica de Butler de lo que puede ser descrito como un fundamentalismo heterosexista no es un simple correctivo que intente reemplazar una identidad o percepción erróneas por otra más valiosa o adecuada. Habida cuenta de que su objetivo es reconocer las complejas fuerzas que hacen *cualquier* identidad inherentemente inestable, Butler amplía su crítica de la política identitaria feminista para impugnar una presunta identidad gay y lesbiana que se define a sí misma frente a los fallos del feminismo. En suma, *El género en disputa* explora los malabarismos tácticos que acarrea el admitir la naturaleza provisional de la identidad, al tiempo que reconoce que la identidad es una necesidad política con una base empírica.

El género en disputa está estructurado en tres capítulos principales «que incluyen una genealogía crítica de las categorías de género en ámbitos discursivos muy distintos» (1990b, XI; p. 38). El capítulo 1, «Sujetos de sexo/género/deseo», presenta al lector los términos básicos del debate, explorando las continuidades y discontinuidades entre estas categorías, así como el estatuto fundacional de la «mujer» tanto para el feminismo como para la distinción sexo/género. La relación entre lenguaje y poder, un tema que estructura todo el libro, se explora a través de la obra de las escritoras feministas francesas Monique Wittig y Luce Irigaray.

El capítulo 2, «Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual», vuelve a Claude Lévi-Strauss y la interpretación estructural de la organización social, planteándose la importancia explicativa del tabú del incesto en cuanto principio predeterminado de inteligibilidad cultural. Butler cuestiona la supuesta coherencia del género, el marco heterosexual que exige y las jerarquías sociales que establece y legitima. Su crítica sigue dos vías. El despliegue de un enfoque psicoanalítico sobre la cuestión de la formación de la identidad, en particular a través de los trabajos de Jacques Lacan y Joan Rivière, proporciona a Butler una interpretación de la heteronormatividad estructural. Aunque se trata de una interpretación con la que es claramente crítica, el psicoanálisis resulta útil porque reconoce que las identificaciones normativas nunca se alcanzan de forma perfecta, del mismo modo que las prohibiciones siempre son precarias y están en entredicho. A continuación, Butler contempla el psicoanálisis y el tabú del incesto a través de las lentes de los trabajos de Michel Foucault sobre la hipótesis represiva. Puesto que, desde la perspectiva de

Foucault, la naturaleza del poder es tan absolutamente perversa que incluso el poder judicial y la represión incitan a la subversión de la ley, Butler se pregunta: «¿Es el psicoanálisis una investigación anti-fundacionista que establece el tipo de complejidad sexual que efectivamente desreglamenta los códigos sexuales jerárquicos y rígidos, o bien propugna una serie de suposiciones no asumidas respecto de las bases de la identidad que funcionan a favor de esas mismas jerarquías?» (1990b, XII; p. 40).

El capítulo 3, «Actos corporales subversivos», constituye la sección final y, junto con una breve conclusión, «De la parodia a la política», ha sido considerado como el argumento distintivo de *El género en disputa*. Aunque la incómoda reacción de Butler a la entusiasta recepción del libro consistió, curiosamente, en repensar la performatividad, habida cuenta de su amplia aceptación, esta temprana representación merece ser tenida en cuenta. En esta sección, Butler también explora la política del cuerpo de Julia Kristeva, presentando una crítica de corte foucaultiano a las asunciones normativas de su representación del cuerpo materno. Sin embargo, la crítica a Kristeva en este aspecto no le impide a Butler hallar cierta mordiente subversiva en otros aspectos de su trabajo, especialmente, en su tratamiento de la abyección. De forma similar, la utilidad de los trabajos de Foucault sobre el poder jurídico no le hace perder de vista las inconsistencias de este teórico, en particular, su «indiferencia problemática respecto de la diferencia sexual» (1990, XII; p. 40). En suma, el centro organizador de este capítulo es la producción de asimetría estructural: ¿de qué manera los cuerpos individuales, así como el más amplio cuerpo social, se integran en rejillas reguladoras marcadas por estrechas posibilidades binarias? Butler desarrollará una política de resignificación performativa para poner en cuestión tales determinaciones normativas, emparejando la teoría y la ficción de Monique Wittig con los trabajos de Julia Kristeva sobre la abyección.

Sujetos de sexo/género/deseo

Este capítulo se abre con varias citas breves que, en conjunto, representan un significativo asalto contra los fundamentos mismos de la identidad sexual y del deseo (1990b, 1; p. 45):

No se nace mujer: se llega a serlo.

SIMONE DE BEAUVOIR

Estrictamente hablando, no puede decirse que existan las «mujeres».

JULIA KRISTEVA

La mujer no tiene un sexo.

LUCE IRIGARAY

El despliegue de la sexualidad [...] estableció esta noción de sexo.

MICHEL FOUCAULT

La categoría del sexo es la categoría política que crea a la sociedad como heterosexual.

MONIQUE WITTIG

Para situar estas aseveraciones y explicar lo que está en juego en su economía transgresora, Butler empieza con un análisis de la «mujer», una categoría cuya referencia substantiva a la anatomía sexual parece haber proporcionado un soporte natural a las primeras luchas feministas por la emancipación. Era como si ser mujer fuese un hecho cuya simple evidencia pudiese unificar las diferencias étnicas, raciales y de clase e incluso trascender la experiencia multicultural. Asociadas a la identidad global de la «mujer» se daban también generalizaciones con respecto a los hombres, en particular, que todas las mujeres sufrían la opresión de un sistema universal de dominación masculina, de un patriarcado cuyos beneficios para el varón estaban claros.

Aunque no en directo desacuerdo con eso, el creciente reconocimiento de los factores culturales como una poderosa fuerza en la determinación del modo en que se interpreta la biología sin duda venía a complicar el asunto. La provocadora afirmación de Beauvoir según la cual una «mujer» es un artefacto cultural, desplazó de forma significativa la relevancia organizativa de la biología para el feminismo, del mismo modo que las investigaciones antropológicas e históricas descartaron la anatomía sexual como una explicación de la diversidad de género. Como explica Butler: «Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que la “biología es destino”, esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmaneja-

bilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo» (1990b, 6; p. 54).

Dada la aparente disyunción entre sexo y género, no debería sorprendernos «la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las “mujeres” a quienes dice representar [...]» (1990b, 4; p. 51). Lo que Butler señala aquí es que la política de la identidad desautoriza las exclusiones violentas, las demandas y compromisos normativos que cualquier unidad definidora exige. En otras palabras, que la realidad viva de las «mujeres» puede incorporar experiencias tan diferentes, que la misma existencia de una identidad compartida se vuelve endeble.

Con todo, Butler lleva su argumento más lejos y subraya las escandalosas implicaciones que se derivan de separar el sexo del género cuando se pregunta si «*hombre y masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer y femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer» (1990b, 6; p. 55). Butler justifica su pregunta volviendo al rechazo del determinismo biológico por parte de Beauvoir y observa que «en su estudio no hay nada que asegure que la “persona” que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino» (1990b, 8; p. 57). Y sin embargo, en esta última sugerencia —de hecho, en los propios términos en que se expresa—, da la sensación de que la referencia corporal, el hecho sustancial del sexo anatómico, precede y restringe las múltiples posibilidades y sentidos de un trastorno *posterior*.

La duradera confianza en la capacidad explicativa de la —suestamente dada— materialidad dimórfica del sexo anatómico, incluso en el seno de argumentos que distinguen el sexo del género, conduce a Butler a preguntar: «Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizá esta construcción denominada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal» (1990b, 7; p. 55). El interés de Butler se centra en la cultura del «sexo» y en su genealogía: ¿cómo el «sexo» llega a significar una sustancia anatómica pre-cultural, pasiva e inmutable (el cuerpo), que precede a la interpretación de género (cognición/mente)? En otras palabras, si la dicotomía «el sexo es a la naturaleza lo que el género es a

la cultura» es de hecho una distinción interna a la propia cultura, ¿qué estructura genera entonces esas diferencias opuestas y políticamente moduladas?

En la argumentación de Butler ocupa un lugar central la convicción de que la cultura es capaz de producir marcos de referencia ontológicos (formas de ser) y epistemológicos (formas de conocer) que son tan poderosos que cristalizan en la aparente invariancia e irreducibilidad de la realidad material. De hecho, para Butler, estamos sujetos al/mediante el peso de estas verdades materiales y las vivimos como parámetros determinantes de nuestra identidad. Para explicar y refutar las implicaciones políticas de estos regímenes de sentido, regímenes que pueden ser tan sutiles que su lógica sexualizada y sexualizadora pase completamente desapercibida, Butler dirige su atención hacia el análisis del lenguaje.

En *El género en disputa*, el lenguaje constituye una plantilla general de regulación binaria, un diferencial estructural y, al mismo tiempo, una configuración discursiva que ordena la información en el marco de patrones normativos y de prácticas de inteligibilidad y legitimidad. La feminista Luce Irigaray analiza con detalle tales estructuras y descubre una economía masculinista en lo más esencial de la significación. Tanto dentro de la «maquinaria» operativa de las partículas elementales del signo, significante (percepción/cuerpo) y significado (concepto/mente), como en el motor estructural de su intercambiabilidad, presencia (identidad) frente a ausencia (diferencia), Irigaray descubre una lógica binaria que refleja la formación de la identidad del privilegio masculino: la razón por encima de la emoción, la mente por encima de la materia, la cultura por encima de la naturaleza, la presencia fálica frente a la carencia femenina. Un sencillo ejemplo servirá para explicar esta economía. Si consideramos la oposición binaria de figura/fondo, reparamos en que los dos términos no poseen un valor equivalente. La evidencia de la figura resalta sobre un fondo que es su sombra negativa: dicho con sencillez, el fondo podría describirse como «algo» que no figura o cuenta porque carece de presencia. Convencionalmente, el fondo se interpreta como *nada* [nothing], como si no tuviese una relevancia palpable. Sin embargo, una mirada más próxima revela que la *auto*-definición y autonomía aparentes de la figura de hecho los engendra el fondo, que hace que la «figura figure».

Irigaray sostiene que la estructuración binaria del lenguaje produce sus valoraciones mediante una economía sexualizada que sitúa a la «mujer» como incorrecta, como el fondo primordial sobre el cual se define el sujeto masculino. En consecuencia, la mujer se alinea con la «alteridad», «el cuerpo», la «irracionalidad» y «lo animal», y todos estos conceptos parecen evocarse los unos a los otros *de forma natural*. El sentido de una inadecuación original de nuevo se evidencia en la morfología sexual de la mujer, pues se representa como una ausencia, o como una disposición latente hacia el falo/hijo, como una anatomía que requiere la referencia masculina para darle un significado y un propósito. La feminista francesa y muchos pensadores postestructuralistas describen la lógica interna del lenguaje como falocéntrica porque identifica todo signo de complejidad, civilización e intelección con lo masculino, y la simplicidad primordial y la animalidad corporal con lo femenino. Esa lógica también interpreta estas diferencias en términos políticos, como si la jerarquía que sus valores comparativos establece fuese lógica e inevitable. Irigaray reacciona insistiendo en la positividad transgresora de la alteridad y sostiene que las múltiples manifestaciones de «ese sexo que no es uno»² siempre eludirán las representaciones masculinistas que lo definen como ausencia. Para Irigaray, pues, «las mujeres conforman lo *no representable*» (Butler 1990b, 9; p. 59) porque siempre exceden su designación negativa en cuanto inversión denigrada del hombre.

Sin embargo, y a pesar de las valiosas aportaciones de Irigaray sobre la naturaleza política del lenguaje, Butler se muestra reacia ante las pretensiones totalizadoras de su teoría:

El empeño por *incluir* culturas de «Otros» como amplificaciones variadas de un falogocentrismo global es un acto apropiativo que se expone a repetir el gesto falogocéntrico de autoexaltarse, y domina bajo el signo de lo mismo las diferencias que de otra forma cuestionarían ese concepto totalizador (1990b, 13; pp. 65-66).³

2. Véase Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo.

3. La siguiente entrevista, una evaluación de la relevancia pasada y de la actual importancia de Irigaray, representa dos enfoques muy diferentes. Grosz y Cheah afirman que la obra de Irigaray resulta más oportuna en términos de política global de lo que Butler y Cornell estarían dispuestas a admitir. Por su parte, Butler y Cornell sos-

La posición de Butler da que pensar, pues si las feministas pueden repetir y aprobar acríticamente la lógica de esas «acciones colonizadoras», entonces no puede considerarse que el problema sea «masculinista de modo primordial o irreductible» (1990b, 13; p. 66). De hecho, el contagio mutuo entre estas categorías amenaza necesariamente con echar por tierra, o cuando menos con complicar, la retórica del análisis político y, a la vez, la búsqueda de culpables, pues el acusador también es el acusado.

Dado el escurridizo problema que Butler deja aquí al descubierto, el deseo de un punto de referencia estable que resuelva estas ambigüedades es inevitable y poderoso. Irigaray parece hallarlo en un lugar fuera de o anterior a las determinaciones instrumentales del lenguaje que hacen ininteligible la diferencia femenina. Pero ¿cómo vamos a entender tales llamamientos cuando la misma «matriz de inteligibilidad» está en cuestión? Butler interpreta la postura de Irigaray como una crítica de la gramática sustantiva del sexo, una gramática que «de hecho disfraza el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino, el falogocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva» (1990b, 19; p. 75). Con todo, dicha postura recae involuntariamente en el substantivismo en la medida en que reinstaura una separación ontológica entre entidades opuestas que se basan en la diferencia entre naturaleza y cultura. Cuando Irigaray insiste en que la «mujer» está fuera del lenguaje porque el lenguaje es *esencialmente* represivo, instrumental y, en consecuencia, masculinista, está estableciendo una diferenciación del interior desde el exterior que constituye una determinación binaria, lo que, en las propias palabras de Irigaray, solo puede existir *dentro del* lenguaje. Aunque se trata de una inversión de la valoración habitual de la mujer, en este caso no se ha producido un verdadero desplazamiento o un auténtico compromiso con la binaridad; dicho en términos sencillos: una supuesta complejidad —en este caso, la «mujer»— se identifica frente a/fuera de algo que no consigue abarcarla —concretamente, el lenguaje y el hombre—. Por eso Irigaray se ve obligada a afirmar paradójicamente que la perversidad transgresora de la mujer lanza

tienen que la necesidad de reconocerle una relevancia universal semejante está políticamente descaminada. Véase Butler *et al.* (1998b).

«señales» (que, es de suponer, se leen) sobre un fallo represivo del lenguaje, que es incapaz de captarla.

Puesto que, según Irigaray, solo hay un sexo «apropiado», el masculino, sus trabajos sobre la diferencia sexual tienden a subsumir el nexó entre sexo, género y sexualidad dentro de la cuestión de la diferencia hombre/mujer, o de lo que convencionalmente se entiende como morfología de la diferencia anatómica. Una consecuencia de esto es que las cuestiones relacionadas con la «alteridad» *dentro de* lo masculino o, por poner otro ejemplo, con la posibilidad de que se dé una panoplia de distintas sexualidades, resulta difícil de encajar en este enfoque. En la obra de Monique Wittig, Butler descubre, sin embargo, una perspectiva muy diferente sobre la naturaleza binaria del sexo.

La propuesta crítica de Wittig se centra en los fines reproductivos de una heterosexualidad obligatoria, que, en su opinión, orienta los diversos placeres corporales e impulsos eróticos hacia un único resultado aceptable. De acuerdo con Wittig, la personalidad siempre se designa en el lenguaje mediante una «gramática de género», a cuya división en uno o dos géneros se le atribuye un valor funcional. Dicho de otro modo, la designación sexual se convierte en una coartada con fines sexuales en un sistema de represión heteronormativa. O, como explica Butler:

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición (1990b, 22; p. 80).

Al contrario que Irigaray, que presupone que el masculinismo inherente al lenguaje borra lo femenino, Wittig contempla el lenguaje como un instrumento neutral que puede ser usado con buenos o malos propósitos por un sujeto que lleva a cabo elecciones. Desde su punto de vista, existe la posibilidad de prescindir de la «marca de género» y de que el sujeto dé rienda suelta a sus placeres polimorfos, no genitales.

De hecho, Wittig ve una prueba de esta rica expresividad existencial en la figura de «la lesbiana», un sujeto que se supone «trasciende las categorías de sexo» (Wittig, en Butler 1990b, 19; p. 76).

Aunque Butler reconoce la importancia de las ideas de Wittig sobre la función performativa de las designaciones sexuales en cuanto naturalización de lo sensible, también critica su apelación a un sujeto humanista cuyas libertades supuestamente preexistirían a tales regímenes reguladores:

Quando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre «lesbiana» y «mujer», lo hace mediante la defensa de la «persona» anterior al género, representada como libertad. Esto no sólo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí (1990b, 20; p. 77).

Butler califica el compromiso con una «realidad ontológica previa de sustancia y atributo» (1990b, 20; p. 77) como metafísica de la sustancia, y puede decirse que toda su obra representa una continua crítica a su ilusorio atractivo. Citando a Michel Haar a este respecto, Butler señala que «el sujeto, el yo, el individuo, son tan sólo falsos conceptos, pues convierten las unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística» (1990b, 21; p. 78).

Tras asaltos tan desestabilizadores contra nuestra concepción de la realidad, el lector queda abandonado a una especie de dilema al final del capítulo. Butler está claramente comprometida con la idea de que el lenguaje posee una fuerza constitutiva y reguladora que implica causalmente sexo/género y sexualidad. Y la explicación del masculinismo de Irigaray y el análisis de la heteronormatividad de Wittig arrojan luz sobre esta configuración causal y sobre los regímenes represivos dentro del lenguaje que la naturalizan y la imponen. Dicho lo cual, surge una pregunta sobre la naturaleza de la subversión: ¿cómo se pueden desafiar estos regímenes de prohibición en la práctica lingüística y cultural si no se puede escapar de ellos? Si, como sugiere Butler, no podemos regresar a un tiempo anterior a su institución ni soñar con trascender finalmente sus restricciones, entonces, ¿cómo podemos considerar posible cualquier intervención y

cómo esperamos calibrar el éxito de ésta? Si el poder habita las mismas metáforas espaciales y temporales que su derrocamiento requiere («más allá», «antes», «fuera» o «después» del poder); en otras palabras, si el poder abarca todas las estrategias y tácticas transgresoras que podríamos emplear para liberarnos de él, entonces, ¿cómo debemos proceder?

Esta última descripción del poder, que establece su identidad como perversa y ubicua, evoca la obra de Michel Foucault, y Butler cierra este capítulo subrayando la importancia crucial de la obra de este último para su propio proyecto. Inspirándose en sus ideas, Butler plantea varias cuestiones espinosas que ponen en cuestión la posibilidad de un «placer específicamente femenino “fuera” de la cultura» (1990b, 30; p. 93), ya se ubique éste en una prehistoria sin restricciones o en un futuro utópico. Tal como Butler lo ve, el imperativo político dominante que nostálgicamente se refiere a una existencia edénica que podría ser recuperada de nuevo

posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad *dentro* de los términos del poder en sí. Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento (1990b, 30; p. 94. Las cursivas son mías).

En los dos siguientes capítulos, Butler argumentará que la identidad del poder mismo es inherentemente ambigua, pues su aparente unidad de propósito y de intención causal siempre es vulnerable a cálculos y energías perversos.

Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual

Claude Lévi-Strauss, el antropólogo estructuralista francés, sostiene que ciertas estructuras bifurcadoras universales configuran todo ordenamiento social, toda representación simbólica y todo intercambio

económico. Deudor de la teoría del «sistema» lingüístico de Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss privilegia el lenguaje en cuanto plantilla para el análisis social, pues es el prototipo de todo fenómeno cultural y sus «estructuras inconscientes» configuran y perpetúan todos los aspectos de la vida en sociedad.⁴ Habida cuenta de que la distinción naturaleza/cultura, una división que Lévi-Strauss también describe como «lo crudo y lo cocido», recibe una atención especial en su obra, las implicaciones de ésta para el feminismo son considerables. Como ya hemos visto, la división se modula sexual y políticamente, con la naturaleza (la mujer, el cuerpo) concebida como la materia muda y pasiva que espera ser interpretada, regulada, y dotada de una forma y una relevancia sociales por la cultura (el hombre, la mente).

Para el hombre, la naturaleza es la materia en bruto que ha de ser domesticada y controlada con el fin de que satisfaga sus propósitos y deseos; de manera que la cultura se asienta sobre una prohibición fundamental que bloquea la fuerza incontrolada de la naturaleza y la incorpora a la productividad cultural. Para Lévi-Strauss, es el tabú del incesto, un imperativo con propósitos simbólicos y económicos, el que asigna a las mujeres el papel de objetos de intercambio que circulan entre clanes patrilineales. Como lo describe Butler, «la novia es como un término de relación entre grupos de hombres; no posee una identidad, ni tampoco intercambia una identidad por otra: refleja la identidad masculina precisamente al ocupar el lugar de su ausencia» (1990b, 39; p. 107).

Podríamos preguntarnos por qué a las mujeres les ha tocado en suerte funcionar como objetos sin nombre, exiliadas por matrimonio de sus orígenes familiares y hechas para satisfacer las necesidades sexuales y económicas de unos extraños. Butler acusa a Lévi-Strauss de responder a esta turbadora cuestión confundiendo el resultado con una explicación naturalizada y aparentemente inevitable, y cita como prueba sus propias palabras: «la aparición del pensamiento simbólico debe haber requerido que las mujeres, al igual que las palabras, fuesen cosas que se intercambian» (Lévi-Strauss, en Butler 1990b, 41; p. 111).

Sin embargo, si se exploran estas estructuras desde una perspectiva diferente, las relaciones entre hombres que posibilita el intercam-

4. Véanse, especialmente, Claude Lévi-Strauss (1968; 1969).

bio heterosexual de mujeres también deben desempeñar una función homosocial: «la consolidación del vínculo homoerótico» (1990b, 41; p. 110). Butler pone en cuestión la rígida conceptualización del intercambio recíproco entre hombres de Lévi-Strauss planteándose si prohíbe implícitamente la reciprocidad ya no solo entre hombres y mujeres, sino entre las mujeres mismas. Butler concluye esta sección de su análisis con una sencilla afirmación acerca de la eficacia de la prohibición del incesto y, en términos más generales, sobre la eficacia de lo negativo: «El hecho de que exista la prohibición no quiere decir que funcione» (1990b, 42; p. 113).

Siguiendo con su indagación sobre la reciprocidad, la prohibición y la identidad, Butler dirige la atención hacia la obra de Jacques Lacan, el psicoanalista francés que puso en comunicación la obra de Sigmund Freud y la lingüística saussuriana. Y tal como vemos en la fusión que realiza Lévi-Strauss entre privilegio estructural y masculinidad, aquí el sujeto «adecuado» (es decir, el yo o ego, «el que se supone que sabe») es necesariamente masculino. Empero, las cosas no son lo que parecen en la teoría lacaniana, pues las respectivas identidades de hombres y mujeres se implican y, en consecuencia, se comprometen mutuamente, del mismo modo que lo que se entiende por conocimiento supone un autoengaño inevitable.

Butler explica que la formación del sujeto comienza con el vínculo íntimo de la relación madre/hijo, si bien esta relación sensual desbarata los elementos que normalmente requiere una relación, a saber, dos individuos *separados*. Siguiendo a Jacques Lacan, Butler sostiene que el niño vive como placer autoerótico, como un fundirse en/ consigo «mismo», esa experiencia preindividuada que tiene con el cuerpo materno. En gran medida, no existe madre ni yo antes de que el niño aprenda a identificar o diferenciarse a sí mismo de la alteridad materna [(*m*)*otherness*]. De acuerdo con Lacan, los orígenes de la vida permanecen difusos y enmarañados hasta la adquisición del lenguaje, que es lo que permite al sujeto asumir una autonomía y un control sobre sí mismo mediante marcadores lingüísticos como el pronombre personal «yo». De esta manera, el lenguaje viene a «re-presentar» esa plenitud originaria (lo Real o «carencia de la carencia») como un mundo de significados sociales, dentro de cuyas valoraciones binarias, sentidos establecidos, prescripciones y prohibiciones, el niño debe hallar su lugar.

Aunque este código cultural, al que Lacan designa como Orden Simbólico, forja modos de percibir y de ser reconocido en términos de la ley paterna, la propia identidad y el privilegio del sujeto masculino siguen siendo endebles. La explicación que da Butler de la importancia organizativa del Falo para determinar la diferencia sexual lo deja claro:

Para las mujeres, el hecho de «ser» el Falo es evidenciar el poder del Falo, significar ese poder, «encarnar» el Falo, facilitar el lugar en el que éste se introduce y significar el Falo al «ser» su Otro, su ausencia, su privación, la corroboración dialéctica de su identidad. Al sostener que el Otro desprovisto del Falo *es* el Falo, Lacan señala de manera rotunda que el poder se pone en práctica por esta posición femenina de «no tener», que el sujeto masculino que «tiene» el Falo exige a este Otro para que ratifique y, por tanto, sea el Falo en su sentido «extenso» (1990b, 44; pp. 115-116).

La resonancia de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es clara y evidente en esta descripción. La autosuficiencia y la autonomía del hombre se asientan sobre una represión primaria de una auténtica dependencia y de un deseo por el cuerpo materno, una represión posteriormente reconfigurada en la identificación de la mujer con la primordialidad corporal: la mujer se convierte en *el* sexo, en *el* cuerpo. Sin embargo, si lo que fundamenta la autodefinición del Hombre es ilusorio, no debe sorprendernos que Lacan contemple las relaciones entre sexos como una comedia de apariencias. ¿Pero adónde lleva esto al feminismo cuando trata de combatir las exigencias del privilegio falocéntrico? En otras palabras, ¿cómo podría utilizarse la revelación de que la ontología del género es una apariencia ficticia con el fin de desbaratar o desafiar los mismos efectos «productivos» del poder masculino?

Curiosamente, Butler halla cierta utilidad crítica en la propia ambigüedad e irresolución de la formación lacaniana del sujeto, y sin duda no le hace feliz rechazarla. Señala, por ejemplo, que la mascarada misma es más de lo que parece; mucho más, en todo caso, que un obediente «ponerse» o reflejar los deseos patriarcales. Después de todo, si las formaciones de los sujetos feminista y lesbiano también son producto de este proceso preformativo, entonces la falta de un re-

ferente apropiado implica que *toda* formación de la identidad es una medida errónea, una inadaptación. Contra la interpretación de Butler de la mascarada como un juego de posibilidades —una ambigüedad constitutiva que vuelve incorrecta toda identidad—, algunas feministas como Irigaray sostienen que la mascarada recubre una feminidad *esencial*, una feminidad cuya especificidad queda asfixiada por su represión en el discurso patriarcal y la hace irrepresentable. «La mascarada [...] es lo que hacen las mujeres [...] para tomar parte en el deseo del hombre, pero a expensas de prescindir del propio» (Irigaray, en Butler 1990b, 47; p. 121).

Butler extrae algunas de estas turbadoras diferencias de «Womanliness as Masquerade» (1986) de Joan Rivière, un ensayo en el que la autora trata de explicar las razones que se encuentran detrás de la disyunción entre sexo biológico y las «características, deseos y “orientaciones”» de cierta gente, en especial de esos «tipos intermedios» que «revelan claramente rasgos fuertes del otro sexo» (Rivière en Butler 1990b, 50; p. 125-126). Butler señala que la presunción de una correlación coherente entre sexo/sexualidad y género es una perfecta ilustración de las ideas de Wittig sobre el funcionalismo heteronormativo que apuntala las conceptualizaciones sobre el sexo. Y, sin embargo, la determinación de esta «inadaptación» en Rivière implica una explicación que, efectivamente, desnaturaliza las propias tipologías sobre las que se apoya su diagnóstico y vuelve sospechoso cualquier punto de referencia. La ironía está, pues, en que, mientras que su argumentación toma la matriz heterosexual como un punto de partida indiscutido, su insistencia, por ejemplo, en que «ser mujer auténticamente y la mascarada [...] son lo mismo» (Rivière en Butler 1990b, 53; p. 130) socava cualquier apelación a una identidad sexual natural.

De forma similar, la consideración de Rivière de que la identidad, incluso cuando es aparentemente «normal», bien puede expresar «una interacción de conflictos», una estrategia inconsciente para mantener o preservar algo que de otro modo se perdería, asume la dimensión peligrosa de la formación del sujeto. Cuando Rivière conjetura que la feminidad podría ser «aceptada» por una mujer cuya motivación inconsciente es ocultar su rivalidad con los hombres y, de este modo, evitar las consecuencias punitivas, socava la simple adecuación entre ciertos atributos y comportamientos y lo que deben significar. Butler, sin embargo, nos invita a tomar conciencia de las asunciones

heteronormativas que restringen la propia interpretación de Rivière de tales «conflictos». Por ejemplo, cuando Rivière explica que una mujer que «desea tener masculinidad» está motivada por una agresividad competitiva cuyo fin es ser reconocida en la vida pública como un sujeto adecuado y por la rabia de ser excluida de ella, está haciendo una importante aportación al feminismo. Y, sin embargo, su incapacidad incluso para contemplar que la rivalidad de la mujer con los hombres/el padre implica un deseo homosexual activo por la madre/las mujeres pasa inadvertida.

Butler recaba más pruebas sobre la enrevesada y ambigua naturaleza de la identidad de género en el ensayo de Freud «Duelo y melancolía» (1917) y en «El Yo y el Ello» (1923). Freud sostenía que el duelo es la estructura incipiente del ego, a través de la cual la pérdida de un objeto amado, sentida como pérdida del yo, es «gestionada» mediante la incorporación de la identidad y/o los atributos del otro. El ego es, pues, la integración de una conmemoración, un «residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto» (Freud en Butler 1990b, 58; p. 139). Butler explica que en el caso de una relación heterosexual prohibida se niega el objeto, pero «no la modalidad del deseo» (1990b, 58-59; p. 139). Pero en el caso de una relación homosexual debe renunciarse, sin embargo, tanto al objeto como a la modalidad del deseo, de forma que ambos «son sujetos de las estrategias interiorizadas de la melancolía» (1990b, 59; p. 140). Las implicaciones de la argumentación freudiana resultan especialmente provocativas cuando se aplican a las cuestiones de la formación del género y del tabú del incesto.

Resulta crucial, en el modo en que Freud entiende el funcionamiento real del tabú del incesto, la necesidad de explicar por qué el hijo repudia a su madre, su objeto de amor primario. La interpretación convencional de la identificación del hijo con el padre descansa sobre el miedo a la castración, que se producirá si la rivalidad con el padre continúa. Esta explicación heteronormativa se complica de forma significativa, sin embargo, cuando Freud concede que tal vez una bisexualidad incipiente configura la ambivalencia del niño con respecto a los padres. Butler defiende que, de hecho, al niño se le exige que realice dos elecciones: una elección de objeto entre la madre o el padre y una elección entre las dos opciones sexuales, masculina y femenina. Por supuesto, la amenaza de la castración se vuelve más ambi-

gua en una cultura que denigra y «feminiza» al homosexual como un hombre inadecuado. Dicho esto, Butler reflexiona sobre el rechazo del niño por la madre: «¿imaginamos al padre castigador como a un competidor o como un objeto de deseo que se prohíbe a sí mismo como tal?». Lo importante aquí es que esta tensa constelación de opciones sexuales y elecciones de objeto «se convierte en el momento fundador de lo que Freud denomina la “consolidación” del género» (1990b, 59; p. 141). Y, sin embargo, el desorden de esta «consolidación» se hace incluso más patente si ponemos en cuestión el punto de partida de cualquier análisis del sexo/género/sexualidad, incluso en aquellos casos en los que se reconoce la ambivalencia de sus categorías. Pues, planteado con toda seriedad, ¿en qué consiste la verdadera identidad de una opción sexual masculina o femenina fijada desde el principio?

Resulta interesante que incluso Freud considere esta cuestión imposible de responder, y Butler utiliza su confusión para subrayar sus irresolubles implicaciones. Sin embargo, y a pesar de que Butler reconozca que incluso las condiciones iniciales son impuras y enrevesadas, ciertos aspectos de su argumentación presuponen una coherencia originaria. Por ejemplo, cuando comenta que «la solución del complejo de Edipo atañe a la identificación de género no sólo mediante el tabú del incesto sino, *previamente*, mediante el tabú contra la homosexualidad» (1990b, 63; p. 147. El subrayado es mío), propone una identidad que pre-existe a su formación. Al asumir de forma crítica un desarrollo temporal por el cual las condiciones (e identidades) primordiales solo *más tarde* quedan interrumpidas, prohibidas o transformadas por los imperativos culturales, Butler parece sacrificar las provocaciones más persuasivas y radicales que se derivaban de su argumentación; de hecho, podría decirse que cae presa del mismo fundacionismo ingenuo que le achaca a Wittig.

A pesar de este lapsus, Butler logra explicar por qué el aspecto más inquietante y, en consecuencia, más importante en términos políticos de la formación de la identidad sexual consiste en que nunca hay una determinación *pura*. Después de todo, si el deseo por la madre es un deseo por su deseo, la identidad sexuada como «mujer» de la madre está en esencia dividida por identificaciones/deseos de/por los otros desde el comienzo. De hecho, precisamente «quién» sea la madre es algo que debe permanecer tan indecible como cualquier presunción de que su opción sexual puede determinarse inmediatamente

a partir del sexo de su compañero, igual u opuesto, pues tales discriminaciones no pueden tener un fundamento absoluto. Aunque la argumentación de Butler, en términos generales, nos haga cobrar conciencia de tales complejidades refutando la articulación de la subjetividad en categorías mutuamente excluyentes y desestabilizando la política identitaria que establece toda apelación a condiciones iniciales, deberíamos preguntarnos por qué sus trabajos recuperan involuntariamente esas mismas categorías normativas, y de forma tal que se vuelve problemático para su tesis.

Siguiendo con esta cuestión, si estamos persuadidos de que la integridad de la identidad está llena de tensiones desde el comienzo, entonces sin duda nos veremos forzados a preguntarnos por qué las nociones de «prohibición» y «conservación» que Freud emplea para explicar la melancolía, y en las que también confía Butler, no están tan comprometidas como las identidades que se supone deben censurar o incorporar. Pues, ¿qué puede significar la pérdida de *alguno*, en sentido absoluto, si el sujeto siempre fue una colectividad compartida, un «banco» de inversiones diferentes y en constante cambio? La clara discriminación que el término «pérdida» produce retrospectivamente, como si el sujeto poseyera una integridad que solo después se dismantelaría, es algo que Butler plantea en un contexto diferente, pero aquí parece escapársele. Si embargo, si profundizamos en la crítica de la argumentación de Butler, la presunción de que el proceso de melancolía queda inaugurado por la pérdida/prohibición de un objeto amado del mismo sexo se vuelve sin duda problemática. Si el objeto amado «original» siempre fue una invención confusa, basada en una extrañeza respecto del/en el niño y, en términos más generales, en la compleja sociabilidad que instancia la madre (y esto incluye la masculinidad), entonces su identidad nunca fue simplemente «la misma» u «otra», ni tampoco estaba «presente» de modo que pudiera «perderse». Recordemos la crítica de Butler a Irigaray, en la que refuta el concepto arqueológico de una feminidad sepultada, recubierta por un orden simbólico masculino que desplaza y desaloja la verdad de la mujer. ¿Hasta qué punto es diferente la propia noción butleriana de poder (como represión) y de diferencia sexual (como identidad antagónica) cuando insiste en que una cultura intolerante «debe desplazar y esconder esa historia preheterosexual y sustituirla por una que ensalce una heterosexualidad inconsútil?» (1990b, p. 72; p. 161).

Al final de su examen sobre lo que han sido los análisis estructuralistas de la formación del sujeto, Butler reconoce de nuevo la importancia de Foucault, un teórico que «se decanta por una ley productiva sin la demanda de un deseo original» (1990b, p. 72; p. 162). Y, sin embargo, tal como hemos visto, no dejará de recuperar una noción represiva del poder y un sentido primordial de la identidad y del deseo sin reconocer el carácter vacilante de su posición. Sus observaciones finales en esta sección subrayan la tesis que Butler lucha por mantener, a saber, que *desde dentro* del juego poder/significación es desde donde emergen las nuevas posibilidades políticas:

La bisexualidad, que supuestamente está «fuera» de lo Simbólico y que se utiliza como el lugar de subversión, en realidad es una construcción dentro de los términos de ese discurso constitutivo, la construcción de un «fuera» que, sin embargo, se encuentra completamente «dentro»; no una opción más allá de la cultura, sino una opción cultural concreta que se rechaza y se redefine como imposible. Lo que sigue siendo «impen-sable» e «indecible» dentro de los términos de una forma cultural existente no es obligatoriamente aquello que está excluido de la matriz de inteligibilidad dentro de esa forma; por el contrario, lo marginado, y no lo excluido, es la posibilidad cultural que provoca miedo o, por lo menos, ocasiona la pérdida de castigos (1990b, 77; p. 170).

Actos corporales subversivos

Aunque el concepto de «performatividad» desarrollado en esta sección experimenta una transformación significativa en *Cuerpos que importan* y, más tarde, en *Lenguaje, poder e identidad*, esta temprana aparición sigue constituyendo una influyente contribución a la difícil cuestión del cambio social. Aquí Butler se propone desarrollar una política de la subversión y, para ello, comienza con el estudio de la obra de Julia Kristeva.

Kristeva impugna el presupuesto del psicoanálisis lacaniano conforme al cual el orden Simbólico, el sistema de determinaciones culturales y de prohibiciones a través del cual el niño es «sujetado», es tan coherente y efectivo como parece. Para Lacan, la adquisición del lenguaje es el proceso paradigmático de aculturación, un proceso que

rompe la unión simbiótica del niño con la madre y permite que se produzca la individuación. Como hemos visto, el orden simbólico que recorta y divide el mundo en entidades supuestamente autónomas, independientes y legibles también es descrito como el orden paterno o fálico porque asimila al sujeto hablante, unificado, con la autodefinición y la presencia del cuerpo masculino. Sin embargo, como Butler ya ha explicado, en la medida en que la mujer figura como el falo, el falo y el pene son inconmensurables. Con la masculinidad en una situación extrañamente comprometida, acaso deberíamos extrapolar de aquí que el orden Simbólico, o la maquinaria lingüística de producción del sentido, está marcado de forma similar por una *incoherencia* interna.

En *La revolución del lenguaje poético* (1984) y en *El deseo en el lenguaje* (1980), Kristeva argumenta que las energías corporales originarias o impulsos, esas caóticas sensaciones y pulsiones que estimulan la materia prima del cuerpo, nunca están simplemente reprimidas por las demandas estructurantes de la economía simbólica de una cultura. Por más que contemple el lenguaje como una organización sistemática del significado, Kristeva establece «una relación causal necesaria entre la heterogeneidad de los impulsos y las opciones plurívocas del lenguaje poético» (1990b, 81; p. 176-177). En consecuencia, para Kristeva, el «lenguaje» no es una práctica unívoca con un sentido fijo, sino una práctica cuyas perversas energías se mantienen evidentes e irreprimibles en las ambigüedades y condensaciones de la poesía. Es a esta concepción visceral y somática de la implicación comunicativa a la que Kristeva denomina «lo semiótico», que sitúa en la dependencia simbiótica y en la continuidad de la relación madre/hijo. Así, según Kristeva, el lenguaje del cuerpo materno/primordial es el fundamento arqueológico, un lenguaje, por cierto, cuyas peligrosas energías e impulsos amenazan continuamente con desbaratar la coherencia del orden paterno. Butler describe de forma concisa estas «dos modalidades del lenguaje»:

En su modo Simbólico, el lenguaje se basa en una disociación de la relación de dependencia materna, por lo cual pasa a ser abstracto (abstraído de la materialidad del lenguaje) y unívoco; esto es más significativo en el razonamiento cuantitativo o puramente formal. En su modo semiótico, el lenguaje se implica en una recuperación poética del cuerpo

materno, esa materialidad difusa que se opone a toda significación discreta y unívoca (1990b, 82-83; p. 179).

Para Kristeva, el espacio del «cuerpo materno» prefigura la división entre sujeto y objeto, que la lógica exige y el deseo presupone, y en su lugar hace aparecer los impulsos libidinales de una *jouissance* sin restricciones.

Sin embargo, en este esquema agonístico de represión hegemónica y resistencia permanente, una oposición por la que las «fuerzas de la civilización» deben mantenerse siempre vigilantes contra una energía más primitiva y corruptora, lo semiótico está inevitablemente condenado al fracaso, pues la cultura exige que prevalezca un sentido de la coherencia y de la autonomía individual. Butler llama nuestra atención sobre los aspectos turbadores de esta lectura cuando señala que Kristeva identifica lo semiótico con una homosexualidad prediscursiva, una confusión femenina con/en el cuerpo femenino que raya en la psicosis. Kristeva considera que, el deseo homosexual originario de la niña, al que se le niega un lugar apropiado en el orden Simbólico, solo puede aspirar a una sustitución permitida en la función materna y las energías supuestamente transgresoras de distintas prácticas artísticas. Fuera de este estrecho recurso, la propia feminidad de la niña preservará hasta cierto punto lo materno evitando una separación completa, que adoptará la forma de una melancolía perpetua, de una pérdida negada en la que la identidad femenina se identificará con la negación: una falta que no puede ser articulada.

Butler comienza su crítica a esta concepción sombría y prescriptiva de la formación del sujeto y de la sexualidad subrayando la rígida obediencia de Kristeva a los presupuestos estructuralistas acerca de la identidad y de la prohibición:

Kristeva admite la hipótesis de que la cultura equivale a lo Simbólico, que éste se encuentra completamente incluido bajo la «Ley del Padre», y que las únicas formas de actividad no psicótica son las que intervienen hasta cierto punto en lo Simbólico. Así, su labor estratégica no es reemplazar lo Simbólico por lo semiótico ni designar lo semiótico como una opción cultural rival, sino más bien reforzar aquellas experiencias de lo Simbólico que posibilitan una revelación de los límites que lo alejan de lo semiótico (1990b, 85; pp. 182-183).

Por desgracia, una consecuencia inevitable del empeño de Kristeva por convertir la heterosexualidad en prerrequisito de la cultura es que el lesbianismo ha de ser considerado una sexualidad fallida, «un lugar de fusión, pérdida del yo y psicosis» (1990b, 87; p. 185).

Butler cuestiona la necesidad que Kristeva ve en preservar la integridad de lo Simbólico designando a la lesbiana como *necesariamente* «fuera de la cultura», atrapada en la expresión de una energía libidinal regresiva que resulta ilegítima e incoherente como consecuencia de su abyección predeterminada. De forma similar, y más ampliamente, lo corporal, lo primitivo, lo oriental y, en términos más generales, incluso la multiplicidad y la heterogeneidad se convierten en los límites externos para Kristeva, un «afuera» natural frente al cual lo Simbólico puede ser situado, definido y mantenido intacto.

Puesto que su objetivo político es la subversión *cultural* de las formaciones identitarias normativas, Butler impugna el recurso de Kristeva a «un arcaísmo biológico que actúa de acuerdo con una causalidad natural y “prepaterna”» (1990b, 90; p. 190), una causalidad que preexiste a la cultura. Pues si la condición de extraño y la constitución del «otro» no pueden ser negadas porque su diferencia ontológica es naturalmente abyecta, en otras palabras, si «el otro» está más allá o antes del propio poder de las prácticas culturales para establecer una diferencia, cualquier intento de subversión resultará fútil. Teniendo esto en cuenta, Butler se pregunta cómo esas energías naturales del cuerpo que supuestamente prefiguran el significado y la cultura pueden ser comprendidas y evaluadas en términos comparativos si lo semiótico se encuentra de verdad fuera del significado. Dispuesta a servir de la argumentación de Kristeva, en lugar de diagnosticar meramente sus implicaciones heterosexistas y paternalistas, Butler señala que «quizá su argumentación [la de Kristeva] podría replantearse dentro de un marco aún más amplio: ¿qué configuración cultural del lenguaje, o incluso del *discurso*, crea el tropo de una multiplicidad prediscursiva de la libido, y con qué finalidad?» (1990b, 91; p. 192).

En la obra de Michel Foucault, Butler encuentra un efectivo contrapeso a los presupuestos fundacionales que conciben el cuerpo, así como ciertas sexualidades, en términos de un sustrato originario o fijado. Foucault rechaza la bifurcación de la distinción estructuralista naturaleza/cultura, junto con la lógica causal y jerárquica que establece. Por ejemplo, en lugar de aceptar la facticidad del sexo biológico

como un «dato» indiscutible que explicaría distintas formas de discriminación social y política, Foucault invierte esa lógica argumentando que lo que entendemos por «sexo» es ya un efecto cultural. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, señala:

No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres (1980a, 155; p. 188).

La reconceptualización del poder por Foucault como fuerza capilar y ubicua, una fuerza cuyos flujos, intensidades y resistencias estimulan al cuerpo social y cualquier formación cognoscitiva, no permite reconocer un afuera a ese proceso. De acuerdo con Foucault, la sociedad está organizada en términos de «prácticas discursivas», formas de conocimiento que incluyen el lenguaje y la representación, así como formas de comportamiento, de percepción y de conducta tales como el vestido, los regímenes de higiene y cuidado de uno mismo, la organización arquitectónica de los cuerpos, los sistemas de creencias y un largo etcétera. En principio, Foucault estableció una distinción entre lo discursivo y lo no-discursivo, pero en su obra tardía llegó a la conclusión de que tal división era insostenible.⁵ Sin embargo, con esta rectificación menor en apariencia, Foucault subraya la naturaleza social o cultural de la naturaleza, pues sin ningún afuera de la sociabilidad/del discurso, incluso las «crudas» percepciones corporales de dolor, placer y deseo se convierten en expresiones de fuerzas sociales sutiles, más que en verdades biológicas absolutas o fijas.

En su análisis de la obra de Foucault sobre *Herculine Barbin* (1980c), Butler explica las implicaciones de la insistencia de Foucault

5. En *Las confesiones de la carne*, Foucault contesta a una pregunta de Jacques-Alain Miller sobre la diferencia entre lo discursivo y lo no-discursivo. Cuando se ve presionado, Foucault subraya que, puesto que su verdadero interés no es «de orden lingüístico» y puesto que las fuerzas institucionales («no-discursivas»), aunque no sean palabras, también se aprenden socialmente, la distinción resulta en gran medida irrelevante para él (1980b, p. 198).

en que el conocimiento es coextensivo con el poder. Foucault presenta los diarios de Herculine, junto con los informes médicos que documentan su ambigua anatomía, como claves para entender el «cuidado» disciplinario mediante el cual un cuerpo aparentemente anómalo se hace legible y, es de suponer, dócil. No debería sorprendernos saber que lo que después se ha convertido en prácticas médicas rutinarias en la normalización sexual (reasignación) de los recién nacidos tenga unos orígenes más bien toscos en el nacimiento de la modernidad durante el siglo XIX. Butler, sin embargo, se complace en presentar una perspectiva aún más polémica sobre los aspectos constitutivos del poder y sus múltiples formas. La contribución más valiosa de Foucault a la reconceptualización del poder consistió en el reconocimiento de su perversa productividad y ubicuidad. En consecuencia, para Foucault, el poder no es una fuerza jurídica, meramente negativa, que reprime, prohíbe y previene. Si todo conocimiento, incluido el conocimiento de uno mismo, es una expresión de poder, entonces sería erróneo pensar —como podría ocurrirnos en el caso de Herculine— que el/ella posee una identidad esencial que preexiste a las intromisiones de los médicos y las injerencias jurídicas del Estado. Lo cierto es que ciertas prácticas domésticas tales como el cuidado materno, la forma de vestir, los rituales de higiene y las formas de juego ya deberían haber inscrito el cuerpo de Herculine con un sentido específico de sí mismo. Sin embargo, estas prácticas «privadas» no se dan al margen de la especificidad histórica de los requisitos de la sociabilidad; o, dicho de otra manera, no son epifenómicas con respecto a lo que llega a materializarse como la verdad subyacente del cuerpo.

Aunque la obra de Foucault, en términos generales, representa un asalto contra la política emancipadora y el fácil recurso a un «antes del poder», la dificultad de renunciar a estas formas de pensar queda remarcada en la propia tendencia de Foucault a romantizar el pasado como una época de placeres «bucólicos» e «inocentes» sin restricciones, como una época de posibilidades heterogéneas previas a la univocidad de la ley. Butler, ciertamente, se muestra crítica ante esta nostalgia. Y, sin embargo, ese recurso a una política emancipadora reaparece también en la obra de Butler, como vemos en el caso del homosexual melancólico cuyo verdadero deseo/identidad está prohibido por el tabú del incesto. Si el poder es constitutivo y ubicuo de forma tal que la resistencia *al* poder es de hecho una (re)articulación

del poder mismo, entonces la identidad convencional del «poder» queda reconfigurada de forma significativa. Pues, ¿con qué puede ser comparado? Y, ¿cómo podemos pensar acerca de la justicia, la acción y la responsabilidad si los individuos y sus conductas están impulsados por fuerzas que ellos no han generado? Por desgracia, Butler, en su valoración de la perversidad de la ley, interpreta su productividad errante como una coartada para formas ocultas de represión. Este retorno a una noción jurídica del poder, cuyas complejidades, cuando todo esto dicho y hecho, son reductibles al control, resulta ciertamente curioso, pues obviamente Butler quiere evocar algo distinto. Y sin embargo, su recapitulación final de esta sección pone de manifiesto su incapacidad para lograrlo:

En efecto, él/ella [Herculine] representa la ley no como un sujeto titular, sino como un testimonio evidente de la capacidad misteriosa de la ley para originar *únicamente* las rebeliones que —por fidelidad— seguramente se subyugarán a sí mismas y a aquellos sujetos que, completamente sometidos, no tengan más alternativa que repetir la ley de su génesis (1990b, 106; p. 216. *Cursivas mías*).

Si nos persuade la argumentación general de Butler, a saber, que el poder es perverso, debemos plantearnos una interpretación teleológica del poder que le atribuye intenciones orientadas a fines. Semejante enfoque antropomorfiza «el sujeto poder» como si poseyese la univocidad y la intención del sujeto humanista. En lugar de psicologizar el poder, la obra de Foucault sugiere que el poder evoca —y es— un tenso entramado de lógicas/conductas/demandas sociales, cuyas diferentes intensidades se entrecruzan (y se tachan) mutuamente en formas que no pueden ser subsumidas por las conformaciones represivas del estructuralismo. Foucault subraya la naturaleza generativa o productiva del poder cuando lo describe como perverso. Sin embargo, Butler ignora esta lectura más transgresora al indentificar la perversidad con una especie de negatividad *calculada*, como si el poder se viera obligado a jugar con nosotros, a seducirnos con diferentes formas de ser y de pensar que inevitablemente se verán frustradas. Vemos aquí que la noción butleriana del poder asume no solo la exigencia antropológica sino que además, y habida cuenta de que para Foucault poder y conocimiento son coextensivos, adopta una especie de omnisciencia teleoló-

gica que tiene resonancias teológicas. A una le trae a la memoria el fatalismo de Gloucester en el *Rey Lear*: «Somos para los dioses como las moscas para los chiquillos: nos matan por diversión».

Una vez más somos testigos de cómo el vigor de la argumentación de Butler extrañamente puede desaparecer como consecuencia de esa recuperación de los mismos compromisos que en otros lugares impugna. ¿Por qué, por ejemplo, Butler abre el campo del análisis político de forma prometedora y con energía crítica solo para cerrarlo sin reparar en ello en sus conclusiones? Nos queda la duda de si la lectura de Butler puede sostenerse de forma más convincente o si tal vez hay algo en el modo en que explica sus compromisos que desbarata su propósito declarado. Las contradicciones que emergen en la argumentación de Butler merecen ser estudiadas con cuidado; baste en este punto con señalar al menos su aparición y no perderlas de vista para un análisis posterior.

Volviendo a la sección final de *El género en disputa*, en un amplio estudio de la obra de Wittig que prolonga los anteriores análisis, vemos cómo algunos de los principales ingredientes de la noción butleriana de «performatividad» adquieren una forma reconocible. Recordemos el rechazo por parte de Wittig de la distinción naturaleza/cultura y su argumento, glosado aquí por Butler, conforme al cual «no hay ninguna división entre sexo y género; la categoría de “sexo” es en sí una categoría *con género*, conferida políticamente, naturalizada pero no natural...». Wittig continúa explicando que «puesto que el “sexo” es una interpretación política y cultural del cuerpo, no hay una diferenciación entre sexo y género en los sentidos habituales; el género está incluido en el sexo, y *el sexo* ha sido género desde el comienzo» (Wittig, en Butler 1990b, 112-113; pp. 227-228). Butler apoya aquí la creencia de Wittig, así como su explicación general sobre cómo las percepciones más intuitivas que el cuerpo tiene de sí mismo son producidas e internalizadas como originarias. Según Wittig, el lenguaje produce el «efecto de realidad» de las discriminaciones sexuales nombrando e imbuyendo a las partes del cuerpo de funciones (heterosexistas) particulares. El lenguaje «arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social ... al formarlo y configurarlo de forma violenta» (Wittig, en Butler 1990b, 115; pp. 224, 232). De hecho, la práctica reiterada de actos locucionarios produce significados y efectos materiales que adquieren el estatuto de lugar común, del «así es como es».

Ciertamente, Butler desestima la sugerencia de Wittig de que un sujeto pueda pre-existir, o escapar, a las prácticas y representaciones culturales. No obstante, valora su interpretación de la eficacia material y de las posibilidades disruptivas del lenguaje como una importante contribución a este campo de investigación. «Wittig rechaza la diferenciación entre un concepto “abstracto” y una realidad “material”, alegando que los conceptos crean y se mueven dentro de la materialidad del lenguaje y que éste funciona de un modo *material* para construir el mundo social» (1990b, 119; p. 236). Butler reconoce también los poderosos efectos de la obra de ficción de Wittig y las fragmentaciones y transvaloraciones que logra su lenguaje, «efectúa[ndo] una desfiguración y una refiguración distintas de los cuerpos» (1990b, 125; p. 248). Las provocaciones transformadoras de Wittig, asociadas con la convicción butleriana de que nuestras vidas adquieren su significado a través del juego estructural del lenguaje, llevan a Butler a insistir en que es *dentro*, y no fuera del lenguaje, donde puede descubrirse la posibilidad de vidas sensuales diferentes.

La conclusión de *El género en disputa* supone un desafío para los presupuestos fundacionalistas sobre el cuerpo natural y sobre su morfología sexual y su sexualidad. La meta de Butler (considerar cómo podría replantearse *materialmente*, y en consecuencia vivirse, la corporeidad) debe rechazar cualquier apelación a un «afuera del discurso», a un «antes de la cultura» que podría operar como una coartada natural para todo un conjunto de preconcepciones políticas. Inspirándose en la convicción foucaultiana de que el cuerpo es una superficie de inscripciones culturales e históricas, que juntas producen su facticidad patente, Butler impugnará también toda apelación a la interioridad del cuerpo, a sus profundidades secretas o verdades ocultas. Para Butler, el sexismo y el heterosexismo funcionan como normas reguladoras para organizar la pluralidad de los cuerpos/deseos en una coherencia ficticia, en una coherencia que asume pues un estatuto fáctico. Sin embargo, y a diferencia de Wittig, la intervención política de Butler no aspira a reemplazar un conjunto de reivindicaciones fácticas por otro conjunto, más acertado, de contra-reivindicaciones, sino más bien a indagar cómo la «verdad» del cuerpo es una práctica [*performance*] reflexiva en la que el cuerpo se reescribe a sí mismo mediante «actos, gestos y realizaciones» (1990b, 136; p. 266).

En las prácticas de las «travestidas, el travestismo y la estiliza-

ción sexual de las identidades *butch/femme*», Butler descubre un interesante desbarajuste de la discriminación convencional entre «imitación» y «original»: «Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia» (1990b, 137; p. 269). Lo que hace que tales actuaciones paródicas funcionen no es un simple cambio de lugar, en el que el acto subraya y preserva un desajuste originario de cuerpos y conductas. El género es inherentemente paródico porque, sin un punto de referencia sustancial que procure estabilidad explicativa, se convierte en un «estilo corporal» cuyas reiteraciones discontinuas escenifican su propia contingencia. Claramente, Butler está impugnando aquí cualquier apelación a un fundamento fijo, afirmando por el contrario que, aunque los atributos de género *parecen* expresar o revelar una identidad sexual previa, en realidad, la práctica de género establece tal origen como su justificación natural.

En la conclusión de *El género en disputa*, Butler se adelanta a sus críticos al reconocer que ha desmantelado de una manera significativa la lógica convencional que legitima el activismo político e incluso ha rechazado la noción de emancipación. Si la política identitaria no está garantizada por la experiencia compartida y si el sujeto no es un agente viable que pueda convertirse en autor de un destino diferente, imaginar un futuro alternativo se antoja imposible. Sin embargo, la «política performativa» de Butler no consiste simplemente en rechazar tales «puntos de referencia», sino en prestar una atención más matizada a su complejidad, pues las nociones de potencia [*agency*] e identidad no se disuelven cuando se consideran los efectos inscritos en las fuerzas culturales:

... concebir la identidad como una *práctica*, como una práctica que significa, es concebir a los sujetos culturalmente inteligibles como el resultado de un discurso delimitado por normas, el cual se inscribe en los actos significantes mundanos y generalizados de la vida lingüística. Concebido de forma abstracta, el lenguaje alude a un sistema de signos abierto mediante el cual se genera y se rechaza de forma insistente la inteligibilidad (1990b, 145; pp. 281-282).

Con todo, la «política performativa» butleriana ha de luchar con/dentro de las operaciones sometidas a las reglas del lenguaje:

El sujeto no está *formado* por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición* que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. [...] Toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir. (1990b, 145; p. 282)

De acuerdo con esto, la capacidad de actuar emerge entre los intersticios de esas diversas —y a menudo enfrentadas— reglas y la variación de su repetición. De hecho, es en esta incongruencia, disonancia, o incluso contradicción de su repetición donde la subversión de la identidad se convierte en algo posible, cuando no inevitable. Butler concibe estas reglas en términos jurídicos, como «una orden» de *ser* una determinada identidad: «una buena madre, [...] un objeto heterosexualmente deseable, [...] un trabajador capacitado» (1990b, 145; p. 283). Es, sin embargo, en la fricción y en la inconfesable incompatibilidad de tales exigencias donde deben producirse fallos de ajuste y surgir subjetividades subversivas y no normativas. En consecuencia, la insistencia de Butler en que el sujeto no pre-existe a estos regímenes culturales de formación de la identidad no supone negar la existencia del sujeto en cuanto expresión personificada de esas exigencias convergentes y enfrentadas. La interpretación que Butler hace del sujeto, la identidad y la capacidad de actuar están, pues interrelacionadas y sitúa la posibilidad de la protesta y el cambio en las mismas estructuras a través de las cuales se generan la formación del sujeto y sus corolarios. «Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente especificada ni es totalmente artificial y arbitraria» (1990b, 147; p. 285).

Aquí nos topamos, sin embargo, con un problema, pues aunque el proyecto de Butler consiste en repensar los términos de «lo político» siguiendo vías más complicadas aunque pragmáticamente más plausibles, a lo largo de todo su trabajo aparece un algoritmo recurrente cuya lógica pone su provocación en un aprieto. Esto no significa restar méritos a sus muy considerables logros, sino tomarse en serio su argumentación y hacerse cargo de sus detalles. Con este fin, en el próximo capítulo emprenderemos un análisis más consistente de su interpretación del «lenguaje», que podría decirse es la clave de toda la obra de Butler. En este momento, sin embargo, y como parte de la re-

capitulación de los resultados de *El género en disputa*, nos limitaremos a señalar sus aspectos más problemáticos.

Tal vez resulte irónico que la intención declarada de Butler de reconfigurar el poder como una fuerza productiva, generativa y perversa quede lastrada por un compromiso permanente y primordial con la identidad jurídica del poder y con la «psicología» represiva. El poder, por ejemplo, es contemplado como una fuerza «naturalizadora» (disimuladora) cuyo principal «propósito» es restrictivo y normalizador. Aunque Butler encuentra enormemente valioso el modo en que Foucault percibe la productividad del poder, su compromiso conceptual con el psicoanálisis lacaniano, una teoría que depende de la noción de prohibición, la lleva a difuminar, o incluso ignorar, las incompatibilidades entre ambas teorías. La contribución de Foucault a la teorización del poder representó una intervención crítica contra el psicoanálisis, el estructuralismo y la «hipótesis represiva» que tales formas de pensamiento implicaban. Por eso, la tentativa de Butler de emparejar tales enfoques sin tratar de forma específica sus disyunciones produce tensiones y contradicciones peculiares en su argumentación, que sin embargo están controladas por la organización estructural del libro.

De forma coherente, Butler se representa el poder, *antes que nada*, en términos de prohibición, mandato y represión. Pero ¿acaso necesitamos personificar y cargar al poder con tales atributos? En otras palabras, ¿debe el poder poseer una intención, un fin o un deseo, sea cual sea, al margen de que *éste* sea inherentemente normativo y negativo? La propia argumentación de Butler, al menos en ciertos lugares, negaría algo así y, sin embargo, de forma coherente, le atribuye un designio al poder: «la orden de volver a afianzar identidades naturalizadas» (1990b, 146; p. 284). Solo si suponemos que la intención del poder consiste en producir un resultado represivo y obligatorio, tendrá sentido decir que el poder «falla» al «forzar a los cuerpos a seguir» sus dictados. Pues, sin un fin o propósito específico, no está en modo alguno claro que «los cuerpos se vean forzados a seguir» nada en absoluto. ¿Cuáles *son* los «dictados» del poder si éste es esa dispersión de energías cuyo diferencial constitutivo anima todo el campo social y *todas* sus expresiones?

Así pues, la cuestión más turbadora que surge en este capítulo final, y que refleja una brecha estructural que atraviesa todo *El género*

en disputa, es si una interpretación foucaultiana del poder *puede* hacerse compatible con una interpretación psicoanalítica. La «política performativa» butleriana presupone que la ley debe repetirse continuamente a sí misma con el fin de reinstaurarse como una verdad fija y fundacional: la voluntad de repetición es una voluntad de estabilizar la identidad. Sin embargo, esa interpretación —a saber, que la ley «pretende» oprimir y prescribir negando su mutación— parece espuria. Sin duda, la incoherencia de la ley, su inestabilidad *inherente*, resulta públicamente evidente en el proceso mismo de su práctica interpretativa. Por poner un ejemplo jurídico, la ley es un argumento no solo acerca de las contingencias de un caso particular, sino también —en concomitancia con esto— acerca de las ambigüedades *reconocidas* en la letra de la ley misma. Como cualquier televidente sabe muy bien, la ley es maleable, en ocasiones impredecible, y sus defensores juegan activamente con esto. Desde este punto de vista, no hay necesidad de interpretar la mutación de la ley como el fracaso de mantener su validez. ¿Por qué *necesita* Butler dar por supuesto que el propósito de la ley, el propósito del poder, es negar o reprimir lo caprichoso de su identidad?

3.

Género, sexualidad, actuación

Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»

Biología. Anatomía. Sustancia. *Physis*. Naturaleza. Estas palabras significan la gravedad del ser, el peso del mundo y la dimensión corporal compartida de la vida humana. Señalan límites, restricciones, fundamentos: los hitos de la oportunidad existencial y política. Como hemos visto en el capítulo anterior, Butler refuta con vehemencia la evidencia sustantiva de tales determinaciones y *Cuerpos que importan* ahonda en esta argumentación al insistir en que los procesos culturales generan fundamentos naturales. Butler justifica esta inversión del orden combinando varios enfoques lingüísticos, una metodología que examinaremos con más detalle en los próximos capítulos. Lo que sigue es un estudio más general de lo que Butler entiende por la complejidad dinámica y la vitalidad política de la «materialización» y de por qué estos complejos procesos se dan desgajados de algo desconocido e irrepresentable; algo «otro», que normalmente entendemos como la sustancia física y la evidencia de la materia. Pues queda claro desde el subtítulo de *Cuerpos que importan* —esto es, *Sobre los límites discursivos del «sexo»*— que la argumentación de Butler está circunscrita de forma intencionada y no alcanza a ningún referente ahistórico, permanente o —si se quiere— a la «cosa en sí». Por el contrario, la atención de su análisis se centra en las interacciones psicosociales dinámicas que explican la mutabilidad de los cuerpos: sus placeres, deseos y autodefiniciones cambiantes. Aunque la realidad física y su representación ciertamente se dan enmarañadas para Butler, su propuesta explica esta complejidad en términos de su diferencia real:

Así como ninguna materialidad anterior es accesible sin la mediación del discurso, tampoco el discurso consigue captar aquella materialidad anterior; argumentar que el cuerpo es un referente evasivo no equivale a decir que éste es solo y siempre construido. En cierta forma, significa exactamente argumentar que hay un límite a la constructividad, un lugar, por así decirlo, donde la construcción necesariamente encuentra ese límite (1998a, p. 278).

... el efecto lingüístico no es lo mismo que el referente que no consigue capturar. Es eso lo que permite que existan varias maneras de referirse a algo, ninguna de las cuales puede alegar ser aquella a la que se hace referencia (1998a, p. 279).

El objetivo de Butler es desbaratar esos estilos de razonamiento que justifican sus intenciones conservadoras mediante la referencia a una «causa originaria», una maniobra ésta que pretende neutralizar y ocultar los prejuicios morales y políticos haciéndolos inevitables e incluso necesarios. Es algo que queda claramente ejemplificado en el *dictum*: «La biología es el destino». Sin embargo, sería absurdo mantener que las consideraciones biológicas y anatómicas no tienen relevancia alguna al tratar cuestiones relacionadas con la formación del sujeto o con el ser humano en general; el desacuerdo surge cuando consideramos *cómo* percibimos la carne real de la interioridad biológica del cuerpo y la realidad anatómica. Butler defenderá que lo que aparece en toda su obviedad como la materialidad de la existencia bruta, ese «antes de la cultura», es justamente eso: una *apariencia* que está codificada, transformada e investida fantasmáticamente por los regímenes sociales de significación. En consecuencia, la «vida misma», si podemos aventurar semejante expresión, siempre excederá los modelos, metáforas y representaciones que intentan acceder a ella y comprenderla. De hecho, es esta discrepancia, esta inconmensurabilidad entre la realidad física y los intentos de darle un sentido, lo que fundamenta la práctica crítica. En suma, pues, Butler defenderá que la naturaleza de la naturaleza obtiene su identidad y sentido a través de procesos culturales y, lo que acaso sea más importante, que la diferencia entre el material originario (Naturaleza) y su posterior «materialización» (Cultura) incita, de hecho, a la reinención de cuerpos y placeres.

Si la anatomía no es un referente original y accesible que pueda explicar o determinar lo que entendemos por sexo, género y sexuali-

dad, entonces cualquier categoría que dé por supuesta esta correspondencia directa se convierte en algo dudoso. Como decíamos más arriba, Wittig sostiene que las categorías convencionales de identidad sexual están hechas para responder a los regímenes normalizadores de la heterosexualidad. Pero en el caso de que la anatomía se ponga *por completo* entre paréntesis, la inestabilidad potencial de tales identidades se vuelve más patente. Por ejemplo, ¿por qué le atribuimos *al* cuerpo femenino la estabilidad de un referente fijo, como si «algo compartido» pudiese garantizar la feminidad y explicar la sexualidad lésbica? Al examinar ciertas cuestiones similares, Jonathan Dollimore lleva aún más agua al molino de la identidad gracias al «entrañable ejemplo» de Sukie de la Croix. Sukie es un gay que se siente atraído por Troy, una mujer afroamericana heterosexual. Felizmente, tras días de preocupación en los que Sukie teme que los encantos de Troy hayan forzado a su identidad sexual a «dar un giro de 180°», un amigo le descubre que Troy es un travesti muy convincente. Pero ¿de verdad la ansiedad que Sukie siente a causa de su verdadera identidad y su deseo desaparece con dicha información? Dollimore piensa que no y nos pide que consideremos si

... [podemos] decir con seguridad a «quién» o qué deseaba «realmente» Sukie en esta situación *antes de* lo que le reveló su amigo acerca de Troy... ¿Ese deseo era realmente heterosexual? ¿O era bisexual? ¿No es posible que además se sintiera conscientemente inquieto por su propia homosexualidad? E incluso suponiendo que pudiéramos pronunciarnos, ¿qué diferencia aporta la revelación de su amigo? Dicho brevemente, la identidad gay, en cuanto distinta de las fantasías homoeróticas de identificación, lejos de ser la réplica social directa de nuestros deseos, puede ser en parte una protección frente a ellos, incluso contra aquellos deseos sancionados por esa identidad (1996, p. 525).

Dollimore no está convencido de que el pene de Troy resolviese realmente la cuestión de la identidad, ni para Troy ni para Sukie; y Butler, por su parte, investiga en *El falo lesbiano y el imaginario morfológico* (1993a) por qué tales «errores» no solo resultan posibles, sino que son también inevitables. Su meditación sobre el rompecabezas de la anatomía comienza con una referencia detallada al ensayo de Freud *Introducción al narcisismo* (1991a), donde el psicoanalista se explaya sobre la naturaleza de la libido. Según Freud, la libido tiene una di-

mensión fluida y cuantitativa, y es mediante el incremento o la disminución de esta «energía amorosa» cómo se registra o siente la significación personal de la experiencia corporal. El movimiento de estas excitaciones se equipara con una economía porque su fuerza resulta catectizada o investida a través de las intensidades fluctuantes que se dan en el cuerpo y también externamente, en el cuerpo de los otros. Pueden encontrarse pruebas de esta fluctuación en la respuesta al dolor y las heridas. Cuando la cantidad de energía libidinal disponible para el sujeto se demuestra insuficiente, debe ser «convocada» y reinvertida. Puesto que se extrae de objetos amados externos y se transfiere al yo, el sujeto puede quedar completamente ensimismado a causa de la experiencia, incluso amplificando el dolor y erotizando su intensidad en el proceso. Lo contrario también es cierto: cuando la atención del sujeto se desvía del dolor, la percepción de la herida puede disminuir de forma significativa o incluso desaparecer. Freud ofrece una perfecta ilustración del registro subjetivo del dolor en el ejemplo intemporal de la muela dolorida. Aquí, el alcance de la punzante agonía se extiende bastante más allá de su origen físico para envolver el ser completo del sujeto: «concentrada está su alma [...] en el doliente orificio de su molar» (Freud, citado por Butler 1993a, 58; p. 96).

Cuando pensamos en el dolor, pensamos en la realidad inmediata y más urgente del cuerpo y, sin embargo, la experiencia del dolor presenta variaciones radicales en diferentes contextos culturales y sociales, así como fuertes cambios en los sujetos individuales.¹ El ejemplo del dolor de dientes sugiere que el dolor es inducido física y psíquicamente, y registrado de acuerdo con esto. Y, sin embargo, la necesidad de utilizar una conjunción en esta simple descripción de causas híbridas tiende a establecer la biología como causa primera u originaria, cuyos efectos pueden ser modulados por influencias culturales y subjetivas. Con todo, la lógica de esta secuencia en dos pasos, que separa la naturaleza de la cultura, se vuelve paulatinamente más confusa cuando Freud la extrapola de la experiencia del dolor de dientes a otros ejemplos de autoinversión, incluida la hipocondría. En el segundo ejemplo de las dolencias físicas imaginarias, el sentido de la expli-

1. Véase, por ejemplo, D. B. Morris, *The Culture of Pain* (1991). Hay traducción al castellano: David Morris, *La cultura del dolor*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

cación que va de las causas biológicas a su interpretación subjetiva se invierte: aquí, el dolor procede de fuerzas psíquicas que se manifiestan como síntomas biológicos. Al tiempo que señala la «indisolubilidad teórica de las heridas físicas e imaginarias», Butler hace dos interesantes observaciones:

Esta posición tiene consecuencias en cuanto a determinar qué constituye en última instancia una parte corporal y, como veremos luego, qué constituye, en particular, una parte erógena del cuerpo. En el ensayo sobre el narcisismo, la hipocondría deposita la libido en una parte del cuerpo, pero en un sentido significativo, esa parte del cuerpo no existe para la conciencia antes de que se dé esa catexia; en realidad, para Freud, esa parte del cuerpo sólo cobra forma y llega a hacerse cognoscible con la condición de que se dé tal investidura (1993a, 58; p. 97).

Anticipándose al argumento de Lacan en *El estadio del espejo* (1977a), Freud creía que se adquiría un sentido del yo mediante el reconocimiento de los límites corporales cuando el niño sufría una separación paulatina de la madre/otro [(m)other]. Como podemos ver en el siguiente comentario, hay claros indicios de que el cuerpo solo puede ser aprehendido como morfología: «el yo es ante todo y principalmente un yo corporal; no es meramente una entidad de superficie, sino que es la proyección de una superficie» (Freud, citado por Butler 1993a, 59; pp. 97-98). Y, sin embargo, la sugerencia de que el auto-descubrimiento viene provocado por la experiencia consciente de la excitación o el dolor físicos nos presenta algo parecido a un dilema. ¿Cómo puede la conciencia ser un derivado del autodescubrimiento corporal si ya está presente en su comienzo? Butler señala que «es fundamentalmente confuso y hasta imposible decidir si se trata de una conciencia que imputa dolor al objeto, con lo cual lo delinea —como ocurre con la hipocondría— o si se trata de un dolor causado por la dolencia orgánica, registrado retrospectivamente por una conciencia atenta» (1993a, 59; p. 98). En esta explicación, la autopercepción no se atribuye exclusivamente a causas biológicas (suponiendo que pudiera haber algo así), sino a una erogeneidad que hace que la idea de una zona particular del cuerpo coincida con la fenomenología de su percepción.

Subrayando la naturaleza sexual de la autoatención libidinal,

Freud sugiere que «el prototipo familiar [*Vorbild*] de un órgano sensible al dolor, cambiado de algún modo y sin embargo no enfermo en el sentido corriente del término, es el del órgano genital en estado de excitación» (Freud, citado por Butler 1993a, 59; p. 99). Butler repara en la atribución de masculinidad en el uso que hace Freud del artículo definido, *el* órgano genital, aunque toda especificidad sexual desaparezca cuando nos damos cuenta de que otras zonas erógenas pueden sustituir a los genitales y responder de forma similar. La redistribución de la inversión libidinal desde una parte del cuerpo a otra significa que, por más que los genitales sean un prototipo de este proceso variable, no inauguran esa cadena de sustituciones. Como explica Freud, «podemos decidir considerar la erogeneidad como una característica general de todos los órganos y hablar luego de un aumento o una disminución de ella en una zona particular del cuerpo» (Freud, citado por Butler 1993a, 61; p. 101).

La ambigüedad de la explicación de Freud proporciona a Butler cierta cantidad de recursos críticos, pues si los genitales masculinos no mantienen ni privilegio ontológico ni prioridad de hecho ni valor simbólico alguno, entonces hay algo más que el desplazamiento de un privilegio fálico (masculino) original y la transferencia de su erogeneidad a otras partes del cuerpo. ¿Qué puede significar, entonces, hablar de «su erogeneidad», como si el falo fuese un único órgano, un pene? Tal como Butler lo describe, «ser propio de todos los órganos equivale a no ser necesariamente propio de *ningún* órgano, es una propiedad que se define por su *plasticidad*, *transferibilidad* y su *expropiabilidad* mismas» (1993a, 61; p. 101). Y si las propiedades y capacidades de una parte del cuerpo son verdaderamente contingentes y logran reconocimiento *como resultado* de la investidura libidinal, entonces «el falo» es un *término* que designa el *proceso* de investidura, la acción de delinear, identificar y erotizar. Se sigue de aquí que la identidad e integridad de cualquier órgano siempre peligrará, pues su «destacarse» constituye una discriminación relacional cuya interpretación implica, y mantiene, su propio contexto. La explicación butleriana de lo que ocurre en ese «orificio doliente del molar inferior» ofrece un ejemplo útil de esta red saturada y condensada de referencias, «un instrumento punzante de penetración, una vagina dentada invertida, el ano, la boca, el orificio en general, el espectro del instrumento penetrador penetrado». Incluso la identidad del diente es ambivalente, en

la medida en que «aquello que hiere, corta, atraviesa y entra» también es «algo que ya ha sido penetrado, punzado» (1993a, 61; p. 102).

Pero ¿por qué debería describirse la transferencia libidinal en términos de paternidad? Mediante una escurridiza metonimia de referencias que da por supuestas las identidades que trata de explicar, Freud identifica el poder generador del falo con el órgano masculino. Como hemos visto, el falo puede ser entendido con mayor precisión como un *proceso* productivo de delineación a través del cual las entidades/partes del cuerpo adquieren una relevancia identificable. Cuando este dinamismo transformador se detiene y se equipara con una propiedad de aspecto objetivo cualquiera, el hombre aparece como *poseedor* del falo, del mismo modo que la mujer *es* ese objeto erótico y valioso: una mercancía poseída o intercambiada entre hombres. Esta matriz sexualizada de funciones opuestas y posiciones subjetivas organiza otras divisiones a través de las cuales la mujer se convierte en un ser pasivo para la actividad del hombre, en un instrumento vacío para su potencia [*agency*] y su placer, en un cuerpo vulnerable que necesita protección del que es invulnerable, en un cuerpo mudo que depende de la superioridad de las capacidades de razonamiento más evolucionadas de él. Debido a que el falo (mujer) es representado como un accesorio, una herramienta para ser usada y manipulada, esta economía heterosexual de significación entiende al hombre como un ser *incorpóreo*: puede que *tenga* un cuerpo y que ciertamente *lo* desee, pero él mismo no es un cuerpo. A pesar de su lógica caricaturesca, estas asociaciones «naturales» ejercen una atracción gravitatoria insidiosa sobre el modo en que conceptualizamos la identidad sexual y también sobre aquello que constituye una forma legítima de afecto y de relación sexual/de intercambio.

Con tales consideraciones en mente, podemos valorar por qué las reflexiones de Butler en torno al falo lesbiano resultan tan provocativas. ¿Se trata realmente de una copia fallida del original masculino, de un sustituto de la carencia corporal femenina y su corolario: la incapacidad sexual de la lesbiana? Tal como Butler comenta: «Lo interesante aquí no es si el falo persiste en la sexualidad lesbiana como un principio estructurante, sino *cómo* persiste, cómo se construye y qué ocurre con la condición «privilegiada» de ese significante en el marco de esta forma de intercambio construido» (1993a, 85; p. 135).

Las convicciones del propio Freud acerca de la naturaleza de la

energía libidinal frustran cualquier explicación basada en el retorno a un origen único, pues la libido es un *campo* de energía cuya desigual distribución a lo largo del cuerpo impulsa el autodescubrimiento infantil. Por supuesto, la noción de «auto» en esta descripción resulta de algún modo prematura, porque el reconocimiento del niño por sí mismo como un individuo limitado entre otros todavía tiene que producirse; hasta que se produzca, la totalidad del mundo es *una misma cosa* con el niño. Necesitamos aquí otro criterio, un criterio al que podamos volver por un buen motivo, pues la aparente coincidencia del bebé *con* el mundo no tiene por qué implicar una unidad homogeneizada o una plenitud indiferenciada *antes* del corte de la diferencia (cultura/lenguaje/individuación). Es importante darse cuenta de que esa «identidad» originaria constituye un escenario saturado y enmarañado de no-coincidencias y referencias. En otras palabras, la diferenciación que percibe el niño sigue siendo abrumadora porque su complejidad aún tiene que ser interpretada «adecuadamente» y recibir un lugar significativo. Debido a que el niño se encuentra, en principio, fragmentado de forma inherente y, en consecuencia, fracturado y ciertamente «múltiple» en lo que podría describirse como sus identificaciones, afectos y deseos primordiales (puesto que el otro [también] es él mismo), Freud describe la sexualidad humana como constitutivamente *bisexual* y *polimórficamente perversa*. Aunque Freud no proporciona una explicación exacta de la bisexualidad y se planteó su significado e implicaciones a lo largo de toda su vida, está claro que la diferencia entre lo masculino y lo femenino, o entre hombre y mujer, está tan embrollada por esa noción, que las coordenadas binarias de la diferencia sexual son incapaces de explicar el término.² Por este motivo, en vez de pensar la bisexualidad desde perspectivas que presuponen ya la identidad (por ejemplo, hombre más mujer), resultaría más útil considerarla como la escisión del deseo que convierte cualquier identidad en incoherente y perversa desde el principio: desprovista de un origen singular, y de una identidad, intención y objetivo unificados, la concepción teleológica de la sexualidad que segrega cuerpos y placeres en identidades distintas y prácticas adecuadas carece de fundamento natural.

2. Resulta útil aquí el recurso a «Bisexuality», en Laplanche y Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (1973). Hay traducción al castellano: *Diccionario de psicoanálisis*, Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis, Paidós, Madrid.

De aquí se sigue que la atribución del origen de la libido al órgano masculino y la inevitable valorización del pene como *el* lugar generador (el falo) es una ilusión imaginaria que solo puede sostenerse si se niega y reprime la transgénesis de la energía libidinal. Sin embargo, y por más que esta negación naturalice el privilegio, la propia naturaleza de su engañosa confección se mantendrá como un defecto estructural en su mantenimiento, lo que Butler considera que es «el espectro que promete su desestabilización» (1993a, 63; p. 103). La fragilidad del sistema vuelve a destacarse cuando Freud describe el descubrimiento erógeno y la autopreocupación en términos de enfermedad, dolor y sufrimiento. Como vimos más arriba en el ejemplo de la hipocondría, un caso de egocentrismo narcisista, la fascinación del sujeto se expresa al delinear una zona particular del cuerpo como inherentemente frágil, enferma y necesitada. Al convertir la representación teatral de la enfermedad en paradigmática de la erotización del cuerpo —«una proyección libidinal de la superficie del cuerpo que a su vez establece su accesibilidad epistemológica» (1993a, 63; p. 104)—, Freud destaca la invención social de la sexualidad y su potencial concatenación con la enfermedad. En *El yo y el ello* (191b), Freud establece un vínculo aún más próximo entre sexualidad y enfermedad cuando descubre que la autopreocupación del hipocondríaco es, tal como Butler la describe, «un síntoma de la presencia estructurante de un marco moralista de culpa» (1993a, 63; p. 104). Según Freud, la culpa surge porque la dinámica interna de la autoposesión narcisista debe exteriorizarse en ciertos objetos y en otros sujetos si hemos de experimentar una sexualidad normal. Rechazar esta exigencia social reinvertiendo en el yo significa obtener un placer culpable, un placer que, con todo, está preñado de ambivalencia: por un lado, su satisfacción no autorizada impone el sufrimiento y la enfermedad física; pero por otro, cuando la enfermedad resultante engaña a la sociedad de forma efectiva, se reafirma el narcisismo subyacente. ¿Puede determinarse, en este ejemplo, la diferencia entre placer y dolor?

La posibilidad del falo lesbiano hace su aparición en este momento. Sin embargo, antes de volver a esta provocativa propuesta, debemos remarcar que el vínculo que conecta la enfermedad con el narcisismo, con el amor a uno mismo, es algo que Freud asocia con la homosexualidad, con el amor a lo idéntico. Lo que se supone es una energía libidinal canalizada internamente, primitiva y pre-social debe

transformarse en una economía heterosexual y dirigida hacia los otros. Freud sostiene que la aceptación exitosa de estos requerimientos normativos coincide con el desarrollo de la conciencia, de la voluntad de cumplir con la regulación social. Así, si la apropiación de una identidad sexual depende de «la introyección de la catexia homosexual», la efectiva conservación de la normalidad se construye sobre la culpa y el dolor que ahora se asocia con ese placer no autorizado, prohibido. Butler describe este angustioso resultado de la siguiente manera: «Esta prohibición contra la homosexualidad *es* el deseo homosexual vuelto sobre sí mismo; la autocensura de la conciencia *es* el desvío reflexivo del deseo homosexual» (1993a, 65; p. 106).

No obstante, Butler sugiere que el dolor de la autocensura y la negación suponen algo más que el simple abandono del objeto amado, pues también está en funcionamiento algo «productivo» cuando la psique organiza el cuerpo en un esquema imaginario de partes significativas. Si bien el cuerpo *aparece* en la forma que lo hace porque se trata de una historia viva de significación sentida, la prohibición social contra ciertos objetos amados re-forma tales inversiones libidinales para preservarlas y conmemorarlas:

De modo que si, como propone Freud, el dolor tiene un efecto delineador, es decir, puede ser un modo de que logremos tener una idea de nuestro propio cuerpo, también es posible que las prohibiciones que instituyen el género operen inundando el cuerpo con un dolor que culmina en la proyección de una superficie, esto es, una morfología sexual que es a la vez una fantasía compensatoria y una máscara fetichista. Y si uno está obligado a amar o a enfermarse, quizás la sexualidad que aparece como enfermedad sea pues el efecto insidioso de tal censura del amor. ¿Puede la producción misma de la *morphé* interpretarse como una alegoría del amor prohibido, la *incorporación* de la pérdida? (1993a, 65; p. 106).

La argumentación de Butler se desplaza desde la reflexión de Freud sobre el narcisismo a la reformulación lacaniana de la teoría de Freud en *El estadio del espejo* (1977a) y *La significación del falo* (1977b). Lacan afirmará que la percepción del niño como una entidad coherente y limitada en el espacio significa que éste debe aprender a identificarse a sí mismo desde la perspectiva de otro o, lo que es lo mismo, desde un punto de vista externo que él mismo no puede ocupar. Sirviéndose del

reconocimiento que el niño hace de sí mismo en un espejo como analogía de un proceso más general de especulación, Lacan atribuye la morfología resultante o, dicho de otro modo, el perfil corporal que el niño asume, a una oscilación dinámica entre proyección y falso reconocimiento. Hay varias cosas importantes aquí. En primer lugar, la disyunción entre la percepción del bebé de su ubicuidad amorfa, un «por todos lados» que Lacan describe, con un juego de palabras, como un «hommelette» y la idealización especular de sí mismo como una entidad coherente (otra) con control y capacidad de actuar jamás se resolverá. Esto significa que el yo es, y seguirá siendo, un yo *corporal*, cuya identidad no es tanto una propiedad fija cuanto una dinámica en desarrollo de re-conocimiento y mutación. En segundo lugar, Lacan afirmará igualmente que el esquema morfológico que inaugura el yo también constituye el umbral del mundo visible. En otras palabras, el modo en que percibimos la diferencia entre la gente, los objetos y sus interrelaciones (la forma y la definición de la alteridad) queda moldeado a través de un imaginario corporal que posee una fuerza constitutiva: el sujeto *es* este proceso, en el que la diferenciación entre el mundo y el yo emergen en el mismo reflejo/reflexión. Butler lo resume así:

En su condición imaginaria, el yo como objeto no es ni interior ni exterior al sujeto, sino que es el sitio permanentemente inestable donde se negocia perpetuamente esa distinción espacial; esa ambigüedad es lo que marca el yo como *imago*, es decir, como relación identificatoria. Por lo tanto, las identificaciones nunca se *hacen* o se *alcanzan*, simple o definitivamente; se las constituye, se las combate y se las negocia insistentemente (1993a, 76; pp. 121-122).

Sin duda Butler está de acuerdo con Lacan en que el yo corporal del niño está «poblado» por otros en la medida en que su propia anatomía está in-formada con ciertas relaciones sociales y sus conversiones dinámicas. De hecho, la posibilidad de un falo lesbiano dependerá de la apertura psicosocial de la anatomía corporal percibida. Sin embargo, Butler encuentra algo perturbador en el modo en que Lacan parece tenerlo en los dos sentidos. Lacan explica la lógica organizativa del orden Simbólico, esas estructuras culturales y lingüísticas que interpe-lan al niño, como un sistema *dado* de identificaciones binarias, cuyas posiciones están determinadas por un significante trascendental: el

falo. Y, no obstante, también insiste (y aquí nos vienen a la memoria Lévi-Strauss y, en general, las propuestas del estructuralismo) en que el orden Simbólico rebasa cualquier adscripción cultural o social, pues es el principio universal de diferenciación que impulsa cualquier lenguaje. Por este motivo, Lacan se hará eco de las palabras de Freud al insistir en que no debe confundirse el falo con el pene ni, de hecho, con ningún órgano o efecto imaginario particular. Pero ¿qué puede hacerse si aceptamos esta tesis? Puesto que Butler concentra su capacidad crítica en la necesidad de combatir las injusticias políticas, le preocupa que la «explicación» de Lacan tenga la consecuencia performativa de investir el pene (y la masculinidad) con el privilegio simbólico concedido al falo, pues en cierto modo esto sitúa la relevancia política del órgano masculino *por encima de toda duda*.

Gracias a una lectura más detallada de los recovecos de la argumentación lacaniana, Butler se sirve de la propia explicación del analista para cuestionar la distinción que éste establece entre el orden Simbólico y lo Imaginario, ese proceso ilusorio de identificación representativa que capacita al bebé para superar (y negar) sus deficiencias:

Si la posición que erige Lacan para el falo sintomatiza el reflejo especular e idealizado de un cuerpo descentrado dividido en partes antes de enfrentarse al espejo, entonces podemos interpretar aquí la reescritura fantasmática de un órgano o una parte del cuerpo, el pene, como el falo, como un movimiento efectuado mediante una negación transvalorativa de su condición sustituible, de su dependencia, de su tamaño diminuto, su control limitado, su parcialidad. De modo que el falo sólo emergería como síntoma y sólo podría establecerse su autoridad mediante una metalepsis de causa y efecto. En lugar de ser el origen postulado de la significación o lo significable, el falo sería el efecto de una cadena significativa sumariamente suprimida (1993a, 81; p. 129).

Las cuestiones de Butler nos recuerdan que, para que *cualquier* parte del cuerpo pueda ser delineada como identificable y separada, tiene que implicarse la significabilidad y la erogeneidad de todo el cuerpo; de hecho, la parte del cuerpo emergerá de un proceso que incorpora la totalidad del cuerpo en la transvaloración de esa «parte». Sin duda, Lacan estaría de acuerdo en principio en que el falo puede adoptar un gran número de formas imaginarias distintas del pene, objetos inclui-

dos. Sin embargo, cuando Butler toma a Lacan al pie de la letra y plantea el turbador espectro de un falo lesbiano, las inversiones políticas que alinean el dominio fálico con «las trayectorias mutuamente excluyentes de la angustia de castración y la envidia de pene» (1993a, 84-85; p. 133) ya no resultan tan simples. Los trabajos de Lacan sin duda permiten esta interpretación, e incluso la remarcan. Sin embargo, Butler percibe algo más subversivo en la «formulación contradictoria» de un falo lesbiano que «combina el orden de *tener* el falo y el de *ser* el falo»:

Si se dice que los hombres «tienen» simbólicamente el falo, su anatomía es también un sitio marcado por su pérdida; la parte anatómica nunca es conmensurable con el falo mismo. En este sentido, podría interpretarse que los hombres están castrados (ya) e impulsados por la envidia del pene (entendida más apropiadamente como envidia del falo). Inversamente, en la medida en que pueda decirse que las mujeres «tienen» el falo y temen su pérdida (y no hay razón para pensar que esto no pueda ser así tanto en el intercambio lesbiano como en el heterosexual, lo cual plantea la cuestión de una heterosexualidad implícita en el primer caso y una homosexualidad implícita en el segundo) pueden estar impulsadas por la angustia de castración (1993a, 85; pp. 133-135).

Si el yo corporal *necesariamente* incorpora tales cruces fantasmáticos, entonces las bifurcaciones normativas de la identidad sexual y el deseo deben implicar un error de ajuste que han de soportar, o hacer legible, ciertas subjetividades «marginales», por más que conciernan a todo el mundo. Hay que destacar que Butler rechaza la idea de que el llamado margen sea constitutivamente diferente del centro, una idea que complica una política pluralista de inclusión, así como su inversa: el privilegiar el margen como un lugar de juegos y posibilidades fuera de las estructuras represivas de la identidad heteronormativa. Por el contrario, lo que Butler enfatiza en su argumentación es que las estructuras de formación del sujeto no disponen de un punto central de acreditación, ni de una lógica omniabarcante de no-contradicción que separe las formas heteronormativas de intercambio de aquellas en apariencia tan diferentes. Si las estructuras de identificación están tan perfectamente desordenadas, si resultan tan intrincadas y ambiguas para cada uno de nosotros que la diferencia entre quién tiene y quién es el falo es una determinación social y política que no puede resol-

verse anatómicamente, entonces la aparente invariancia de la referencia fálica es una ficción performativa.

Como hemos visto, Butler centra su atención en la tesis laciana de que el falo inaugura la cadena significante y la pone en movimiento porque resulta radicalmente inconmensurable con sus sustituciones representativas. Sin duda, la tesis de Lacan es una propuesta provocativa porque el origen y la entidad como algo ya dados son sustituidos por el proceso y la irresolución, por un dinamismo en el que el significado vivo de la anatomía está en juego y la invariancia de la de la referencia queda deshecha. Es en este punto clave donde Butler sitúa la cuestión acerca de la identificación del pene con el signifiante privilegiado del falo; si «el falo simboliza sólo tomando la anatomía como su circunstancia, luego, cuanto más variadas e inesperadas sean las circunstancias anatómicas (y no anatómicas) de sus simbolización, tanto más inestable se vuelve ese significante» (1993a, 90; p. 141). En consecuencia, si la lesbiana puede tener y ser el falo al mismo tiempo (como debe derivarse de la separación entre falo y pene que establece Lacan), entonces la facticidad del cuerpo y las nociones relacionadas con lo que un cuerpo pueda o no pueda hacer quedan sometidas a «una reterritorialización agresiva» (1993a, 86; p. 137). En otras palabras, y dicho irónicamente, las implicaciones del falo lesbiano responden a las complejas dimensiones y a la realidad sensible de la anatomía fantasmática de *cada uno*, así como a los múltiples objetos y expresiones que puede asumir el deseo.

En cierto modo, podría afirmarse que la argumentación de Butler llena de contenido los aspectos más radicales de las nociones freudianas de perversidad polimórfica y bisexualidad originaria. Sin embargo, y habida cuenta de que el padre del psicoanálisis fue incapaz de mantener las consecuencias radicales de esa perversidad fundamental sobre el telón de fondo de la vida victoriana, y que Lacan, a su vez, consideró que el pene y el falo están conectados magnéticamente, parece razonable preguntarse si la intervención feminista de Butler no se encuentra, en último término, comprometida de forma similar.

Hemos establecido que la obra de Butler se asienta sobre un atento cuestionamiento de la coherencia y la pureza de la identidad, en especial, de la presunción de que la identidad está ahí desde el principio. Y un soporte destacado de su estrategia crítica consiste en volver a la anatomía con el fin de replantear su estabilidad referencial. Butler

sostiene, en suma, que los límites de un cuerpo individual (la imago o cuerpo fantasmático) constituyen una superficie erótica cuya percepción individual se forja a partir de relaciones sociales que continuamente cambian y desplazan los contornos y los deseos del cuerpo. Hay que destacar que la delineación de esta anatomía imaginaria depende del dolor y la pérdida, y que, precisamente por este motivo, nunca deja de ser un «edificio» frágil e inestable. Forjado a partir del fracaso y de la invalidez, es incapaz de re-presentar un ideal que no puede poseer y que no puede ser: es un reconocimiento erróneo de sí mismo, un «efecto disimulado», «una máscara fetichista», «una fantasía compensatoria» de la dolorosa melancolía por lo que ahora está prohibido (1993a, 65; p. 106).

En concordancia con esta situación más bien desoladora de deseo no correspondido que impulsa la producción, recordaremos que Butler aprovecha la erótica de la hipocondría, esa capacidad del dolor para reescribir la pérdida como placer, como ejemplo de este proceso general de transvaloración: delinea las partes del cuerpo, las dolencias y los objetos como monumentos eróticos al recuerdo de una pérdida materna que excede toda representación. La capacidad del cuerpo para *ser* algo distinto de lo que parece, para incorporar lo ajeno como propio, explica por qué Butler describe la melancolía heterosexual masculina como «[...] una negación a lamentar lo masculino como un objeto posible de amor; [del mismo modo que] a su vez, el género femenino se forma (se adopta, se asume) a través de la fantasía incorporativa que excluye lo femenino como objeto posible de amor, una exclusión nunca deplorada, pero “preservada” mediante la intensificación de la identificación femenina misma» (1993a, 235; p. 330-331). Aunque las asombrosas manifestaciones de la prohibición quedan aún más claramente destacadas en el siguiente comentario: «en este sentido, la lesbiana melancólica “más auténtica” es la mujer estrictamente heterosexual y el gay melancólico “más auténtico” es el hombre estrictamente heterosexual» (1993a, 235; p. 331).

Es importante en términos políticos darse cuenta, tal como hacemos en estos ejemplos transfigurativos, de que la prohibición nunca es puramente negativa. Pero aquí está el problema. Aunque ciertamente las cosas no son lo que parecen en esta explicación, la crítica butleriana de la identidad sigue ligada a su indiscutido estatuto de fundamento. En lugar de la perversión sexual que hace de la identidad sexual algo

impropio e indecible desde el principio, y por siempre jamás, el análisis de Butler de hecho desentraña la ambigüedad para revelar una verdad tras la falsificación. Si hemos de entender la identidad femenina y la feminidad como atributos esenciales que definen a la madre, entonces tiene sentido la mascarada de las inversiones en la formación de la identidad que su (supuesta) pérdida engendra. Pero, sin duda, esto está muy lejos de ser cierto. A la madre se la considera una madre fálica porque ella/él [*s/he*] no carece de nada. Ella/él es el todo/hueco [*(w)hole*], el mundo, la plenitud parental de transfiguración que, en el momento justo y al mismo tiempo, expresa la «propia» diferencia del niño con respecto a sí mismo, la diferencia constitutiva que dirige el deseo del niño hacia él mismo/el otro. En este escenario de la morfogénesis, en el que la identidad nunca queda establecida de un vez por todas, la madre/otro [*(m)other*] es una figura ubicua. Y si ella/él nunca está simplemente ausente o perdida, ¿cuál es, entonces, el estatuto de los términos «reconocimiento erróneo» que fundamentan tanto la tesis lacaniana como la astucia enmascaradora en la descripción que Butler hace de la «lesbiana más auténtica» y el «heterosexual más auténtico»?

¿Obtenemos una mejor comprensión de las complejas operaciones de la formación de la identidad si consideramos que esta enrevesada complejidad no puede reducirse a simple duplicidad? Es ésta una cuestión difícil y escurridiza que requiere una exégesis cuidadosa. Recordemos, por ejemplo, que Freud interpreta la enfermedad del hipocóndrico como contrapunto de la autoatención narcisista, un contrapunto cuyo placentero sufrimiento incorpora la culpa que está presente en la producción de un cuerpo que no cumple con las demandas que le hace la sociedad. La resolución narrativa de qué hacer con esta pre-posesión inicial que se define *contra* la sociedad consiste en ocultarlo. Pero ¿por qué deberíamos suponer que la plenitud de la erogeneidad primordial (pre-posesión) es «algo» individuado que está radicalmente separado de un afuera, cuando el niño y el mundo, o lo que retrospectivamente dividimos en estas diferencias identificadoras (interno y externo, yo y otro), son originariamente consustanciales?³ «Consustancial», en este sentido, evoca la «igualdad» de una identi-

3. La importancia del término «consustancial» reaparecerá en referencia a la paradójica identidad del signo saussuriano: una «entidad» cuya invariancia resulta posible gracias a un sistema de referentes que es pura variación.

dad que permanece (invariancia) a través de la morfogénesis (variación). Aquí está el verdadero rompecabezas, un auténtico acertijo cuyas dimensiones desafían el tipo de «resolución» explicativa de la inversión butleriana. Las propias nociones de «igualdad» y «diferencia», de «homo» y «hetero», no están sin más *implicadas*, un concepto que presupone su segregación antes de verse comprometido. Si la identidad *nunca* está dada y estos términos de referencia no pueden segregarse jamás, entonces la paradoja constitutiva de la identidad se vuelve extraña de verdad.

Pero ¿por qué hay tanto en juego en las sutilezas de este enredo? Aquí viene en nuestra ayuda la propia argumentación de Butler, pues repetidamente pone en cuestión las características comunes que subyacen a la descripción del *homosexual* e incluso juzga la existencia de una sexualidad lesbiana como «un monolito imposible» (1993a, 85; p. 135). La narrativa evolutiva que descubre en el origen una autoposesión narcisista primordial y la equipara *de forma natural* con el amor a uno mismo (homoerotismo) dará por supuesto de forma bastante lógica que la madurez social y la adquisición de una conciencia son logros más evolucionados, los atributos propios del heterosexual, que es hombre. Butler sin duda es consciente del peligro que encierra esta lógica, como podemos ver en esta «nota de advertencia»:

La patologización de las zonas erógenas que propone Freud exige que se la interprete como un discurso producido desde el punto de vista de la culpa, y aunque las posibilidades imaginarias y proyectivas de la hipocondría son útiles, deben disociarse de las metáforas de enfermedad que inundan la descripción de la sexualidad. Esto es especialmente importante en un momento como el actual en el que la patologización de la sexualidad en general y específicamente la descripción de la homosexualidad como paradigma de lo patológico en sí mismo son sintomáticas del discurso homofóbico sobre el sida (1993a, 64; p. 105).

Está bastante claro que la violencia de la homofobia no puede atenuarse mediante tales llamamientos a la moral si la lógica que discrimina la identidad homosexual de la identidad heterosexual se mantiene intacta. La homofobia, la misoginia y el racismo se nutren de la idea de que un egocentrismo primitivo hipersexualizado precede a lo social, y

de que esta incapacidad original se define contra la legitimidad social. Afirmar que la «legitimidad» es cuestionable porque reprime y mantiene algo que se supone aborrece apunta sin duda al problema, pero mantiene el compromiso con el orden político de la narrativa: de lo primitivo a lo civilizado, de lo mismo a lo diferente, del orden maternal al orden simbólico paterno. Proponer lo social como marco de referencia de segundo orden, como una fuerza reguladora que se le da al bebé (que, en principio, carece de ella) y lo deja desconcertado, significa entender la identidad como «algo» que está *o* presente *o* ausente, algo que es *o* auténtico *o* ficticio. Solidificar el proceso de diferenciación en un sistema o producto circunscribibles, protegidos de un afuera, equivale a reificar el falo, el proceso de identificación, como una cosa: el pene. ¿Puede la ingeniosa provocación que Butler nos regala en «el falo lesbiano» mantener en movimiento la pregunta por los orígenes, y de forma tal que pueda oponer resistencia a un retorno a la verdad fundante de la identidad?

4.

Lenguaje, poder, performatividad

Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»

La capacidad de Judith Butler para acometer tantos y tan diferentes asuntos deriva de su apreciación de que ciertos esfuerzos intelectuales, aparentemente inconexos, puedan estar vinculados a los mismos fundamentos lógicos y conceptuales y comprometidos con ellos. En el siguiente análisis exploraremos uno de los más importantes ejemplos de esta indagación en los fundamentos dentro de la obra de Butler, a saber, su investigación sobre la ontología del lenguaje/discurso y sobre los debates relacionados en torno a los argumentos del constructivismo cultural.

En *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»* (1993a), se nos ofrece su explicación más detallada de por qué la cuestión del lenguaje tiene tal importancia política. Butler comienza su introducción a una política corporal destacando la contaminación que rodea e inevitablemente socava la integridad de un referente puro, afirmando que no puede haber acceso a la materialidad al margen o antes de cualquier significación y, por extensión, que no hay acceso a una materialidad pura de la vida corporal que esté separada del lenguaje.

Sin embargo, nos quedamos con la sensación de que debe de haber algún tipo de solapamiento entre idealidad y materia porque Butler niega que «el cuerpo sea sencillamente materia lingüística», mientras que al mismo tiempo insiste en que «[el cuerpo] influye en el lenguaje todo el tiempo» (1993a, 68; p. 110). El problema surge cuando pensamos en este fundamento natural como algo que precede, y en consecuencia excede, al lenguaje y al pensamiento, pues si éste fuera verdaderamente el caso, nuestra capacidad para comprender resultaría

fútil. En respuesta a este dilema, Butler se esfuerza por infundir a la materia una eficacia y una energía constitutiva que desbaratará el bloqueo en esta lógica profundamente dividida, pues si la materia puede ser rescatada de su emplazamiento como anterior y, al mismo tiempo, pasiva con respecto a la producción cultural de sentido, entonces las interpretaciones convencionales de la corporalidad y la materia se modifican considerablemente. De acuerdo con esto, la necesidad de reconfigurar la materialidad se convierte en el eje de la argumentación de Butler con respecto al discurso de la construcción, una necesidad que se hace evidente en el siguiente pasaje:

En un esfuerzo por desplazar los términos de este debate, quiero preguntarme cómo y por qué la «materialidad» ha llegado a ser un signo de irreductibilidad, es decir, cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción [...] ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? ¿Es ésta tal vez una exclusión capacitadora y constitutiva, sin la cual no puede operar la construcción? ¿Qué ocupa este sitio de materialidad no construida? Y, ¿qué tipos de construcciones quedan excluidas en virtud de la representación de este sitio como un lugar exterior o que está debajo de la construcción misma? (1993a, 28; p. 54-55).

La dificultad del proyecto resulta considerable, pues Butler tiene que hacer malabarismos para sostener una crítica del discurso de la construcción al tiempo que sigue defendiendo sus principios más básicos. Con el deseo de mantener la atención de aquellos cuya paciencia ya está agotada por semejantes argumentos, Butler comienza ofreciendo algunas garantías elementales acerca de su propio enfoque. Puesto que el discurso de la construcción se percibe comúnmente como un idealismo lingüístico, Butler reconoce de buena gana la insistente realidad de los cuerpos. Admite lo que ella misma llama «los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte», y está de acuerdo en que debe concederse una existencia mínima a las «partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas», etcétera, etcétera (1993a, 10; pp. 31-32). La complicación radica, sin embargo, en que reconocer la existencia de ciertos hechos corporales significa reconocer también una cierta interpreta-

ción de tales hechos. Una dificultad que Butler expresa con la siguiente pregunta: «el discurso en el cual y a través del cual se hace esta concesión [...], ¿no es acaso formativo del fenómeno mismo que admite? (1993a, 10; p. 32).

Existe una complejidad inevitable en la posición de Butler, pues apunta a dos expresiones bastante diferentes del mismo argumento, un argumento que de forma acrítica toma posiciones en la división materialidad / idealidad. Para que se entienda, si situamos dicho debate en el marco del feminismo, quienes dicen representar a las mujeres reales, sin recurrir a las comillas, darán por supuesto que tienen acceso a la verdad de la materia, como si los hechos perentorios de la vida de las mujeres fueran evidentes por sí mismos. De acuerdo con esta perspectiva, las prácticas significativas son meros vehículos de tales verdades y carecen de aportaciones formativas propias: aunque pudieran considerarse inadecuadas, se da por supuesto que cualquier deficiencia puede corregirse. La otra parte de este debate pone el acento en la fuerza constitutiva de las prácticas significativas y concluye que no tenemos acceso a una realidad extralingüística puesto que la verdad de su aparente factibilidad se produce en el lenguaje. Butler, obviamente, simpatiza con esta última postura, pero no está de acuerdo con la conclusión que a menudo la acompaña. Aunque reconoce que no podemos acceder a un «afuera del lenguaje» que no esté mediado por el lenguaje, esto no significa que podamos, o debamos, intentar censurar cualquier mención a ese afuera. De hecho, su tesis trata de enfatizar que la gramática recibida del debate necesariamente producirá una exterioridad, un afuera del discurso que, con todo, es interno al discurso mismo. Dicho esto, la tarea no consiste en negar o suponer que se excluye esa materialidad, sino en analizar el «proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia» (1993a, 9; p. 28).

El análisis butleriano de la corporalidad se centra en el repudio de la materia como «otro», pues el rechazo de ésta es un ingrediente clave en la formación del sujeto. Cuando la diferencia con respecto a una norma valorada se hace sinónimo de deficiencia, cualquier desviación puede patologizarse como error o falta. Lo que es más importante, la intrincada historia que vincula la denigración de la materia con una «deficiencia natural» es difícil de reconocer porque la marca

de la deficiencia que injustamente acompaña a determinados cuerpos parece explicar «naturalmente» su estatuto abyecto. Dentro de los términos de esta tautología, la incapacidad inherente a estos cuerpos abyectos para «tener un sentido apropiado» los vuelve ininteligibles, los sitúa más allá de la representación y, en consecuencia, fuera de los intereses del proceso democrático. Estos marginados, a los que se les niega la entrada en el ámbito de lo plenamente humano, quedan alineados con los indomeñables peligros de lo natural, lo salvaje y lo animal, en otras palabras, con esa amenaza que se percibe emana de la materia misma. El objetivo de Butler es desbaratar la economía de esta lógica lanzando la siguiente pregunta: «¿qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan [...]?» (1993a, 16; p. 39).

El «afuera del lenguaje»

El análisis butleriano en torno al discurso de la construcción reconoce la necesidad de hablar en términos de un «afuera» o de un «debajo», un «antes» o un «más allá» del lenguaje y el discurso. De hecho, es algo que no puede evitarse. Pero si la diferencia entre idealidad y materia es una distinción discursiva, entonces *es posible* acceder y luchar contra las asociaciones políticas que se vinculan a sus diferencias. Butler defiende que si el lenguaje y el discurso constituyen la dimensión significativa de la realidad vivida, y hay muchos significados, el recinto del lenguaje no es una prisión; al contrario, el lenguaje y la representación son estructuras fluidas cuyas complejidades internas permiten diferentes resultados y posibilidades.

En suma, pues, el deseo de Butler de captar el movimiento estructurado de la diferenciación *dentro* del lenguaje no excluye la existencia de un afuera del lenguaje que de verdad rebasa nuestras percepciones y representaciones; es solo que la condición humana nos bloquea el acceso. En consecuencia, la percepción y la representación de este afuera, a pesar de su convincente transparencia y de que sintamos su inmediata accesibilidad, siempre será un efecto del lenguaje, una producción cultural. La confianza de Butler en el término omnia-

barcante «cultura» en cuanto categoría explicativa que *contiene* este cambiante proceso sin duda aclara este aspecto. En otras palabras, el lenguaje y la cultura se implican mutuamente; de hecho, algunos dirían que son una y la misma cosa.

Y, sin embargo, al privilegiar el término cultura de esta manera, la identidad y la jerarquía sexualizada entre materia e idealidad, naturaleza y cultura, y cuerpo y mente, vuelven a instalarse subrepticamente. Aunque podría decirse que la estrategia de Butler consiste en poner en cuestión el primer término de estos emparejamientos, y de este modo volverlo desconocido, el efecto inevitable es, en realidad, ampliar el segundo término desalojando, o borrando por completo, al primero. La intervención de Butler obviamente pretende reinterpretar ambos términos, y lo logra cuando muestra que lo que pensábamos que era la Naturaleza en realidad es «naturaleza», es decir, Cultura. Debemos valorar aquí, sin embargo, que en realidad Butler ha trazado una línea de demarcación [*clarification*] entre un ámbito del conocimiento y la lucha política —a saber, la Cultura— y lo que le preexiste —la Naturaleza— (ahora representada de forma más precisa como «borrada» o tachada: Naturaleza). En consecuencia, la crítica butleriana de la inseparabilidad y contaminación de la naturaleza y la cultura *en cuanto conceptos* se basa en una separación absoluta entre *materia/Naturaleza* y *cultura/idealidad*. Según Butler, pues, podemos evitar la confusión entre la materia y su representación si recordamos que «retornar a la materia requiere que lo hagamos considerándola como un *signo* [...]» (1993a, 49; p. 87).

Como deja claro el título de *Cuerpos que importan*, el objetivo de Butler es impugnar y expandir «la significación misma de lo en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable» (1993a, 22; p. 47). El argumento conforme al cual la sustancia del cuerpo es un signo, antes que una solidez fija o un referente prescriptivo, se ve impulsado por la feliz coincidencia entre las palabras «importar» [*matter*] y «materializar» [*materialize*]. Aunque tales palabras evoquen la *noción* de sustancia física, los mismos signos son también sinónimos de «significar» [*meaning*] y del proceso semántico más amplio de hacer significar:

Hablar de los *cuerpos que importan* [en inglés, *bodies that matter*] en estos contextos clásicos no es un ocioso juego de palabras, porque ser

material significa materializar, si se entiende que el principio de esta materialización es precisamente lo que «importa» [*matters*] de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que «importar» [*to matter*] significa a la vez «materializar» y «significar» (1993a, 32; p. 60).

La reelaboración que Butler hace de estos términos a través de los cuales se comprende la corporalidad sin duda supone un reto a los significados que han recibido. Debería, sin embargo, quedar claro desde ahora mismo que el en-sí de la materia, ese algo sustantivo que cabe reconocer en la mínima, aunque con reservas, concesión que Butler hace a las diferencias hormonales y cromosómicas, no es en absoluto el objeto de su análisis. De forma irónica quizá, se requiere su ausencia para que la tesis de Butler dé algún resultado. Nuestro sentido de la materialidad de la materia, su tangibilidad y persistencia física, se vuelve inefable e impensable en su explicación, pues lo único que puede saberse de ella es que rebasa toda representación. Más allá de la inteligibilidad cultural, la existencia de esa cosa externa garantiza que nuestra comprensión de un afuera, en la medida en que depende del discurso, solo pueda ser la simulación de un afuera que *aparece* como materia.

En este punto, podría resultar de ayuda hacer un seguimiento del compromiso de Butler con el teórico político y analista cultural Slavoj Žižek, porque la valoración que hace sobre la utilidad de la obra de éste implica una conceptualización más general de lo que es el lenguaje y de cómo funciona. En el capítulo «Discutir con lo real», Butler explora los usos y límites del psicoanálisis en la obra de Žižek, con el objetivo de desarrollar una «teoría de la performatividad política y la competencia democrática» (1993a, 20; p. 46) más inclusiva. Butler desafía el razonamiento que expulsa a ciertos sujetos fuera de los límites de la humanidad genuina, como si no contasen, indagando en el modo en que se determinan los límites y se asignan los significados. Tomando la estructura del signo como un indicio ejemplar de cómo se producen tales límites y exclusiones, Butler sostendrá que el límite se queda por debajo de sí mismo, es decir, que en último término fracasa al intentar asegurar su integridad o su identidad. Como Butler sostiene que nuestro mundo es un mundo de representación/lenguaje, su argumento se concentra en el modo en que el lenguaje «materializa» su

propio límite y exterioridad. Según Butler, no puede producirse una auténtica separación de este «afuera constitutivo», porque «la identidad siempre requiere precisamente aquello que aborrece» (1993a, 188; p. 268). En consecuencia, la cuestión que subyace al detallado análisis butleriano de los mecanismos mismos del lenguaje es, «¿cómo podrían hacerse menos permanentes, más dinámicas, tales exclusiones constitutivas?» (1993a, 189; p. 270).

En el uso que Žižek hace del psicoanálisis, una teoría que sitúa la formación del sujeto dentro de las estructuras internas del lenguaje, Butler percibe una apuesta fundacional por la noción de límite en cuanto prohibición y mandato. Aunque esté de acuerdo con Žižek en que el sujeto emerge a través de una serie de rechazos y forclusiones, discute la necesidad de marcar la forclusión en términos absolutos, como lo Real. Pues, si como Žižek sugiere, siguiendo a Lacan, lo Real está verdaderamente fuera de la simbolización, nos enfrentamos al siguiente dilema: «Consideremos la dificultad retórica que implica circunscribir dentro del discurso simbólico los límites de lo que es simbolizable y lo que no lo es» (1993a, 190; p. 271). La noción lacaniana de lo Real es una falta de la falta, una suerte de plenitud que pre-existe a los cortes y divisiones definitivos, a las discriminaciones y valoraciones, al lenguaje y a la cultura. Hay que destacar que el orden Simbólico (la Ley del Padre) se apropia de la integridad original o autosuficiencia de lo Real mediante una especie de inversión de su potencialidad. Lo cual ocasiona que el ámbito del lenguaje y la representación asuma una suerte de completud y suficiencia, en tanto que lo corpóreo o el fundamento natural de la existencia que parecen anteceder al lenguaje revierten en una deficiencia primaria; una falta o pérdida que se juzga femenina en su esencia misma. El efecto de equiparar la diferencia con la falta significa que una plenitud original parece quedar cercenada de lo social —u orden Simbólico—, y esta forma de concebir la diferencia reproduce la amenaza de la castración y la pérdida, así como las identificaciones de género y las asociaciones que la acompañan. Dado el trabajo durante años de la crítica feminista para explicar y desbaratar el falocentrismo inherente al esquema lacaniano, no resulta sorprendente que Butler se muestre crítica con su asimilación por parte de Žižek. Butler explica así las insidiosas implicaciones de la apuesta de este último:

Žižek sostiene que «lo Real es el límite inherente [al lenguaje], el pliegue insondable que le impide identificarse consigo mismo. Allí estriba la paradoja fundamental de la relación entre lo Simbólico y lo Real; la barrera que los separa es *estrictamente interna de lo Simbólico*. En la explicación de esta “barrera” u obstáculo» —Žižek continúa diciendo—: esto es lo que quiere decir Lacan cuando afirma que “La mujer no existe”. La mujer, en cuanto objeto, no es más que la materialización de cierta barrera en el universo simbólico [...]» (1993a, 279; p. 289).

Esta identificación de la mujer con lo que está excluido de la existencia, esto es, con lo que no alcanza la inclusión completa en el orden Simbólico, la equipara con el agujero negro de lo irrepresentable, con el espacio inefable de lo Real. Teniendo en cuenta que la agenda política que propugna esta interpretación resulta desastrosa, Butler sostiene que el límite de lo Real no puede quedar eximido de su cuestionamiento ni emplazado fuera del discurso. En su supuesta condición de algo dado, que caracteriza la aparente persistencia ahistórica de lo Real, queda sancionada una normatividad simbólica de la subjetividad sexuada y de la sexualidad:

El hecho de que siempre haya exclusiones constitutivas que condicionen la posibilidad de fijar provisionalmente un nombre no implica necesariamente que haya que hacer coincidir ese exterior constitutivo con la noción de un referente perdido, esa «exclusión» que es la ley de castración, cuyo emblema es la mujer que no existe. Semejante enfoque no sólo deifica a las mujeres como el referente perdido, aquello que no puede existir, además considera al feminismo como el esfuerzo vano por resistir a esa proclamación particular de la ley (una forma de psicosis en el habla, una resistencia a la envidia del pene). Cuestionar la perspectiva que entiende a las mujeres como la figura privilegiada del «referente perdido» es precisamente reformular esa descripción como una significación posible y extender el sentido del término como un sitio que permite una rearticulación más amplia (1993a, 218; p. 307).

Butler debe quebrar la barrera que separa la presencia de la ausencia (falta, lo Real) y el lenguaje de lo que se considera previo o no lenguaje, con el fin de abrir la posibilidad de una reevaluación de las economías conceptuales y las posiciones del sujeto. En otras palabras, ha de enfrentarse al modo de producción de tales determinaciones, al ende-

damiento oculto con «lo femenino», cuya desautorización equipara la feminidad con la quiebra. Butler explora la metafísica de la presencia, que opone la identidad a la diferencia del mismo modo que la presencia a la ausencia (soy lo que soy a fuerza de no ser eso), con el objetivo de reconfigurar la diferencia como una fuerza generativa y compartida dentro de cuya energía transformadora el sentido de una identidad fija (como presencia ante uno mismo) queda radicalmente desestabilizado.

Para conseguirlo, y a pesar de la crítica del modo en que Žižek se sirve del psicoanálisis, Butler considera particularmente útil su análisis de los «significantes políticos». Žižek sostiene que significantes políticos tales como «mujer» no deberían contemplarse como designaciones descriptivas de posiciones subjetivas fácticas, puesto que no representan circunscripciones pre-establecidas. La reserva de Žižek tiene su importancia porque:

Ningún significante puede ser radicalmente representativo, pues todo significante es el sitio de una *méconnaisance* perpetua; produce la expectación de una unidad, de un reconocimiento pleno y final que nunca puede alcanzarse. Paradójicamente, la incapacidad de tales significantes —«mujeres» es el que se me ocurre en este momento— para describir acabadamente el sector que nombran es precisamente lo que los constituye como sitios de investidura fantasmática y rearticulación discursiva. Esa falla es lo que los abre a nuevas significaciones y nuevas posibilidades de resignificación política. Esta función performativa y de final abierto del significante me parece esencial para construir una noción democrática radical de las posibilidades futuras (1993a, 191; p. 272).

Butler está persuadida de que los significantes políticos pueden ser lugares de movilización y lucha, anclajes identificativos cuya fuerza constitutiva es transformadora. A través de Žižek, pues, Butler es capaz de quebrar la identidad fija del significante, e insiste en que éste está mutando de forma constante y, en consecuencia, es constitutivamente incapaz de erigir una barrera segura contra su «propia» exterioridad. Si las mujeres y otros sujetos socialmente abyectos están sometidos a/a través de esas mismas transformaciones significantes, entonces su existencia y su relevancia deben determinarse *dentro* del orden Simbólico. Desgraciadamente, la interpretación žižekiana de la barrera como una prohibición absoluta, como si el corte de la castra-

ción fuese un hecho definitivo, reafirma un «afuera del discurso» en los términos degradantes del trauma y la castración. Así, al apropiarse de la noción lacaniana de lo Real para explicar esta forclusión, Žižek de hecho refrenda la inevitabilidad, la indiscutible necesidad, de esta violenta herencia de la formación del sujeto abyecto. En vista de lo dicho, la propuesta de Butler resulta importante porque pone de manifiesto que la barrera no es fija ni absoluta, sino un proceso de demarcación, un continuo *intento* de bloquear o de trazar una línea que jamás concluye. El establecimiento de la barrera como un marco absoluto logra *el efecto* de descubrir y, al mismo tiempo, repudiar ese afuera como inherentemente deficiente y *naturalmente* vil.

Al indagar en el fundamento, o en aquello que supuestamente está «dado» como base neutra de la valoración, y al descubrir que está forjado a partir de las mismas determinaciones políticas que otras prácticas significantes, Butler es capaz de prescindir enteramente de la forclusión de lo Real. Esta estrategia es, sin duda, lo bastante razonable cuando se confronta con la equiparación žižekiana de la diferencia con la ausencia/nada. Sin embargo, en la medida en que el enfoque teórico de Butler sigue descansando sobre la noción de ausencia en otros momentos de su argumentación, no resulta sorprendente que los problemas políticos que asedian a la postura de Žižek vuelvan a hacer su siniestra aparición en el texto de Butler. Esto resulta evidente en su asimilación del modo en que la energía significativa de transformación y deseo es recibida por «signos vacíos que llegan a cargarse de investiduras fantasmáticas de diversa índole» (1993a, 191; p. 272). Pero ¿cómo puede algo estar sencillamente «vacío», teniendo en cuenta la propia refutación butleriana de la nada? Cabe preguntarse cómo ese apoyo significativo en el cuerpo del signo puede sostener esas proyecciones fantasmáticas que conforman la base constantemente cambiante del significado y la legibilidad. Pues se diría que la «factibilidad» del signo queda comprometida por un vacío interno que, no obstante, posee la capacidad funcional de recibir y resignificar. ¿Qué puede significar proyectar proyecciones fantasmáticas en el vacío, como si el cuerpo del signo no fuese nada y nada sostuviese? Si estas proyecciones son también significaciones, tal como Butler sugiere, ¿por qué, entonces, la diferencia entre dar y recibir es entendida a través de los términos de presencia y ausencia, valor y falta, masculino y femenino, mente y cuerpo, que son reflejos de una lógica falocéntrica? ¿Y cómo

se traduce en algo la diferencia de las proyecciones fantasmáticas, dada su aparente falta de identidad, su no-existencia?

El compromiso de Butler con el signo

Aunque la cuestión tratada más arriba pueda parecer relativamente carente de importancia en relación con los logros generales de Butler y con las preocupaciones más amplias que ocupan su pensamiento, su aportación a una concepción por lo demás convencional de la identidad del signo y de sus componentes internos da forma a su interpretación genérica de lo que es el lenguaje y de cómo funciona. Su explícita tentativa de evitar la identificación que establece Žižek entre mujer y ausencia se basa en este compromiso permanente, y esto a su vez la lleva a leer la diferencia frente a la identidad, la presencia frente a la ausencia, y a repetir las implicaciones conservadoras de esta economía significativa. Es importante, en este contexto, tomar en consideración que el signo saussureano ha tenido múltiples intérpretes y que incluso el propio Ferdinand de Saussure mostraba cierta perplejidad ante la complejidad del signo. No obstante, es la interpretación lacaniana del signo la que prevalece en la mayor parte de la crítica cultural, y el presupuesto lacaniano conforme al cual existe una barrera de prohibición que separa lo Real de lo Imaginario y lo Simbólico (Cultura) se repite de forma diferente cuando él separa el significante del significado. En lugar de indagar en la naturaleza de tales diferencias, Lacan simplemente las asume —al igual que Butler—, lo que en cierto modo sitúa a la Naturaleza, ahora bajo tachadura, completamente fuera del sistema.¹ Dicho de manera sencilla, la barrera demarca el orden cultural (glosado como «lenguaje») como un objeto de estudio identificable y delimitable. Y ha de reconocerse que la barrera de la

1. Aunque Butler conoce el trabajo posterior, que describe como «una lectura de Lacan que sostiene que la prohibición, o de manera más precisa *la interdicción*, es fundacional» (1993a, 268; p. 161), no reconoce las implicaciones críticas con respecto a su propia posición. Véanse Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra (Una lectura de Lacan)* (1973). Para una lectura del signo saussureano que también se enfrenta a la interpretación de Butler, véase Jacques Derrida, *De la gramatología* (1971) y Vicki Kirby, *Telling Flesh* (1997).

diferencia no puede superarse o dejarse de lado. Si tal cosa pudiera lograrse, reforzaría la noción de diferencia como algo superfluo, como un suplemento externo cuya ausencia no se echaría de menos. Sin embargo, el problema con la interpretación lacaniana del signo consiste en que la identidad de la barrera misma prohíbe todo escrutinio; una apreciación similar a la que hace Butler cuando cuestiona el modo en que Žižek excluye lo Real de cualquier análisis. Unificada, indiferenciada y, en consecuencia, absolutamente impermeable, la barrera representa la pura prohibición. La castración es absoluta. De tal modo, la barrera o límite se convierte en una garantía de propiedad que encierra el concepto *signo* dentro del ámbito del lenguaje/cultura y que, en consonancia con esto, segrega a los sujetos y sus atributos. Por extensión, también contiene el propósito del signo, por muy caprichoso que sea, dentro del ámbito de la significación o el sentido.

La fe de Butler en la topografía conceptual del signo y su expresión a través de la presencia y la ausencia inevitablemente ha de chocar contra una diferencia que se considera *absolutamente externa* a la cultura/lenguaje, por más que se produzca dentro de ella. En suma, pues, el cuestionamiento butleriano de la barrera y sus resultados de abyección, más que poner en cuestión la forclusión y la ausencia mismas, reubica el corte de la prohibición. Al asumir que la integridad de la barrera está excluida del escrutinio analítico, la identidad de la barrera queda reificada como pura negatividad. La barrera de la prohibición *interna* al signo queda, pues, desterrada solo para reaparecer en cuanto *límite externo* definidor del signo, la frontera que separa el lenguaje de lo que no es lenguaje o, en otros términos, Cultura y Naturaleza. La barrera ahora rodea al signo y protege su contenido interno, el ámbito de la cultura (lenguaje), de la amenaza de la Naturaleza desvelada. Pero algo cambia aquí. Es importante tener en cuenta que la barrera que es interna al signo representa la amenaza de la castración, esto es, la amenaza contra la completud y la autonomía de la identidad *del hombre*. Sin embargo, el límite exterior del signo, en su identidad más comprehensiva como sistema del lenguaje (cultura), representa la amenaza contra la identidad de la *humanidad* misma, una vez sus exiliados abyectos han sido convenientemente reconocidos como significativamente humanos. Al otro lado de esta línea de defensa se encuentra la amenaza inefable: el cuerpo de la Naturaleza, la sustancia de la alteridad radical.

Si utilizamos esta interpretación de la barrera o prohibición como clave para comprender cómo concebimos la ley, podemos ver que, al unificar la ley de tal manera, convertimos la resistencia en una respuesta reactiva y bastante fútil a la fuerza instrumental de un poder negativo y absoluto. Como vimos en el capítulo anterior, Butler hace esta misma apreciación en su crítica al esquema lacaniano, o tal vez de forma más exacta kristeviano, que separa los registros Imaginarios de los Simbólicos. O tal como ella lo plantea:

[...] esta visión de la resistencia, ¿no ha pasado por alto el rango que tiene lo simbólico como ley inmutable? La mutación de esa ley, ¿cuestionaría no sólo la heterosexualidad obligatoria atribuida a lo simbólico, sino además la estabilidad y la nitidez de la distinción entre los registros simbólico e imaginario del esquema lacaniano? Parece esencial preguntarse si la resistencia a una ley inmutable es una *suficiente* oposición política a la heterosexualidad obligatoria, es decir, si esa resistencia se resguarda limitándose al plano imaginario y de ese modo se niega a entrar en la estructura misma de lo simbólico [...] [De este modo] se valoriza la especificidad femenina y se la inhabilita tranquilizadamente. Al aceptar la división radical entre lo simbólico y lo imaginario, los términos de la resistencia feminista reconstituyen «esferas separadas» [...] [La resistencia] no puede entrar en la dinámica a través de la cual lo simbólico reitera su poder y por ello no puede alterar el sexismo y la homofobia estructurales de las demandas sexuales (1993a, 106; pp. 161-162).

Al refutar la naturaleza de la división entre el ámbito del lenguaje en cuanto ley de lo Simbólico y el ámbito de lo Imaginario en cuanto preo proto-lingüístico, Butler socava con éxito diversos presupuestos, y en particular: la sencilla identidad e integridad del orden Simbólico; la integridad/identidad del sujeto masculino auto-consciente, y la marginación, e incluso tachado, de las mujeres y de otros sujetos denigrados en este sistema de formación de la identidad. Y, sin embargo, Butler concibe el poder de la ley como el poder de nombrar, de asignar y de delimitar, de forma que el acto mismo de nombrar se considera una especie de violencia. De aquí se sigue que la propia ley aparezca como una fuerza unificada, del mismo modo que el nombre aparece como algo coherente. Con todo, esta noción de la destrucción asesina ignora una interesante ambigüedad en el corazón mismo de la palabra «vio-

lencia», pues la capacidad de violar e incumplir confunde la destrucción con/dentro de la creación.

Al interpretar el propósito del poder en términos de negación, prevención, constricción o prohibición primordiales, Butler es incapaz de considerar la posibilidad —en realidad, la inevitabilidad— de que una rearticulación política opere ya *dentro* de la ley y de que pueda surgir desde *dentro* del nombre mismo. Al forcluir la idea de que la ley es inherentemente perversa (y que el significado es ya un escenario de potencial desarticulado), Butler se ve obligada a situar la esperanza del cambio en la historicidad del significante, o, lo que es lo mismo, en la previsión de que pueda sufrir alguna distorsión conforme avanza el tiempo, (solo) cuando aquél se repita. Butler se extiende sobre esta cuestión señalando que las normas hegemónicas requieren mantenimiento: la ley ha de establecerse una y otra vez. Y esta constante re-invocación de la ley está vinculada a cierta forma de acto del lenguaje, lo que sugiere que «la performatividad discursiva parece producir lo que nombra, hacer realidad su propio referente, nombrar y hacer, nombrar y producir» (1993a, 107; p. 162). Butler toma la aparente clausura en su reflejo tautológico como prueba de que la legitimidad de la autoridad discursiva es una ficción. No puede basarse en una autoridad originaria porque el acto de citación, de diferencia repetitiva que es el lenguaje, es una práctica de perpetuo retroceso hacia una fuente ahora perdida o ausente: «[...] precisamente la autoridad se constituye haciendo retroceder infinitamente su origen hasta un pasado irrecuperable. Este diferimiento es el acto repetido mediante el cual se obtiene legitimación. La referencia a una base que nunca se recobra llega a constituir el fundamento sin fundamento de la autoridad» (1993a, 108; p. 164).

Sin embargo, y admitiendo la complicación de la noción de repetición que lleva a cabo Jacques Derrida, Butler afirma que una *iterabilidad* deconstructiva desbarata la idea de repetición, que asume una serie de momentos separados en el tiempo, y continúa explicando por qué una interpretación foucaultiana del discurso no casa bien con la *iterabilidad* derridiana. Como la propia Butler ha señalado, una lectura deconstructiva sugeriría que la repetición, «el siempre/ya», es inherente incluso a un acto o acontecimiento aparentemente aislado. Y en relación con esto, la «textualidad» derridiana no puede subsumirse en la interpretación foucaultiana de «lo discursivo», con sus presu-

puestos acerca de la regulación y de las posibilidades sociales. Lo que aparece, pues, en una lectura derridiana es que nunca se da un simple fallo —o ausencia— de producción, y que todos y cada uno de los «actos» son, en cierto sentido, eficaces de mil maneras distintas, muchas de las cuales no resultarán apreciables. Pero ¿adónde conduce esto la posición de Butler, teniendo en cuenta su exigencia de un fallo original, referencial?

Aunque este punto pueda parecer un tanto recargado, sus implicaciones son considerables. La lectura de Butler asume que una vez hubo un origen/referente definitivo, una entidad discreta claramente separada de su re-presentación en el lenguaje/discurso. De aquí se sigue que el lenguaje, en la medida en que es percibido como un *constructo* o *substituto* de segundo orden de algo ya perdido, funda su propia identidad en una concepción de la diferencia como separación. Dicho de otro modo, la argumentación butleriana ha de asumir que ahora una realidad inaccesible precede a su re-presentación, una re-presentación que tiene el estatus de la fantasía y la ficción, el campo fantasmático de la interpolación *cultural*. La insistencia de Butler en que tales ficciones siguen teniendo poder puesto que «real-izan» efectos invierte la lógica de la causalidad, pero no pone en cuestión sus discriminaciones lineales y discretas, es decir, «el cómo» de la causalidad. Sin embargo, es esta concepción lineal de la temporalidad y los conceptos de causalidad resultantes (eficacia, origen y fin) los que se entremezclan en la complejidad espacio-temporal de la *iterabilidad* derridiana. Como admite la propia Butler, si surge un «momento» *dentro* de la diferenciación, no puede haber una simple exterioridad.

Las implicaciones políticas de fundar un modelo explicativo en la ausencia

La relevancia de lo dicho para una relectura del poder se vuelve más clara si volvemos a la noción žižekiana de «significantes políticos». Žižek sostiene que la significación no debe recibir el estatuto de descripción puesto que existe una permanente obstinación o un fallo de ajuste entre el referente y la simbolización. Esta brecha, que implícitamente identifica y contiene la diferencia, da cuenta de por qué Žižek

establecerá que el hecho descriptivo del referente se entiende de forma más adecuada como un constructo fantasmático, el producto deseado de estructuras hegemónicas que están abiertas al enfrentamiento. Butler comparte este punto de vista y enfatiza que las posibilidades políticas se generan de hecho a partir de la discrepancia entre el lenguaje y la actualidad del referente. Tal como lo explica aquí refiriéndose de forma específica al significante «mujer», «el hecho de que la categoría [“mujeres”] nunca pueda ser descriptiva es la condición misma de su eficacia política» (1993a, 221; p. 311).

Butler evita las descripciones pues se trata de una fachada de lo supuestamente intemporal, esencial y ajeno a la iteración performativa, o alteración, del lenguaje. Sin embargo, esta exención fundamental vincula a Butler con una concepción de la diferencia como sustitución, donde la diferencia se interpreta como el signo de algo distinto, de una pérdida originaria o ausencia. La pérdida y la ausencia son, pues, esenciales en la interpretación de Butler, pues sitúa la problemática naturaleza de la identidad en el fracaso constitutivo de recuperar esa pérdida. Debido a la inevitable *incompletud* de la identidad que aquí se presupone, tanto Butler como Žižek entienden cualquier apelación a la integridad en términos de *ilusión fantasmática*. No obstante y contra la interpretación psicoanalítica, la aparición y transformación de la identidad en la iterabilidad derridiana no se explica mediante una ausencia originaria cuyo resultado sería una discapacidad inevitable.

Butler es perfectamente consciente de las desafortunadas consecuencias de una lógica edípica que alinea y fija posiciones sexuales. Como revela su análisis de la argumentación de Žižek, se diría que, cuando se interpreta lo pre-discursivo a través de la lógica de la privación, una batería sexualizada y racializada de prescripciones incontables se ve refrendada por la naturaleza misma. De hecho, Butler se muestra inflexible en este punto y su argumentación resulta de lo más persuasiva cuando afirma su importancia. Por ejemplo, en su análisis de la teorización de la democracia radical que llevan a cabo Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, y de su relevancia para las tesis de Žižek, Butler emprende otro asalto contra la insidiosa ecuación que iguala diferencia y privación, cuestionando la compatibilidad entre la lógica derridiana del suplemento y la noción lacaniana de privación que asumen estos teóricos. Para explicarlo, Mouffe y Laclau hallan la prome-

sa de un futuro político abierto en los antagonismos constitutivos y las contingencias de la formación de la identidad. Planteando la misma cuestión que Žižek, explican la posibilidad de renegociar la identidad en términos de un inevitable fracaso de las estructuras ideológicas para fijarse como hechos. Butler interpreta a Laclau para situar tales contingencias y antagonismos en el interior de las relaciones sociales, que aquél describe ambiguamente como «“exterior” a la identidad postulada» (1993a, 194; p. 276). Dicho lo cual, la pregunta de Butler se refiere al estatuto de la afirmación de Laclau acerca de «las fuerzas antagonicas [que] *niegan* mi identidad en el sentido más estricto» (1993a, 194; p. 276):

La cuestión es, pues, determinar si la contingencia o la negatividad que presentan estas fuerzas antagonicas es parte de las relaciones sociales o si corresponden a lo real, la exclusión de aquello que constituye la posibilidad misma de lo social y lo simbólico. En lo dicho anteriormente, Laclau parece vincular las nociones de antagonismo y contingencia con lo que está *dentro* del campo social y que excede cualquier posibilidad de una determinación o una predicción positiva u objetiva, un suplemento que está dentro de lo social pero que es «exterior» a la identidad postulada (1993a, 194; p. 276).

Como hemos visto, Butler critica a Žižek por situar este antagonismo y esta contingencia constitutivos fuera de lo social como tal, en lo Real lacaniano, y es fácil ver por qué prefiere la versión de Laclau. No obstante, puesto que Laclau también explica la producción de identificaciones en términos de «privación», al tiempo que recurre a la noción derridiana de suplementariedad, Butler plantea que «si el “exterior”, insiste Laclau, está vinculado a la lógica derridiana del suplemento (Laclau, *NRRT*, 84, nota 5), no queda claro qué movimiento debe hacerse para compatibilizarlo con la noción lacaniana de “privación” [...]» (1993a, 194; pp. 276-277). El dilema en el que se encuentra Butler se explica por su interpretación del suplemento derridiano en cuanto exterioridad *internalizada*, un tipo de exterioridad cuyas enrevesadas «relaciones» la restituyen al reino de la reinscripción social.

Pero a pesar del movimiento que Butler lleva a cabo aquí —y es un movimiento importante—, su propio compromiso con cierta no-

ción de privación o ausencia significa que su pregunta se refiere a la pertinencia de su ubicación: dentro o fuera de lo social. Deberíamos darnos cuenta de que lo negativo en su pureza asume la forma de una quiebra radical, de una brecha, de una nada; una clara separación entre una cosa y otra que impide toda conexión y convierte las cuestiones acerca de las inter-productividades en un sinsentido. Y, sin embargo, la identidad de la privación *como tal* no se pone aquí en cuestión. En consecuencia, el problema de la compatibilidad de la noción derridiana de suplementariedad con la noción lacaniana de privación queda restringido de forma significativa por la errónea presuposición de que la suplementariedad derridiana nunca abandona verdaderamente el mundo social. Aunque la suplementariedad derridiana se refiere de hecho a una exterioridad internalizada, Butler presupone que la identidad de esta interioridad está «dada». Puesto que Butler cree que el lenguaje comienza y acaba con la cultura humana, se supone que su propuesta ha de destacar el siguiente hecho: la reinscripción y las posibilidades políticas deben estar confinadas en la arena social. Después de todo, es innegable que la *Naturaleza es prescriptiva*.

La complejidad de la formación de la identidad que Butler reconoce a una palabra, a un individuo o a un determinado medio social, no está garantizada para «entidades» tales como «el lenguaje», «lo social» o «lo cultural». Aunque hay fuerzas que desgarran y diferencian las respectivas interioridades de estas identidades, se diría que sus fronteras identificativas permanecen inmunes a esas mismas perturbaciones. Butler conceptualiza el límite de estas entidades como suplementos separados, como suplementos que, ellos mismos, no están abiertos a la lógica de la suplementariedad. Sin embargo, al forzar el ámbito de la diferenciación, la productividad y la mutabilidad de esta manera, Butler construye su crítica de la diferencia (como privación) sobre la misma lógica que impugna: la lógica que equipara diferencia con ausencia. Dicho de forma sencilla, la sustancia de la *Naturaleza*, y lo que sea que la cultura exterioriza como propiamente fuera de sí misma, se vuelve *completamente* ausente y, en consecuencia, insignificante al ser puesta bajo tachadura.

Una intervención derridiana en la identificación del lenguaje con la cultura

Pero ¿en qué difiere la lógica derridiana del suplemento de esta forma de pensar, habida cuenta de que la propia Butler se esfuerza por asumir el problema mentado? ¿Es inevitable que la *différence* retorne a la privación, si no de forma inmediata, sí en última instancia, tal como presupone Butler? Habría algunos especialistas en el trabajo teórico contemporáneo en torno al lenguaje que se sorprenderían de oír que la *iterabilidad* derridiana o, en este caso, la *suplementariedad* reconfiguran la temporalidad y la espacialidad de tal forma que nuestra comprensión de términos como «descripción», «esencia», «origen» y «fundamento» resulta radicalmente alterada: todos estos términos asumen una ubicabilidad espacial y/o temporal definida y una fijeza que la obra de Derrida desquicia y dispersa. Teniendo en cuenta el ataque deconstructivista contra nociones fundacionales como las anteriores, no supone ningún exceso incluir «el cuerpo» y «la materia» dentro de la órbita de tales interrogantes. Pero ¿reitera ese ataque la postura de Butler, o podría más bien conducirnos de nuevo a cuestiones relacionadas con la sustancia corporal que, aunque de forma muy diferente, promueven los objetivos declarados de la obra de Butler?

Como hemos visto, Butler emplea el término «materia», en lugar de «sustancia», pues aquél es un sinónimo de significado/significación. Pensar en la sustancia es pensar en la propia carne de la carnalidad, que nace y es enterrada, el material de la descomposición que se diría indiferente a la semiosis. La sustancia evoca el suelo de la fundamentación misma: lo concreto, lo tangible, la coseidad esencial de las cosas. Evitar el uso de la palabra «sustancia» sin duda supone una prudente decisión por parte de una escritora cuyo interés declarado es la materialidad de los cuerpos. ¿Qué riesgo, entonces, es el que trata de minimizar Butler mediante la elusión de ese término?

El concepto de «sustancia» tiene una larga historia de implicaciones filosóficas que ciertamente complica los presupuestos del sentido común, que a su vez percibe las densidades internas del cuerpo como evidentemente (hechas de) «sustancia». Butler ignora esta percep-

ción vulgar y mundana de la vida corporal y, en su lugar, se centra en la superficie del cuerpo en cuanto sede del compromiso. La razón está en que Butler contempla el cuerpo como un texto cambiante, o un efecto discursivo, cuyo perfil percibido está transformándose constantemente. Estas transformaciones de la morfología del cuerpo son contempladas como una forma de reconocimiento que «modela la materia corporal del sexo» y fija «los límites de la inteligibilidad corporal» (1993a, 17; p. 41). Butler se inspira en la obra de varios teóricos con el fin de elaborar esta concepción de un contorno/umbral y la traduce en términos de interpelación (Althusser), enunciación (Beneviste), imago del cuerpo (Lacan) e inscripción (Foucault). A través de estos diferentes enfoques, confiere actividad al contorno/umbral y explica con detalle cómo el moldear [*contour-ing*] es un proceso de significación, lucha y reinscripción continuas. Tal como se entiende convencionalmente, la significación es un juego de formas y la sustancia está excluida de tal actividad. Al mantenernos en la superficie del cuerpo, no es necesario mencionar su carne interna; sencillamente, queda excluida de la reinscripción corporal, de su proceso y registro. Así pues, aunque la significación es una operación cuya experiencia y posibilidad mismas quedan registradas y se forjan a través de la totalidad del aparato perceptual y biológico del cuerpo —nuestros mapas neurológicos, representaciones cognitivas, registros sensoriales, expresiones y traducciones, etcétera—, la tesis de Butler debe excluir cualquier sugerencia de que la sustancia biológica pudiera ser semiológica por naturaleza. En su lugar, y tal como hemos visto, Butler traza una línea divisoria entre la Naturaleza (lo desconocido, lo «anterior al pensamiento» y el lenguaje) y la Cultura (lo conocido, lo pensado, lo articulado) en la superficie de la piel. Pero ¿hasta qué punto es diferente la suposición de que el propio material del conocimiento no es *completamente* corporal del dualismo cartesiano en su forma más cruda? ¿Qué es lo que de hecho crea y recibe las inscripciones, si no es la complejidad interna del cuerpo? Y si dicha interioridad lee y escribe tales inscripciones (porque ha de estar en la naturaleza de la biología hacerlo), ¿hemos de asumir que la carne misma está fuera, o antes, de la textualidad/lenguaje?

Butler se ve atraída por la noción derridiana de *différence* porque desbarata la lógica de la identidad que presenta la diferencia como privación; en otras palabras, si la *différence* es inherente a la identidad como la fuerza misma de su propia posibilidad, no puede equipararse con la deficiencia o la falta de identidad: la *différence* no señala una necesidad de restitución, impulsada por un fracaso de ser algo, tal como presupone el modelo lacaniano de la diferencia. Lacan sostiene que la ruptura con el origen (el Otro, la Madre, la Naturaleza) nunca puede repararse, pues el origen está irremediamente perdido, inaccesible, ido; su falso reconocimiento en una forma sustitutoria es el único consuelo posible. Sin embargo, la *différence* complica esta concepción lineal según la cual el tiempo se despliega en una serie de «momentos» discretos en la que el pasado está perdido para el presente. Cuando Derrida pone de relieve la implicación, rehusando separar una cosa de la otra, nos quedamos con la inquietante y contraintuitiva sensación de que el origen continúa siendo o inventándose a sí mismo, aunque de forma diferente. En consecuencia, la Naturaleza (la Madre/Otro [*M/Other*], el cuerpo y todas las categorías feminizadas que señalan la diferencia como deficiencia) no está re-presentada por un «doble» sustitutorio. La *différence* enturbia la diferencia entre sustancia y forma, *physis* e idealidad, naturaleza y cultura, de un modo que no puede resolverse, tal como hace Butler, dando por sentado que la presencia de la Cultura está asegurada por la ausencia de la Naturaleza.

Para Butler, el desorden de la identificación solo resulta explicable porque el referente sustantivo (intacto en la Naturaleza) está ausente; de ahí que su repuesto textual se genere a partir de miles de fuentes culturales. Pero si el origen mismo es siempre/ya un abarrotamiento de posibilidades emergentes, desde *dentro* de las cuales se desarrolla la Vida, ¿dónde se encuentra, entonces, la ruptura radical? Si la *différence* implica toda exterioridad dentro de la interioridad, la Cultura no es una versión simulada de un sistema primordial y completamente separado.

Aunque la intención de Butler es animar la materia e impugnar el conservadurismo de quienes quisieran retornar a un fundamento inmutable, no contempla la posibilidad de que esa textualidad, o *différence*, pudiera ser el fundamento. Porque si «no hay nada fuera del texto», como sugiere Derrida, está en «la naturaleza de la Natura-

leza» escribir, leer y modelar.² Si esto suena arriesgado, pues parece retornar al biologicismo y sus prescripciones, hay que recordar que no hay nada inmutable o *prescriptivo* en el fundamento. Si la lógica de la metamorfosis consiste en la compleja mutación y en el proceso de limit-ar, tal como sugiere Butler, tal re-articulación no queda restringida a la semántica y a las posibilidades polisémicas de la lingüística.

La ficción de la autoconciencia individual, plenamente consciente de sus intenciones y agente de su propio destino, queda aquí desplazada de forma bastante clara. Sin embargo, aunque el sujeto humanista se descomponga frente a los conocimientos de la Naturaleza, la indagación no termina con la crítica del humanismo. Butler nos recuerda constantemente la necesidad de una lucha constante contra la división entre naturaleza y cultura, y por qué resulta tan importante, por qué este cuestionarse es en sí mismo una práctica política y por qué el trabajo intelectual acerca de esta interrelación siempre resultará necesario. O como ella indica:

La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de «construcción» del género implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria. Una cuestión que han planteado las feministas es, pues, si el discurso que representa la acción de construcción como una especie de impresión o imposición no es en realidad tácitamente masculinista, mientras que la figura de la superficie pasiva, a la espera del acto de penetración mediante el cual se le asigna significación, no es tácitamente o —tal vez demasiado evidentemente— femenina. ¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?

2. Un excelente ejemplo de cómo los argumentos procedentes de la biología, e incluso de la física, podrían de hecho, no solo no dificultar, sino promover los objetivos de Butler puede encontrarse en la obra del biosemiólogo Jesper Hoffmeyer, quien sostiene que la biosfera es una semiosfera. Véase su *Signs of Meaning in the Universe* (1996). De forma similar, Karen Barad, una feminista y física de mecánica cuántica, reconoce la enigmática animación de la materia y la inseparabilidad de los modelos científicos y sus objetos. Véanse *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (de próxima aparición) y también el importante trabajo de Elizabeth A. Wilson, *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (2004). Estas contribuciones a la cuestión de la materia son compatibles con el proyecto político de Butler, por más que amplíen radicalmente sus términos.

[...] Esta reconcepción [de la naturaleza] también pone en tela de juicio el modelo de construcción mediante el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones. En realidad, la distinción radical entre sexo y género, si bien fue crucial para la versión feminista de Simone de Beauvoir, fue criticada en los años recientes por degradar lo natural a aquello que está «antes» de la inteligibilidad, que necesita una marca, si no ya una huella, de lo social para significar, para ser conocido, para adquirir valor (1993a, 4-5; pp. 21-22).

Si reconocemos con Butler que de este último presupuesto se siguen consecuencias políticas desafortunadas y duraderas, y que tenemos que enfrentarnos a su lógica, resulta imperativo que cuestionemos su insistencia (una forma de consuelo) en que «retornar a la materia requiere que lo hagamos considerándola como un *signo*».³ La clausura de la identidad del signo no nos ofrece un punto de partida fértil y productivo para pensar el desorden de la diferencia. Sin embargo, al poner el signo en tela de juicio y explorar y explotar su identidad, tal como Butler nos animaría a hacer en otros contextos, la materia aparece *dentro* del horizonte de nuestra investigación como un tema mucho más curioso. Y, lo que es más importante, su aparición no necesita revestirse de una forma sustitutoria como un artefacto cultural.

3. Otra perspectiva sobre los motivos por los que el compromiso acrítico de Butler con la identidad del signo sabotea en efecto su proyecto puede encontrarse en Pheng Cheah (1996).

5.

Lenguaje, poder, performatividad

Lenguaje, poder e identidad

La metodología analítica de Butler constituye una respuesta activa y en continua evolución a las preguntas y críticas que provocan sus argumentos. En *El género en disputa* pone de manifiesto la naturaleza fluida de la formación de la identidad sirviéndose del tropo de la actuación [*performance*] teatral y de la idea de que la identidad es un artificio escenificado, una re-presentación fantástica carente de estabilidad natural. No obstante, Butler termina por poner en cuestión su uso del travesti para ejemplificar ese proceso, pues alienta el error de que el mimetismo y el juego serían estrategias voluntarias: estaba implícita, en efecto, la idea de que las diferentes identidades podían ser elegidas o confeccionadas para satisfacer las apetencias pasajeras del individuo. En *Cuerpos que importan* pone fin a esta concepción voluntarista de la *performance*, enfatizando la idea de que el hecho de que la potencia [*agency*] y la materialidad corporal sean efectos discursivos no los hace más fáciles de manipular. Dicho esto, el interés específico de Butler se centra en el modo en que los parámetros del lenguaje y de la cultura se ponen de hecho en funcionamiento para afirmar ciertos sujetos y depreciar y devaluar otros. ¿Cómo se las arregla un proceso normativo de limitación y prohibición para surtir efecto y discriminar políticamente entre identidades? ¿Cómo se imponen y naturalizan como verdades las valoraciones culturales?

La consideración butleriana conforme a la cual el lenguaje es una operación más bien misteriosa tiene algo más que un simple valor teórico. De hecho, como veremos en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler está deseosa de calibrar la relevancia analítica de sus argumentos mediante la investigación de varios ejemplos de lenguaje del odio

que han adquirido cierta importancia en la vida política estadounidense. Aprovechando la ocasión para aportar mayor rigor a su enfoque, Butler manifiesta su insatisfacción con las teorías de la formación del sujeto en las que se había apoyado anteriormente, y en particular en lo que ella misma llama el mecanismo «unilateral» y «sin matices» de la constitución discursiva propuesto por Michel Foucault (Butler y Bell 1999c, p. 164).

En *Lenguaje, poder e identidad* [*Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997b)], esta situación queda superada mediante una explicación detallada de cómo funciona de hecho el proceso constitutivo y materializador del lenguaje. Después de todo, si lo performativo es la «lingüistificación» del campo de lo político» (1997b, 74; p. 130), tal como sugiere Butler, parecería razonable preguntarse cómo el lenguaje puede producir el fracaso y la conformidad, al mismo tiempo que la impredecibilidad y la innovación. ¿Qué ocurre con el lenguaje, que permite que se produzcan resultados tan diversos dentro de un sistema único y cerrado? En términos más pragmáticos, ¿cómo es posible poner en duda la inteligibilidad misma de ciertas formaciones identitarias «fracasadas», cuando su realidad vivida está marcada por la abyección y situada fuera de los límites de la mirada y la comprensión correctas?

En esta revisión de la performatividad, Butler reúne varios enfoques teóricos diferentes que ya había analizado con mayor o menor detalle en escritos anteriores: la «interpelación» de Louis Althusser, la «teoría de los actos de habla» de J. L. Austin, la «citacionalidad» o «iterabilidad» de Jacques Derrida, la «formación discursiva» de Michel Foucault. Hay que destacar que la perspectiva butleriana sobre el lenguaje conserva una dimensión corporal, sensible, como vemos en su atracción por el poder de herir y dañar de las palabras. Y, sin embargo, afirmará que, aunque sin duda las palabras pueden causar daño, incapacitar o hacer vulnerable a alguien, también pueden confirmarlo, inspirarle o darle vida. El enigma que ha de ser explorado queda expresado de forma elocuente en las siguientes observaciones iniciales:

Cuando afirmamos haber sido heridos por el lenguaje, ¿qué clase de afirmación estamos haciendo? Atribuimos una agencia al lenguaje, un poder de herir, y nos presentamos como los objetos de esta trayectoria

hiriente. Afirmamos que el lenguaje actúa, que actúa contra nosotros, y esta afirmación es a su vez una nueva instancia de lenguaje que trata de poner freno a la fuerza de la afirmación anterior. De este modo, ejercemos la fuerza del lenguaje incluso cuando intentamos contrarrestar su fuerza, atrapados en un enredo que ningún acto de censura puede deshacer. ¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir? (1997b, 1-2; p. 16).

En esta propuesta, el lenguaje no es un mero instrumento o herramienta, una mera tecnología empleada con distintos fines por un sujeto soberano que lo controla. Lo que complica aquí el asunto es que, de ser nosotros mismos un efecto del lenguaje, nuestra propia constitución sería un reflejo de su complejidad. En consecuencia, nuestra capacidad para dominar, censurar y decidir sobre el lenguaje con vistas a nuestros propios objetivos queda radicalmente comprometida. Pero ¿mediante qué procesos somos incorporados a este tejido social? La relevancia de esta pregunta resalta cuando reparamos en que, para Butler, la cuestión del lenguaje es intercambiable con la cuestión del poder.

En la obra del filósofo marxista Louis Althusser, Butler encuentra «una escena —por así decirlo— a partir de la cual comenzar a plantear la cuestión: ¿qué significa apropiarse de los términos mediante los cuales somos acogidos o bien del discurso en el cual nos constituimos?» (Butler y Bell 1999c, p. 164). Althusser ofrece una útil puesta en escena del proceso, cuyo «fabuloso» ejemplo pone, sin embargo, de manifiesto su carácter paradójico. Por decirlo brevemente, un individuo es interpelado o acogido en sociedad a través de un acto de reconocimiento y de respuesta a la llamada de otro. En el ejemplo concreto de Althusser, se trata de un policía que exclama «¡Eh, usted, oiga!» (1971, p. 174), dramatizando de esta forma la autoridad implícita en la llamada. Tal como Althusser lo describe, por el simple «giro» físico, el individuo se convierte en sujeto, pues reconoce que la llamada era para él, «que “es precisamente a él” a quien apunta la interpelación» (1971, p. 175; cursivas nuestras). La descripción implica que el individuo no está solo y, de hecho, Althusser señala que, aunque hay otros en la calle, solo uno se vuelve: «[...] (en el 90 por ciento de los casos aquel a quien va dirigida) [...] creyendo-suponien-

do-sabiendo [que es a él] a quien apunta la interpelación» (1971, pp. 174-175).

Y así nos vemos enfrentados a un dilema. Tal como explica Butler, hablando estrictamente, aquel que responde a la llamada no puede pre-existir a ésta, si en efecto es el momento en que se dirigen a él el que inicia el surgimiento del sujeto. Sin embargo, en el acto mismo de volverse, la hipótesis de que somos testigos del giro inaugural de la formación del sujeto pierde toda credibilidad. Deberíamos preguntarnos cómo un individuo puede seleccionarse a sí mismo dentro de un grupo de transeúntes, en el entendimiento de que una respuesta implica responsabilidad, si él/ella no ha anticipado y, al menos de forma indirecta, ya experimentado el acontecimiento. Althusser supone que tal vez este «extraño fenómeno [...] no sólo se explica por el "sentimiento de culpabilidad"» (1971, p. 174), y que, cualquiera que sea su causa, da fe de una asombrosa presciencia. Butler describe el significado de la escena sin comentar su oportunidad. «El paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia» (1997b, p. 25). Y, sin embargo, parece pertinente enfatizar, tal como ciertamente hace Althusser, que esta representación de las «condiciones iniciales» como un despliegue de acontecimientos es una alegoría imposible. En sus propias palabras:

Naturalmente, para comodidad y claridad de la exposición de nuestro pequeño teatro teórico, hemos tenido que presentar las cosas bajo la forma de una secuencia, con un antes y un después. Por lo tanto, bajo la forma de una sucesión temporal. [...] En realidad las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa (1971, pp. 174-175).

Esta condensación temporal en la que la llamada que aún ha de ser recibida ha sido siempre/ya¹ escuchada trae aparejadas implicaciones

1. Esta expresión comúnmente atribuida a Jacques Derrida, fue de hecho empleada por Althusser para captar la inadecuación de las explicaciones causales basadas en nociones temporales lineales.

para nuestra comprensión del poder y la subjetividad. Superficialmente, parece que el imperativo coercitivo en la formación del sujeto deriva del Estado y se manifiesta en el policía, el instrumento anónimo de la autoridad que ejerce el poder *sobre* el sujeto. En este modelo, el poder opera como una fuerza externa que impone la obediencia al individuo. Sin embargo, si el poder fuese verdaderamente ajeno al individuo antes de su aplicación, la confirmación obediente de la intención del poder (sujetarlo) por parte del individuo no sería posible. La respuesta del sujeto, ya esté motivada por la culpa o por algo más misterioso, como supone Althusser, es prueba de una conciencia social. Y la existencia de esta «conciencia», de un conocimiento social intuitivo que presupone una idea de pertenencia, es una articulación de la «exigencia de responsabilidad» por parte del poder.

En cierto sentido, pues, esta escena de la interpelación en realidad no precisa de dos personas, o de la separación temporal entre un antes y un después. Para entender mejor esta dificultad, podemos retornar a la lucha entre el amo y el esclavo hegelianos, una lucha que implicaba la dinámica de la intersubjetividad con la intrasubjetividad y desdibujaba la distinción temporal entre condiciones iniciales y finales. El contagio en la dialéctica hegeliana compromete cualquier apelación a una entidad discreta y autónoma, ya sea un sujeto individual o un acontecimiento particular, porque toda identidad incorpora secretamente la diferencia frente a la cual se define a sí misma. Teniendo esto en mente, podemos ver por qué el policía de Althusser no necesita ser contemplado como un sujeto separado que pre-existe a aquel que responde, ni siquiera como alguien cuya acción equivale a la coerción. Si vemos al policía como un Cualquiera, la llamada es inseparable de la respuesta; de hecho, en la intención de la llamada ya se da por supuesta una respuesta y, en cierto sentido, se la evoca. Dada la intimidad de esta implicación en esta interpretación, el poder no es una fuerza externa que se enfrenta al sujeto, pues se trata del algoritmo interno de la posibilidad misma del sujeto y de su transformación. En otras palabras, si el sujeto es ya reflejo del poder, su objeto y su agente, el poder no es una herramienta instrumental o represiva de subordinación que presiona a sus víctimas.

La tesis althusseriana de que los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) se realizan en el sujeto presupone que no existe una salida fácil de la ideología: la independencia de las instituciones sociales, de las

creencias y acciones personales es más aparente que real.² Según esto, la acción del poder puede contemplarse como algo en cierto modo tautológico, una trama de referencias cruzadas de repetición, constitución y confirmación, en la que los diferentes lugares en los que «arraiga» el poder parecen anticiparse mutuamente. Por ejemplo, las creencias o ideas específicas del sujeto se manifestarán en las acciones que realiza y, a su vez, la práctica de tales acciones, en la medida en que expresan los ritmos rituales de su existencia, le servirá como auto-refuerzo y exigirán repeticiones posteriores. Como explica Althusser: «[...] la existencia de las ideas de su creencia es material, en cuanto *esas ideas son actos materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto*» (1971, p. 169).

A Butler le interesa especialmente la evocación althusseriana de un llamamiento divino, «según el cual hablar es crear el efecto de lo dicho» (1997b, 32; p. 60). Para explicar cómo funcionaría éste, Butler señala la referencia positiva que Althusser hace a la explicación invertida de la súplica religiosa en Pascal: «arrodillaos, moved los labios en oración y creeréis» (1971, p. 168). Butler cuestiona el recurso althusseriano a un vocativo divino para ilustrar la eficacia de la interpelación porque éste sugiere que la voz es el instrumento del poder creativo y que sus efectos son irresistibles e inmediatos. No es necesario, sin embargo, concebir el momento inaugural de la formación del sujeto en tales términos. Los efectos pueden transmitirse a lo largo del tiempo y su energía constitutiva puede operar a través de canales discursivos (la representación del otro) que son perversos antes que directos. En consecuencia, ni la presencia ni la conformidad del sujeto son requisitos necesarios de la interpelación, pues un sujeto puede ser nombrado en su ausencia, del mismo modo que un sujeto puede rechazar activamente un nombre, en lugar de apropiárselo. Butler tiene dos observaciones aparentemente contradictorias que hacer en este punto: en primer lugar, «el nombre ejerce un poder lingüístico de constitución en formas que resultan indiferentes para el sujeto que lleva ese nombre» (1997b, 31; p. 58), y en segundo lugar, «para que esa constitu-

2. Y, con todo, se diría que este cercamiento ideológico omniabarcante en cierto modo habilita al teórico. La «misión» personal de Althusser consiste en hallar algo excepcional en la ciencia que le facilite una plataforma objetiva para la comprensión científica de la ideología.

ción pueda operar de forma eficaz es preciso no conocer o no registrar el modo en el que uno se constituye [...] una cadena de significación que excede el circuito de conocimiento de sí mismo. El tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto» (1997b, 31; p. 58).

Butler revisa ciertos aspectos de la escena althusseriana de la formación del sujeto, en especial esa idea del inmediato reconocimiento/eficacia de la llamada, recurriendo a otros aspectos de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin. En *Cómo hacer cosas con palabras* (1975), Austin pone en cuestión la tendencia de la filosofía a pensar el lenguaje como declaraciones descriptivas (constatativas) o como informes acerca del mundo, informes cuya verdad o falsedad, en consecuencia, pueden ser verificados. El enfoque de Austin desplaza completamente los términos de la discusión al insistir en que el lenguaje es en sí mismo un instrumento de acción social que puede provocar efectos y producir verdades cuya validez deriva del propio acto de habla. Para explicarlo, Austin distingue entre distintos tipos de expresión lingüística, y entre ellos, los actos ilocucionarios y los actos perlocucionarios. Tal como comenta Butler, los ilocucionarios «son los actos de habla que, cuando dicen algo hacen lo que dicen». Mientras que los perlocucionarios «son actos de habla que producen ciertos efectos como consecuencia, al decir algo se derivan ciertos efectos. El acto de habla ilocucionario es él mismo el hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que son los mismos que el acto de habla» (1997b, 3; p. 18). En el último caso, la declaración contractual «apuesto» de un jugador ante un crupier, o la afirmación declaratoria «Sí, quiero», en una ceremonia nupcial, del novio ante su futura esposa, constituyen respectivamente el hecho de apostar y de casarse. La misma práctica del lenguaje puede ser descrita aquí como productora de verdad. Pero el lenguaje también puede cambiar los acontecimientos fuera de un determinado momento de preferencia. Como explica Austin, de un acto perlocucionario pueden derivarse consecuencias «tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso, digamos, sorprender o confundir» (1975, p. 109).

A Butler le resultan interesantes la dilación y la indecibilidad que hacen difícil calcular los efectos de determinados actos de habla porque cuestionan el poder instrumental y la eficiencia atribuidos al lenguaje de odio por aquellos que exigen su prohibición legal. Dicho

de forma sencilla, ¿de qué depende el éxito de una preferencia? ¿Pueden sus efectos ser firmemente establecidos? ¿Qué ingredientes garantizarán que la intención de herir ha dado en el blanco? De acuerdo con Austin, la efectividad de una preferencia solo puede quedar asegurada en términos de la «situación lingüística total», pero también admite que existen dificultades para determinar los parámetros de este acontecimiento. Por ejemplo, podemos reconocer sin reparos por qué una expresión perlocucionaria del tipo de una declaración engañosa puede tener continuas consecuencias que no pueden ser evaluadas, porque la situación lingüística, en este caso, se prolonga en el futuro. Sin embargo, un acto de habla ilocucionario, que «realiza su acción *en el momento mismo* en que se pronuncia el enunciado» (Butler 1997b, 3; p. 18) parece directo, en comparación, pues sus efectos están claramente circunscritos. Sin embargo, Butler duda de que podamos estar seguros incluso en este último caso, subrayando la naturaleza ritual de cualquier situación lingüística, y la historicidad o el carácter convencional de las normas discursivas que permiten que una preferencia funcione. Tomando en consideración esta concepción más comprensiva de la performatividad contextual, Butler sostiene que *todos los actos de habla, incluidas las expresiones ilocucionarias, están en cierta manera indeterminados: existe «una vida del discurso que rebasa la propia temporalidad del sujeto»* (Butler y Bell 1999c, p. 166). Dicho de otro modo, la identidad del «acto lingüístico total» es esencialmente esquiva, puesto que la ejecutabilidad de una expresión siempre evoca circunstancias pasadas e implícitamente invoca circunstancias futuras.

Aunque Austin no llega tan lejos, sí reconoce esas mismas implicaciones cuando explica que una preferencia puede resultar «desdichada» o «desafortunada» para satisfacer sus intenciones, o dicho de otro modo, que el sentido elude la comunicación inmediata y fiel. Una preferencia puede errar su objetivo cuando su propósito fundamental es secuestrado de forma parasitaria y se emplea con un fin diferente. Podemos ver un ejemplo en una ceremonia matrimonial que tiene lugar en una representación teatral, pues la declamación de las palabras «Sí, quiero» produce un resultado muy diferente del resultado convencional. Aunque en este ejemplo el mimetismo parasitario de su intención ilocucionaria no es ningún secreto, Austin asegura que un acto de habla puede presentarse en circunstancias en las que el propósito

fundamental del autor sigue siendo oscuro. ¿De verdad el hablante ha autorizado o querido decir sus palabras, se ha visto coaccionado a hablar o, por añadir una dificultad adicional que Austin no sondea, puede un autor dar por supuesto que ciertas motivaciones inconscientes, que pueden ser repudiadas o reprimidas en el momento de hablar, no constituyen intenciones primarias? Austin reconoce que una ambigüedad inherente puede acompañar a ciertas expresiones, lo que impide afirmar simplemente que «se ha hecho tal acto o bien que el sujeto lo hizo» (1975, p. 21), e incluso admite que ciertas preferencias que asumen la forma de lo performativo pueden carecer de la capacidad para producir efectos inmediatos o ulteriores consecuencias. El reconocimiento por parte de Austin de que ciertas preferencias que parecen dar en el blanco pueden fallar por completo su objetivo, mientras que en otras circunstancias las intenciones de un hablante pueden revelarse irrelevantes para evaluar el éxito performativo de una expresión, tiene importantes consecuencias para el análisis del lenguaje del odio. ¿Qué pasa si el lenguaje no es un instrumento preciso que condena a un sujeto dócil a «aceptar» sus enseñanzas?

En *Lenguaje, poder e identidad*, Butler indaga específicamente en el acto de habla del odio porque, por más que pueda atribuir un gran sufrimiento a estos actos injuriosos, también cuestiona el modelo jurídico de poder que inspira las campañas para ponerles fin. Butler incita a su lectores a tomar en consideración lo siguiente: «¿modifica nuestra concepción de lo que significa oponerse al poder que tiene el lenguaje para herir el hecho de comprender de dónde el lenguaje obtiene ese poder? ¿Debemos aceptar la noción según la cual el lenguaje ofensivo puede ser atribuido a un sujeto y a un acto singular?» (1997b, 50; pp. 89-90). Lo que Butler defiende aquí es que «la noción de sujeto soberano» que establece una equivalencia causal entre la intención de herir del hablante, la representación real del odio y el impacto sentido por la víctima muestra una escasa comprensión de la naturaleza problemática de la comunicación. Y, lo que es más, este estilo de análisis constituye involuntariamente a la víctima del lenguaje del odio en un objeto impotente del acto, en un destinatario pasivo de la ofensa cuya incapacidad lo vuelve por completo vulnerable. A falta de potencia [agency], la única esperanza de protección que tiene el sujeto es que el Estado ejerza su poder para prohibir y fiscalizar semejantes actos.

Lo que Butler critica es que tal exigencia activista de un control

estatal da muestras de una falta de fe en la capacidad de «la situación lingüística» para evocar otras lecturas, acciones y efectos distintos de la repetición de la ofensa original. Butler explica su posición en una entrevista con Vikki Bell:

Creo que existen todo tipo de razones para poner freno a una persona que dice tales cosas [que utiliza un lenguaje racista y homófobo] [...] Creo que es algo importante. Pero también creo que una política que comienza y termina con esta función fiscalizadora es un error, porque para mí la cuestión es cómo esa persona está, por decirlo así, renovando e infundiendo nuevo vigor a rituales racistas de lenguaje, cómo pensamos acerca de esos rituales en particular y cómo explotamos su función ritual con el fin de socavarlo de forma más concienzuda, en lugar de sencillamente bloquearlo mientras está siendo empleado. ¿Qué significaría volver a escenificar el ritual, tomarlo, hacer algo distinto con él, de forma que su capacidad de reactivación como acto de habla sea verdadera y seriamente puesta en cuestión? (Butler y Bell 1999c, p. 166)

Para Butler, el discurso jurídico de la intervención estatal bloquea activamente la posibilidad de resignificar el lenguaje de odio al «establecer y mantener el dominio de lo que podrá ser dicho públicamente [...] el dominio del discurso públicamente aceptable» (1997b, 77; p. 134). Dicho de otro modo, la desafortunada consecuencia de la identificación estatal de la intención con el efecto consiste en que atribuye al lenguaje del odio la capacidad de herir siempre. La provocativa aseveración butleriana de que «el Estado produce el lenguaje del odio» destaca el modo en que se niega a sus víctimas un derecho de réplica en el que podrían desplegarse esas mismas palabras. En tales casos, las víctimas solo pueden aparecer como agresores, reiterando y reforzando el sentido y la intención originales del lenguaje del odio.

Dado el carácter privilegiado del habla en estas propuestas, Butler retorna a la escena althusseriana de la interpelación para sostener que, por más que la investidura del sujeto sea lingüística, la modalidad constitutiva del «lenguaje» no tiene por qué ser confinada al habla, tal como implica la propuesta de Althusser. Butler sugiere, por el contrario, que la escena del surgimiento de un sujeto supone una complejidad discursiva y de representación cuyas repeticiones y recitaciones reverberan a través de un abanico de intrincadas modalidades performativas. Éstas van más allá de lo que convencionalmente podríamos

considerar un contexto textualista,³ y además su funcionamiento no es el de esa voz divina que se supone «crea lo que nombra» (1997b, 32; p. 60). Como señala Butler, si la interpelación puede darse «fuera del campo auditivo, como —digamos— el referente del discurso de una tercera persona» (1997b, 33; p. 61), la subjetivación discursiva no es la respuesta inmediata y obediente a un mandato. El individuo podría ignorar, por ejemplo, la llamada del policía, huir o protestar de forma desafiante contra lo apropiado de la llamada y su supuesto reconocimiento. Y, sin embargo, Butler no sugiere que la identidad pueda escapar a la constitución discursiva; su intención consiste, más bien, en desestabilizar las teorías lingüísticas de la correspondencia y complicar lo que realmente se entiende por «constitución discursiva».

Algo digno de consideración, para Butler, es el hecho de que el resultado del lenguaje siempre esté amenazado por la incoherencia, la contingencia y la ambigüedad, pues supone una enmarañada red de causas dispersas, en la que la supuesta integridad de la autoría y la autoridad, del sentido y de la intención, se «expresa a través» de las convenciones. Esto significa que las convenciones lingüísticas no constituyen una estructura estática, sino un tipo de estructuras que «al ser reiteradas, repetidas, rearticuladas, sufren una desestructuración». Y con esto en mente, Butler se pregunta: «¿Podríamos entender el acto de habla de odio como menos eficaz, más propenso a la innovación y a la subversión, si tuviéramos en cuenta la vida temporal de la “estructura” que se dice que enuncia?» (1997b, 19; p. 42).

En el análisis derridiano de la obra de J. L. Austin, Butler encuentra una explicación refinada de esta operación de cita repetitiva dentro del lenguaje que desestabiliza aún más los términos de referencia de Austin. Empiezan, sin embargo, a emerger ciertas tensiones en este bricolaje de enfoques cuando Butler trata de emparejar los principios básicos de la argumentación de Austin con la crítica exhaustiva que Derrida hace de ellos. Los motivos por los que Butler se vuelve hacia Derrida en busca de una complejidad que se siente obligada a matizar, y cuyas implicaciones finales deliberadamente rechaza, resultan curiosamente equívocas. Tal vez porque los partidarios de una legislación contra el lenguaje del odio hacen referencias positivas a Austin y a la teoría del

3. Butler amplía esta interpretación en Butler y Bell (1999c, p. 169).

lenguaje ordinario. Butler se ve impulsada a demostrar su tesis mostrando cómo esos mismos términos de referencia podrían sugerir conclusiones radicalmente diferentes, y la aportación de Derrida parece cumplir con este objetivo. Pero ¿puede mantenerse el cariz antagónico de la relación de Butler con los activistas por el control legal del lenguaje del odio cuando consideramos que un enfoque derridiano siempre deja al descubierto los compromisos compartidos y reconocidos de cualquier antagonismo? Si lo que Butler se propone con su aportación es poner en primer plano el juego interpretativo y las posibilidades intertextuales, el carácter convencionalmente conflictivo de la crítica —representado aquí por una argumentación que se rebela contra la censura— se ve de algún modo comprometido. En otras palabras, en la propia postura de Butler *contra* la censura está presente una sospechosa recuperación de la política de la censura y la prohibición. Para examinar los aspectos más contra-intuitivos de esas cuestiones necesitaríamos comprender por qué Butler justifica su rechazo de las conclusiones de Derrida acerca del modo en que funciona el lenguaje en términos de las más acuciantes realidades políticas de la vida cotidiana. ¿De verdad la deconstrucción descuida estas apremiantes preocupaciones?

La argumentación derridiana, que descompone la fácil distinción entre significaciones directas que dan en el blanco y significaciones más ambiguas y caprichosas, deriva su potencia de lo que Austin excluye o margina como «anomalía, excepción, “no-serio”, la *cita* [...] o más bien, una iterabilidad general» (Derrida 1988a, p. 17). Derrida insistirá en que la lógica que distingue estas llamadas «excepciones» también es constitutiva de la posibilidad misma de *cualquier* performativo, pues la propia inteligibilidad del lenguaje deriva de la repetición y de la diferencia contextual. En *Firma, acontecimiento, contexto* (1988a), subsume la estructuración habilitante de cualquier expresión performativa en la fuerza de ruptura (*force de rupture*) de un signo escrito. Esto significa que cualquier supuesta entidad, ya sea un signo, un acto de habla, una intención individual o un contexto específico, será «acogida» por la fuerza de la repetición y la recontextualización, una fuerza cuya historicidad e implicaciones contingentes quiebra la identidad *desde el interior*. Como veremos, este es un aspecto crucial que tanto Austin como Butler dejan de lado con excesiva premura. Para explicar lo que aquí está en juego, Derrida señala que en los ejemplos de fracaso performativo o infortunio que ofrece Austin se asimilan los

riesgos o «trampas» «en las que puede caer el lenguaje o perderse» con amenazas exteriores que parecen «rodear al lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo» (Derrida 1988a, p. 17). Para Derrida, sin embargo, estas fallas son internas a cualquier aspecto del lenguaje, pues no hay una coherencia originaria que pre-exista esta «quiebra» de su funcionamiento.

Hay que destacar que Derrida generaliza las condensaciones e interrupciones que hacen que el lenguaje funcione para todas las modalidades de experiencia y expresión (1988a, p. 9), y aquí parece encontrar apoyo la intervención butleriana contra el privilegio fonocéntrico en la escena althusseriana de la interpelación. Pero la «generalización del lenguaje» en Derrida no es una simple ampliación, si por tal entendemos que también pueden incluirse otras modalidades preceptivas o performativos discursivos, o bien, siguiendo la misma lógica, que el habla no necesita estar presente en absoluto. La crítica de Butler al fonocentrismo atribuye una identidad específica a la voz, lo cual la lleva a presuponer que la percepción es un agregado de modalidades muy diferentes que pueden estar presentes o no. La generalización derridiana del lenguaje tiene, sin embargo, como objetivo desestabilizar esta forma de pensamiento, que divide la percepción en códigos separados. De acuerdo con Derrida, lo que se necesita no es tanto agrupar capacidades autónomas (oír, tocar, ver, etcétera) como reconocer que cada «una» de ellas se encuentra ya sinestéticamente confundida. Puesto que volveremos sobre este punto, baste aquí con señalar que Butler reconoce la utilidad de la argumentación general de Derrida. «Un performativo “funciona” en la medida en que al mismo tiempo saca partido de —y enmascara— las convenciones constitutivas que lo movilizan. En este sentido, ningún término ni ninguna afirmación pueden funcionar performativamente sin acumular y disimular simultáneamente la historicidad de la fuerza» (1997b, 51; p. 91).

Pertrechada con semejante batería de metodologías analíticas, la tarea de Butler se convierte en algo parecido a un juego de malabarismo. Recapitulemos: Butler afirma que el lenguaje ejerce la fuerza de una acción sobre aquel al que se dirige y que tiene la capacidad de producir efectos materiales, de herir y de ofender. No obstante, también sostiene que el lenguaje no ejerce un poder *directo* o causal sobre los sujetos, tal como creen los defensores de la legislación contra el lenguaje del odio. Consciente de esta aparente contradicción, a la que

hay que añadir su abstracción teórica, y con el fin de dotar a su análisis de cierta carga pragmática, Butler ofrece varios ejemplos concretos de actos de habla insultantes. Aunque los casos particulares de infracciones raciales, homófobas y misóginas que elige son propios del contexto estadounidense y sus complicaciones legales, resultan relevantes en términos más generales y pueden ser aplicados en un marco más amplio. Puesto que solo disponemos de espacio para una representación selectiva de algunos de los supuestos que afectan a uno de estos casos particulares de estudio, lo que sigue es una valoración crítica de las razones por las que Butler se opone a la regulación legal y a la censura de la pornografía.

La pornografía en sus múltiples formas es contemplada por varios de sus más célebres oponentes académicos como lenguaje del odio.⁴ Por ejemplo, la filósofa del derecho y activista antipornografía Catharine MacKinnon adjudica a las palabras y a las imágenes un poder que Butler describe como «eficaz, unilateral, transitivo y generativo» (1997b, p. 74). Comparar la pornografía con un acto de habla ilocucionario es asumir que la producción de la ofensa es algo inmediato, y también que la pornografía tiene siempre como resultado la reinscripción política del estatus inferior de la mujer. Butler reconoce estos mismos presupuestos en la postura de la profesora de derecho Mari Matsuda, que insiste en que:

[...] el habla no *refleja* simplemente una relación de dominación social, sino que el habla *efectúa* la dominación, convirtiéndose así en el vehículo a través del que esta estructura social se instaura una y otra vez. [...] el lenguaje de odio ni describe un daño ni lo produce como consecuencia, sino que *constituye* aquel al que se dirige en el momento de pronunciar el enunciado. En el acto de habla mismo, en la realización del daño mismo, el daño se entiende como subordinación social (Butler 1997b, 74; pp. 40-41).

Si asumimos que no hay lugar para la protesta, la exigencia de protección gubernamental contra un daño continuo e inevitable se convierte en un imperativo.

4. Resultan del máximo interés aquí MacKinnon (1993), Matsuda *et al.* (1993) y Langton (1993).

Sin embargo, Butler está en franco desacuerdo con esta identificación de la representación con la acción, como podemos ver en su examen crítico de la obra de MacKinnon *Only Words* (1993). Aunque MacKinnon considera cualquier representación pornográfica como un signo o un sustituto de la experiencia, las imbuye de lo que Butler considera la «fantástica» capacidad de realizarse como una verdadera experiencia. Así lo explica Butler, «la experiencia se vuelve sinónimo de un segundo orden de “realidad”, lo que sugiere que en este universo de la pornografía no hay distinción entre la experiencia de la realidad y la realidad misma» (1997b, 66; p. 113).⁵ MacKinnon, por otro lado, ensancha la noción de interpelación para incluir también la visión, un desplazamiento que preocupa a Butler, pues amplía el performativo divino del vocativo y la eficacia inmediata de su mando autorial a otros géneros de representación. Pero si bien es cierto que hay problemas con la insistencia de MacKinnon en que la pornografía tiene el poder soberano de lograr sus intenciones representativas y constituir «lo que es una mujer», también debemos considerar si no los hay también —de hecho, se trataría de una inversión de los mismos problemas— en la creencia butleriana de que «la pornografía no representa ni constituye lo que son las mujeres» (1997b, p. 68). Desgraciadamente, el carácter conflictivo de tales argumentos, cuyos giros y reveses se supone deben determinar si el lenguaje/representación o funciona porque significa lo que dice (MacKinnon), o bien fracasa porque no lo hace o no puede hacerlo (Butler), puede pasar por alto o incluso negar la complejidad ontológica del lenguaje/representación que le permite provocar diferentes —e incluso contradictorias— significaciones y reacciones a partir del «mismo» acontecimiento lingüístico, e incluso de la «misma» persona. Por ejemplo, cuando Butler admite que el lenguaje es indecible, en la medida en que siempre permanece abierto a la interpretación, se sirve de tal argumento para contrarrestar la peculiar forma en que este prende en determinadas personas; en este caso, entre las activistas antipornografía. Sin embargo, cuando rechaza lo que considera generalizaciones abstractas acer-

5. Deberíamos señalar de pasada que la postura de MacKinnon no se basa en el presupuesto de que la realidad sea una estructura envolvente de recambios ilusorios, sino que, tal como Butler la describe, descansa sobre una realidad «más original [...], normativa o utópica» cuya autoridad no se cuestiona.

ca del lenguaje en Derrida en beneficio de la especificidad de significaciones históricamente vividas que perduran y se «adhieren» a la gente, pone de manifiesto —si bien inconscientemente— el motivo por el cual estas dos posturas son mutuamente excluyentes. ¿Puede un argumento sobre el carácter abierto del lenguaje y de la creación de significado desplazar a otros argumentos que presuponen que el significado es algo sólido y aparentemente estático?

A estas alturas debería estar claro que el análisis butleriano del lenguaje del odio sitúa la posibilidad de una transformación política interpretativa en lo que Butler conceptualiza como una brecha en los circuitos de la significación, como un hueco cuya dislocación re-significa. El objetivo político constante de la obra de Butler sigue consistiendo en situar y comprender lo que podríamos llamar la tecnología de lo negativo, ese espacio en apariencia vacío en el que tantas cosas pueden ocurrir. En la disyunción reflexiva de la *mise en scène* althusseriana de la interpelación, en el infortunio y la dilación de lo perlocucionario de Austin y en la reinvenición iterativa de la cita derridiana, se nos ofrecen varios enfoques que, juntos, insuflan nuevo vigor en «lo performativo» y debilitan la impronta soberana de la significación y la identidad. Butler también se sirve de una aproximación foucaultiana al poder que dispersa su presunta concentración a través del cuerpo político, convirtiendo al sujeto en un producto de sus «múltiples formas», y no en un objeto indefenso de su coacción soberana. En el último caso, lo importante es que esa brecha o distancia, pensada para separar a los que tienen poder de quienes carecen de él, queda difractada y se generaliza de tal modo que nos implica a todos en la ontología del poder.

Lo que conviene destacar de la referencia butleriana a Foucault es que la idea soberana de dominación, que reconfigura la «auto-implicación» distribuida del poder, no sufre cambio radical alguno. Bien al contrario, la idea de represión se mantiene y se pluraliza como las «múltiples formas de dominación» (Foucault, en Butler 1997b, 79; p. 136. Las cursivas son nuestras) que posibilitan las restrictivas energías de la microfísica del poder. Butler comparte el llamamiento de Foucault a indagar en:

[...] cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen

los comportamientos [...] era necesario indagar cómo se han constituido los sujetos realmente, materialmente, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, de los pensamientos. *Captar la instancia material de la sujeción en cuanto constitución de los sujetos* (Foucault, en Butler 1997b, 79; p. 100).

En este caso, el *dispositif* o mecanismo de poder es «continuo e ininterrumpido» y no ha de ser confundido con el sujeto mismo. De hecho, es en la «incomensurabilidad radical» (1997b, 28; p. 54) entre ambos donde Butler emplaza su diferencia ontológica y la posibilidad del cambio.

Y, sin embargo, no es fácil reconciliar esta particular representación de Foucault con el teórico que nos anima a considerar que el poder no se ejerce sobre un cuerpo que le pre-existiría, que la resistencia es un reflejo *interno* al poder y que las ideas y conceptos poseen una eficacia materializadora y corpórea. Con todo, y teniendo en cuenta las citas directas de Foucault, es justo reconocer que, en ciertos momentos, Butler puede encontrar apoyo en él para sus argumentos. Pero, en muchos otros, la contribución foucaultiana a la problemática del poder no es susceptible de ser incorporada a una recuperación subrepticia de la hipótesis represiva. La heterogeneidad de la obra de Foucault es una perfecta ilustración de que la soberanía, incluso cuando se presenta con su verdadero nombre, constituye una autoridad extraviada, una identidad difractada. En su *Historia de la sexualidad* (1980a), por ejemplo, Foucault señala que «el discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo» (1980a, 101; p. 123). Descrito por Foucault como una serie de «segmentos discontinuos», la incoherencia del discurso hace que sea radicalmente incapaz de mantener una intención u objetivo particulares. «[Su] función táctica no es uniforme ni estable» (1980a, 100; p. 122).

Es importante en esta descripción la *inherente* ambigüedad del discurso, el modo en el que funciona, *simultáneamente*, como «punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta» (1980a, 101; p. 123). Y, sin embargo, tanto para Austin como para Butler, la idea de la indecibilidad de la intención o la eficacia del poder se aplica desde fuera al signo/discurso cuando éste es sometido al registro perlocucio-

nario de las distorsiones temporales y las recontextualizaciones espaciales. De hecho, lo que Austin llama «infortunio» y Butler sentencia como «fracaso» marca la pérdida de la identidad/integridad original del signo. La contribución de Foucault a lo performativo revela, sin embargo, una multiplicidad de relaciones de fuerza *dentro* del signo/discurso, que, de forma clara y desde el principio, pone en tela de juicio la soberanía de su identidad.

El compromiso teórico de Butler con una plenitud prelapsaria (una plenitud anterior a la caída) constituye el tropo organizativo que explica la inestabilidad estructural del poder/conocimiento/lenguaje como la imposibilidad de acceder al, y anclarse en el, en-sí de la realidad previo a su re-presentación. Que se convierte, si nos mantenemos dentro de la supuesta circunscripción del lenguaje/representación/cultura, en la imposibilidad de obtener la integridad, o verdad del significado original del signo, previa a su reiteración corruptora. Esta pureza original retorna bajo un disfraz diferente cuando Butler opone los discursos/prácticas radicales y resistentes, que invitan de forma activa a la lucha, a los discursos conservadores o conformistas, que la forcluyen o la prohíben. Pero ¿por qué la identidad de algo habría de definirse en términos soberanos, *bien* como represivo, *bien* como resistente? Como vimos en nuestro anterior análisis de la dialéctica hegeliana, las diferencias antagónicas pueden ser más aparentes que reales, una cuestión que ejemplifica la sutil recuperación por parte de Butler de un argumento que evita en otros lugares.

Ahondando en lo expuesto, hay que decir que Butler está en desacuerdo con la aceptación de MacKinnon de la eficacia soberana de lo performativo, pues está persuadida de «la idea foucaultiana de que el poder contemporáneo ya no goza de un carácter soberano» (1997b, 74; p. 129). La idea jurídico-discursiva o soberana del poder separa el Estado de la ciudadanía, como si la población fuese el desventurado objeto del poder. Foucault la refuta argumentando que el poder es una red dispersa de fuerzas relacionales y que la *raison d'état*, o «arte del gobierno», no se ejerce sobre y contra la población, sino que más bien es ejercida *por ella*. Dicho de otro modo, la gobernabilidad constituye un sistema de circuitos coimplicados en el que la población es, al mismo tiempo, la fuente y el objetivo del poder. La gobernanza implica conocimientos y prácticas que son sancionados por las poblaciones en su lucha por organizarse. En conse-

cuencia, y dada la enrevesada naturaleza de la identidad del poder, la diferencia entre resistencia y represión se mantiene como algo provisional, frágil —pues están siempre entrelazadas— y, en último término, indecidible.⁶

Y, sin embargo, cuando Butler reconoce el uso «arbitrario y táctico» del poder en los tribunales, la inconstancia, la falibilidad y las expresiones contradictorias de la ley se toman como prueba de una consistencia secreta, o unidad, en las «propias» intenciones, implacables y reaccionarias, del poder.

El uso arbitrario de este poder se pone de manifiesto en el uso de precedentes con respecto al lenguaje de odio en sentido contrario con el objetivo de promover fines políticos conservadores y de frustrar esfuerzos progresistas. Aquí está claro que lo que necesitamos no es un mejor entendimiento de los actos de habla o del poder ofensivo del lenguaje, sino de los usos estratégicos y contradictorios a través de los que el tribunal establece estas diversas formulaciones (1997b, 62; p. 107).

Hay que hacer aquí dos observaciones importantes. La primera, que equiparar el Estado y la regulación legal con la represión del lenguaje por decisión soberana, como si la vida del lenguaje pudiera detenerse porque el Estado *en efecto* incluye la capacidad soberana de «decir lo que quiere decir», se diría que es indudablemente afoucaultiana. Este argumento también va a contrapelo de la visión más matizada de Butler sobre el poder, del mismo modo que su presunción de que el *reciclado* del lenguaje del odio en la sociedad civil debe privilegiarse en cuanto lugar potencialmente resistente y progresista de su subversión.⁷ La descripción que hace Butler de su propio proyecto pone en claro, al menos en este ejemplo, esa elisión entre el poder y la dominación estatal. «Me interesa no sólo la protección de las libertades civiles frente a la incursión del Estado, sino también el peculiar *poder discursivo* que se le otorga al Estado durante el proceso de reparación legal» (1997b, 77; p. 133).

6. Para una explicación detallada de esta cuestión, véase en particular Foucault (1979) [*La gubernamentalidad* en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999]. También la tesis doctoral sobre Foucault (2001) de Anna Bennett.

7. Aunque sin duda Butler reconoce este aspecto (1997b, p. 23), se ve incapaz de mantener sus implicaciones dentro de la perspectiva general de su argumentación.

Sin embargo, las provocaciones más interesantes, aunque también más turbadoras, de la obra de Foucault rechazan bifurcaciones tan nítidas. Como explica Catherine Mills:

[Butler] descuida el hecho de que varios movimientos progresistas se han visto notablemente favorecidos por la intervención del Estado. Lo que no se tiene aquí en cuenta, pues, es que las determinaciones *a priori* de la intervención estatal como reaccionaria, neutral, o incluso necesaria, se olvidan del carácter errático de la posición del Estado dentro de las relaciones de poder y de la lucha política (2003, p. 266).

A pesar de todo, y por eso el asunto sigue resultando interesante, sugerir que el poder *no* es soberano ni está centralizado no significa, *en consecuencia*, que Butler esté descaminada cuando se posiciona contra la intervención estatal en ciertos casos, ni que MacKinnon *et al.* sean unas insensatas cuando abogan por ella en otros. El problema está en que, como ambos lados atribuyen al poder capacidades fijas y soberanas que *bien* residen en la población *bien* en el Estado, ambos siguen ignorando también la compleja ontología del poder y sus compromisos compartidos.

Lo vemos en la oposición de Butler a MacKinnon *et al.* cuando la primera se ve forzada a rechazar la afirmación de que el lenguaje del odio *es* una conducta ofensiva, como si la brecha entre expresión y percepción impidiese tal posibilidad, como si la verdadera intención del significado de hecho se hubiera perdido. Como resultado, la banal observación de Matsuda de que las palabras *sí que* «dan en el blanco» (Matsuda, en Butler 1997b, 75; p. 131) queda compensada con una intrincada sofistería de la negación que ofrece poco más que el consabido «no hiere quien quiere, sino quien puede». Sin embargo, el rechazo de la propuesta de Matsuda en este caso está en completa contradicción con la corporeización del lenguaje en *Cuerpos que importan*. En esta obra, incluso el género, el sexo y la sexualidad aparecen como las manifestaciones materiales y vivas del lenguaje y el discurso, y la diferencia entre las idealizaciones fantasmáticas de la realidad (que siempre son personales e interesadas) y lo Real no es tal en absoluto. *Lenguaje, poder e identidad*, por el contrario, es un libro tan centrado en refutar la teoría lingüística de la correspondencia que no admite capacidad efectiva alguna a la carga erótica, ni, por otro

lado, al dolor y la humillación, de la pornografía. Por el contrario, Butler representa la pornografía como si fuese meramente «un escenario imaginario», una ficción fantasmática de representaciones «imposibles», de «normas hiperbólicas de género», «posiciones inhabitables [y] fantasías de compensación». Es su imposibilidad de funcionar la que «concede a la pornografía su poder fantasmático» (1997b, 68; p. 116). Se diría que, según Butler, la intención de la pornografía puede ser «representada» pero no «realizada»: no acierta en la diana. Y esta diferencia permite «una lectura feminista de la pornografía que resista a la interpretación literal de esta escena imaginaria». En suma, pues, «si el texto actúa una vez, puede actuar de nuevo, y es posible que esta vez lo haga contra el acto precedente» (Butler 1997b, 69; p. 117).

Aunque la distinción entre actos de habla y actos en general (conducta) parece borrosa en este caso, la intención original de degradar propia de la pornografía parece que nunca se pone en cuestión en la propuesta de Butler.⁸ Pero ¿por qué la propia identidad de la pornografía, el «qué es y cómo funciona, no es ya una actuación [*performance*] interpelativa de indecibilidad, un «escenario» que acoja diferentes lecturas y experiencias que «dan en el blanco» con una fuerza, ira, asco, excitación o incluso indiferencia placenteros? En otros lugares, Butler parece admitir que el desorden interpelativo del acontecimiento pornográfico frustra toda identificación rígida con una persona, un acto o un significado cualquiera (1990b, pp. 114-115), pues, sencillamente, así es como «normalmente» nos identificamos como sujetos con la alteridad. ¿Por qué, entonces, insiste Butler en que la pornografía implica «posiciones imposibles» y escenas «irrealizables» que se supone compensan el fracaso sexual, como si la diversidad, la curiosidad y la sana autoexploración de la vida sexual de una población se vieran radicalmente *desarticuladas* por sus propias representaciones? ¿Por qué dar por supuesto que una brecha radical separa las

8. De hecho, Butler parece por completo relucante a abrir la cuestión de la pornografía a una erótica del placer/dolor que acaso no encaje en el funcionalismo político de las formas que merecen su aprobación: «*autorrepresentación gráfica*, como en la fotografía de Mapplethorpe, *autodeclaración explícita*, como la que tiene lugar en la práctica de salir del armario y *educación sexual explícita*, como en la educación sobre el sida» (1997b, 22; p. 46).

realidades y percepciones vividas por la gente de sus representaciones? ¿Y por qué este enrevesado escenario de la subjetivación está dividido como «por un hacha» (Derrida 1984, p. 121) en dos partes inconmensurables?

Si volvemos a Derrida para arrojar algo de luz, recordaremos que criticaba a Austin por apostar por la autopresencia soberana del signo, que, en consecuencia, no daba en el blanco cuando se le arrancaba de su contexto original. Como explica Derrida, es como si el signo original cayese en desgracia, como si lo que lo hace diferente fuese este caer en ese hueco que «rodea el lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo» (Derrida, 1988a, p. 17). Por desgracia, en su comentario a la crítica derridiana de Austin, Butler vuelve a apostar por la noción de diferencia como algo que le pasa a un signo que previamente estaba intacto, en lugar de explicar cuidadosamente cuáles podrían ser las implicaciones de la generalización de una ruptura *originaria*. Esto último desbarata las nociones de fracaso y éxito, que derivan su valor de la integridad de un referente previo. Sin embargo, al inclinarse por el supuesto fracaso del signo para significar lo que *una vez* significó, Butler se encuentra en un atolladero, pues la recitación del signo (iterabilidad, cita) se desconecta de la historia de las convenciones y los rituales y, en consecuencia, del significado de su herencia política y de su realidad viva. Además, al atribuir esta postura más bien estéril a Derrida, añade a su error varias interpretaciones igualmente equivocadas de la obra de éste que la llevan a reconocer abiertamente la incómoda situación que de aquí se deriva y la necesidad de alejarse de él.

Recapitulemos. A pesar del afortunado uso de la deconstrucción en la fase inicial de su argumentación, su rechazo resulta inevitable, ya que Butler entiende la «iterabilidad» como la desconexión del contexto con el signo. Como consecuencia, la dimensión ritual del performativo se convierte en algo problemático cuando su dimensión política se ha perdido. A este respecto, Butler se pregunta si «la marca ya esté “separada” de su origen, como Derrida mantiene, o atada a él de forma poco rígida, deja abierta la pregunta sobre si la función del signo está esencialmente vinculada con la sedimentación de sus usos, o si es independiente de su historicidad» (1997b, 148; p. 240).

De acuerdo con Butler, la performatividad derridiana «opone la dimensión estructural del lenguaje a la semántica y describe una ope-

ración autónoma de lo estructural aparentemente purificada de los residuos sociales» (1997b, 148; p. 241), una postura que Butler halla pragmáticamente inviable. Sin embargo, cuando Derrida insiste en que «no hay nada fuera del texto [*il n'y a pas de hors-texte*]» (1976, p. 158), su generalización de la estructura grafemática (la estructura de la relacionalidad/diferencia) supone una repercusión sistémica que lo abarca todo: el lenguaje *es* la sociabilidad en funcionamiento. En efecto, el potencial recombinante del «lenguaje» es una fuerza cambiante cuya auto-referencia («escritos») no puede reducirse a las convenciones de la lingüística, tal como cree Butler, aun cuando Derrida exprese esta idea una y otra vez. Como él mismo subraya: «El concepto de texto y de contexto que me guía abarca, y no excluye, el mundo, la realidad, la historia [...] el texto no es el libro, no se encuentra confinado en un volumen, a su vez confinado en la biblioteca. No suspende la referencia [...]» (Derrida 1988b, p. 137).

Si acordamos que poder y «lenguaje» (en el sentido derridiano) son consustanciales, su conceptualización del poder en cuanto originalmente soberano lleva a Butler a olvidar lo que acaso resulte más provocativo en Althusser, Foucault y Derrida. Por ejemplo, si el policía (poder soberano) es siempre/ya sujeto y objeto del poder, entonces la interpelación representa la eterna e interna inadaptación de las intenciones del poder. De acuerdo con esta interpretación, el mantenimiento del orden (dominación), más que una fuerza subyugante de conformidad internalizada por el conjunto de la población, es algo esencialmente errático. Esta lectura anticipa la invitación de Foucault a repensar la ontología del poder como siempre productivo, eficaz, materialmente constitutivo y esencialmente perverso. Y evoca la idea de Derrida del «poder/escibir» (Derrida, 1970) como un campo de fuerza de energía iterativa y de posibilidades generativas. Desgraciadamente, la apuesta de Butler por la pérdida original opone la diferencia a la identidad, y esta incapacidad para valorar que la identidad está internamente desgarrada (diferenciada) retorna como un algoritmo genético para dividir la argumentación de Butler en categorías mutuamente exclusivas: resistencia frente a dominación, lo estructural frente a lo semántico/social, el cuerpo frente al lenguaje, la población frente al Estado, las intenciones soberanas frente a la perversión de sus efectos frustrados, lo visual frente al habla y la escritura, el éxito frente al fracaso, y así sucesivamente. Si el espíritu del proyecto butleria-

no consiste en reconocer las ambigüedades favorables del lenguaje/ poder para que la vida pueda ser vivida de forma más saludable, más equitativa, no hay razón para rechazar la «noción» derridiana de «ite-rabilidad» con el fin de defender tal argumento. Surge, sin embargo, un reto más apremiante, porque si admitimos esta impureza generalizada, la práctica de la crítica que diagnostica la diferencia necesitará reconocer las afinidades que tenemos con nuestros protagonistas.

6.

Identidad y política

*Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción.
Deshacer el género*

Como hemos visto en capítulos anteriores, las coordenadas habituales del análisis que estabilizan la investigación y garantizan la relevancia de los estudios sociales no son tan fiables como podría parecer. Todas esas categorías e identidades fundacionales que normalmente damos por supuestas —la diferencia entre naturaleza y cultura; las divisiones dentro del género, el sexo y la sexualidad que se bifurcan en atributos y deseos mutuamente excluyentes; las teorías lingüísticas de la correspondencia, que explican la referencia en términos de significado y verdad, o la determinación de lo que se diría opresivo frente a lo que resulta más favorable, o incluso emancipador—, todas estas sencillas discriminaciones se han vuelto más provisionales y, sin duda, más discutibles en manos de Butler. Aunque una de las cuestiones más persistentes y tal vez más incómodas que acechan a una explicación anti-fundacionalista como ésta atañe al problema de la potencia [*agency*] y la responsabilidad: ¿cómo podemos mejorar nuestras vidas individuales y colectivas si perdemos la fe en los mismos términos que explican nuestra condición y movilizan nuestras energías?

En esta sección consideraremos este problema a través de la exploración de la paradójica relación entre sujeto y poder, y del controvertido estatuto de la potencia [*agency*]. Butler explica así la contradicción a la que hay que enfrentarse:

Muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia. De hecho, estos dos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social. Opino

que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada. [...]

No se puede hacer, por así decir, ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto, «actuante sobre él», y el poder como algo constitutivo del sujeto, «actuado por él» (1997a, 14-15; pp. 25-26).

A Butler le preocupa el hecho de que, cuando el poder es contemplado como una «propiedad» separada, parece inevitable compararlo con una mercancía que puede poseerse o perderse, o con una fuerza que controlamos o nos controla. Butler se propone «no caer» en este tipo de pensamientos, pues solo permite elegir entre dos posibilidades: «formas ingenuas de optimismo político» o «formas políticamente farsaicas de fatalismo» (1997a, 17; p. 28). Dicho de otro modo, una concepción instrumental del sujeto en relación con el poder no permite indagar en la paradójica naturaleza de éste, la «doble valencia de subordinación y producción» que es intrínseca al poder (1997a, 2; p. 12), ni en las múltiples cuestiones que de ahí se derivan. Por ejemplo, ¿cómo puede el poder ser al mismo tiempo positivo y negativo? ¿Y qué es lo que de hecho queremos decir cuando hacemos tales discriminaciones? ¿Se trata de categorías morales, de lo bueno frente a lo malo, de un poder que construye y hace frente a un poder que rompe y destruye? Y, si tal es el caso, ¿es ésta una forma adecuada de comprender la ontología del poder? ¿Puede la resistencia *ser* al mismo tiempo dominación, acaso desde una perspectiva diferente? ¿El poder se bifurca en dos «intenciones» claramente diferentes o es inherentemente indecible?

Butler integra estas cuestiones en un contexto más concreto al preguntar *cómo* se logra la subjetivación (el proceso de asumir una identidad, el *assujettissement*), eso que podríamos interpretar normalmente como la socialización del individuo. Puesto que Butler cree que el sujeto se «forma en la sumisión», su tesis explora la motivación subjetiva para consentir o «sujetarse a sí mismo» a las exigencias del poder. Pero esta representación del enigma tampoco consigue captar la fascinación intelectual de Butler, pues si el poder se define frente a la subjetividad, ¿cómo puede expresar el sujeto su potencia [*agency*] in-

dividual y *ser* verdaderamente una fuerza (un poder) con la que se ha de contar? ¿Cómo puede arraigar el poder *dentro* del sujeto, habitando su interioridad misma, y hasta tal punto que la propia psique del sujeto, su voluntad individual y su sentido de la potencia [*agency*] personal se presenten como manifestaciones de los propósitos mismos del poder? ¿Qué pasa con el sujeto si no hay nada fuera del poder?

Aunque parezca que el sujeto queda borrado en esta descripción, subrepticamente vuelve a aparecer en la forma de las atribuciones decididamente humanas del poder. El antropomorfismo, que descubre capacidades y características humanas en los objetos, los animales e incluso las fuerzas naturales, sin duda acecha al relato butleriano, y este desplazamiento de la identidad se enfatiza en el título mismo del libro: *The Psychic Life of Power (Mecanismos psíquicos del poder)*. Con todo, la confusión resultante no tiene por qué representar una atribución errónea de propiedades y procesos, pues esta inversión de las capacidades fomenta un provocativo desbaratamiento de los mismos términos que definen la cuestión. Imputar intenciones humanas a la noción de fuerza/poder, mientras que al mismo tiempo se desestabiliza al sujeto en cuanto agente dotado de autocontrol y autoconciencia, supone embarullar los puntos de referencia de estos debates y nos hace pensar más profundamente en nuestras premisas (humanistas). Así es como Foucault describe el problema: «las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. [...] están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual (1980a, 94-95; p. 1.115).

En esta colección de ensayos, Butler revisa la obra de varios pensadores que exploran la identidad admitiendo que «el sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación» (1997a, 6; p. 17). Algunos temas que ya nos resultan familiares vuelven a aparecer. La peculiar oscilación entre poder e identidad en la relación hegeliana amo/esclavo recibe un tratamiento más profundo en «Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel», se vuelve a considerar la escena althusseriana de la interpelación del sujeto y también los trabajos de Freud sobre el narcisismo primario, la represión y el desarrollo de la conciencia, así como la relevancia de sus argumentos para lo que Butler describe como «melancolía de género». Sin embargo, y puesto que la inquietud general

de estos ensayos consiste en comprender mejor los mecanismos psíquicos que adopta el poder, Butler concentra sus esfuerzos en generar una conversación entre las teorías psicoanalíticas de la prohibición y la idea de Nietzsche y Foucault de un poder afirmativo de producción.

Las tesis del libro se asientan sobre dos espacios de intervención estrechamente relacionados entre sí. En primer lugar, Butler afirmará que incluso las teorías más sofisticadas sobre el poder tienden a desalojar la interioridad del sujeto del escenario de la subjetivación y a ignorar la relevancia de la psique en ese proceso. Su respuesta a este descuido consiste en mostrar por qué un enfoque freudiano o psicoanalítico representa un suplemento valioso para tales teorías y además un importante componente en la conceptualización de la potencia [*agency*]. Es más, la insistencia de Butler en que el proceso de subjetivación *no* es reductible a la subordinación le servirá para ejercitar su atención crítica. Así es como describe la premisa fundamental de su argumentación:

La potencia desborda al poder que la habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que estos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito *no pretendido* por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógicamente o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. Éste es, por así decir, el escenario ambivalente de la potencia, la cual no está constreñida por ninguna necesidad teleológica (1997a, 15; p. 26).

En lo que respecta al segundo punto de intervención, éste tiene que ver con el modo en que diferenciamos lo social —esas normas y regulaciones políticas que se nos aparecen como exteriores y previas al sujeto— y la psique, la autoafección que se da en el interior, en aparente consonancia con el sujeto, y que es lógicamente resistente a la alienación. Con el fin de reconfigurar el escenario de la lucha política y la potencia [*agency*] individual de forma más saludable y efectiva, Butler expondrá la división entre la psique y lo político a las mismas revisiones estratégicas a las que había sometido la distinción naturaleza/cultura y material/representación. Ya tenemos alguna idea del

tipo de des-orden temporal y espacial que se produce cuando las «condiciones iniciales» resultan ser constructos retrospectivos o de segundo orden (por ejemplo, cuando la naturaleza se revela como un signo cultural), y también somos conscientes de que tales inversiones pueden caer involuntariamente en los mismos problemas que se empeñan en resolver.

Lo que necesitaremos determinar es hasta qué punto los argumentos de Butler siguen la estela de esas maniobras previas y, si éste fuera el caso, hasta qué punto aparecen puntos de tensión similares que podrían modificar su proyecto global. La siguiente descripción de sus inquietudes, muy clara, y también algunas valiosas pistas sobre sus ambigüedades en cuanto a la representación nos ofrecen un punto de partida útil:

¿La norma [social] está primero «fuera» y luego ingresa a un espacio psíquico preexistente, entendido como un teatro interior de algún tipo? ¿O la internalización de la norma contribuye a la producción de la interioridad? Una vez que se ha convertido en psíquica, ¿la norma conlleva no sólo su propia interiorización, sino también la de la psique? Sostengo que el proceso de internalización *fabrica la distinción entre vida interior y exterior*, ofreciendo una distinción entre lo psíquico y lo social que difiere sustancialmente de una descripción de la internalización psíquica de las normas (1997a, 19; p. 30).

Puesto que el análisis de estos asuntos debe ser selectivo, parece lo más apropiado concentrarse en «Sometimiento, resistencia y resignificación. Entre Freud y Foucault», ya que este encuentro teórico en particular ofrece una instructiva representación de lo que Butler está intentado conseguir. Sin embargo, y como advertencia previa, conviene subrayar que las representaciones foucaultianas del poder y el sujeto, cuando se contemplan a lo largo de la obra completa de Foucault, están desgarradas por discrepancias y abiertas contradicciones. Lo vimos con claridad en el capítulo anterior, pero estas confusiones aparecen también en este ensayo, pues Butler se mueve a través de diversos textos de Foucault y parece reconocer el valor de cierto enfoque solo para rebatir y rechazar sus compromisos con otro. Hay que señalar que este «titubeo» en las posiciones es una estrategia consciente por parte de Butler, cuyo objetivo es sortear el campo minado de inconsis-

tencias de la obra de Foucault y, en cierto modo, conseguir un resultado más interesante que simplemente someterla a diagnóstico. Puesto que estos giros y reveses resultan deliberadamente desorientadores, tendremos que prestar mucha atención a sus consecuencias.

La argumentación comienza con la escena inicial de *Vigilar y castigar* de Foucault (1982), en la que una muchedumbre fascinada presencia la fuerza aniquiladora de la ley jurídica. En esta espectacular ilustración del castigo corporal, todos los ojos están puestos en el reo. Y, sin embargo, ahí está pasando mucho más que la tortura lenta y calculada de la víctima a instancias de la voluntad soberana. Aunque la naturaleza del poder como pura dominación parece inequívoca en este ejemplo, Butler nos recuerda que el poder es intransitivo: no tiene objeto. En ciertos escritos, Foucault es muy preciso sobre este particular, invirtiendo la dirección del poder y evocando la idea de que el poder sale del suelo mismo, de lo que, de otro modo, podría percibirse como su (*impotente*) objeto: «el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados» (1980a, 94; p. 114). Para Foucault, pues, el poder no reside en un punto central, «en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes» (1980a, 93; p. 113). Bien al contrario, el poder está generalizado, y su identidad, dispersa y fragmentada como una red de campos de fuerza, y estos flujos de energía y sus diferentes intensidades son inmanentes a toda relación social. En suma, «el poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes» (1980a, 93; p. 113).

Lo que percibimos en estas descripciones es algo decididamente contra-intuitivo, pues Foucault está socavando la equivalencia entre poder y control. También se quiebra, como consecuencia, la lógica causal que nos permite determinar el origen y la dirección del poder, pues si toda causa es ya un efecto, incluso el reo es un agente del poder. Citando de nuevo a Foucault, «por poder hay que entender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización» (1980a, 92; p. 112). Pero ¿quiénes somos nosotros para hacer afirmaciones tan confusas? ¿Cómo deberíamos sostenerlas y valorarlas? Butler nos echa una mano al explicar que la ambivalencia del poder está centralizada a través del cuerpo. En la tortura de Damians,

el regicida, el cuerpo de éste se convierte en el lugar y el signo de la transgresión y la culpabilidad, pero también en el lugar que permite los rituales de normalización (1997a, p. 83); tal vez incluso podríamos aventurar la sugerencia de que los invita. Hay en la interpretación de Butler, sin embargo, una clara conciencia de que el poder es, antes que nada, negativo, restrictivo; una fuerza unitaria que se origina fuera del sujeto y lo fija a la sumisión:

[La sujeción es] un tipo de poder que no sólo *actúa* unilateralmente sobre un individuo determinado como forma de dominación, sino que también *activa* o forma al sujeto. De ahí que la sujeción no sea simplemente la dominación del sujeto ni su producción, sino que designe cierta restricción *en* la producción [...] en relación con el preso queda claro que el sujeto producido y el sujeto regulado o subordinado son el mismo, y que la producción preceptiva es una forma específica de regulación (1997a, 84; p. 96).

Si bien esta descripción asume un diferencial interno *dentro* del poder, una ambivalencia que se mueve entre restringir y producir, la «producción» en este ejemplo sigue siendo sinónimo de capacidad para hacer controlable. Dicho de otro modo, el poder es una fuerza coactiva que subordina de forma tan efectiva que incluso «activa» (produce) su objeto *como un objeto para ser subordinado*. Ahora bien, aunque Foucault se distancie de forma bastante vehemente de tales conceptualizaciones del poder en algunos de sus escritos (algo que puede constatarse en las citas de arriba),¹ también es cierto que en otros trabajos —tales, por cierto, como *Vigilar y castigar*— parece alentar la perspectiva más bien sombría de que el reflejo del poder *es* una microfísica completa de voluntad soberana y dominio. Resulta bastante claro que esto no encaja bien en una argumentación que dispersa la identidad del poder por todo el cuerpo social —no solo su registro de operaciones de control, sino su propia identidad— para incluir la totalidad de sus relaciones y expresiones. Desde esta última posición, la generalidad de la «productividad» del poder *es* la dinámica de relación de la sociabilidad misma, o lo que podría describirse como las múltiples torsiones de la «autorreflexión» y la re-producción de la so-

1. Véase, por ejemplo, Foucault (1979) y (1980a).

ciabilidad.² En esta explicación, no puede equipararse el poder con la coacción, aunque la incluya; se trata más bien de una expresión de las diferencias intrínsecas que permiten a la sociedad ser ella misma, que le permiten obtener conocimiento de sí misma (poder/conocimiento), dirigir hacia sí misma su atención y transformarse mediante cada registro de este auto-encuentro. Pero Butler no adopta esta interpretación, pues su pregunta se encuadra dentro de los términos de «los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición» (cursivas nuestras). En consecuencia, la cuestión que se está tratando aquí no es tanto el hecho de que el poder se identifique con la prohibición *en primera instancia*, cuanto la naturaleza variable del producto de esa prohibición; o lo que es lo mismo, sus resultados impredecibles, perversos y a veces positivos.

Tendremos que considerar esta interpretación nuestro «hilo de Ariadna», al menos como una estratagema provisional, pues nos ayudará a superar el laberinto de afirmaciones contradictorias sobre el poder en que cae Foucault y las implicaciones de la reinterpretación interesada que Butler hace de ellas. Nuestro objetivo es comprender mejor lo que está en juego en estos debates y por qué Butler tiene razón al querer reconfigurar sus términos. Para empezar, y dado el compromiso de Butler con una concepción disciplinaria del poder *en primera instancia*, tiene sentido que su objetivo conductor sea encontrar una vía que ponga de manifiesto cómo el poder fracasa al hacer realidad sus intenciones (de control). Con este fin, Butler se concentra en la ausencia de una explicación en Foucault del *modo en que* el poder llega a habitar la interioridad del sujeto, volviéndolo dócil. Foucault hace referencia a esa interioridad en su descripción del Panóptico, una prisión cuya disposición arquitectónica incorpora tal eficiencia en la observación que no deja privacidad alguna a los presos. Pero la «falta de privacidad» es una descripción engañosa en este caso, pues la vida secreta del preso, sus sueños y sus deseos íntimos, no quedan trun-

cados por el encierro, sino que se constituyen y afirman en él. Dicho de otro modo, las expectativas disciplinarias se han inculcado de forma tan efectiva en su interioridad personal que él *es* el instrumento psíquico de su propia sumisión: «se convierte en el principio de su propio sometimiento» (Foucault 1982, 203; p. 207). Foucault se abstiene de dar explicaciones psicológicas de este proceso y elude su funcionamiento real al centrarse en la totalidad de sus resultados, sirviéndose de la palabra «alma» para evocar la efectividad del poder para hacerse con lo más íntimo del ser del sujeto. Como explica Butler:

[...] el alma misma es representada como una especie de cautividad espacial, como una especie de prisión que proporciona la forma exterior o el principio regulador del cuerpo del preso. Esto queda claro en el comentario de que «el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento [*assujettissement*] mucho más profundo que él mismo [...] el alma, prisión del cuerpo». (1997a, 85; p. 97)

Puesto que Butler percibe que esta metáfora del encarcelamiento tiene una aplicación general en la teoría global de la subjetivación de Foucault, se ve en la obligación de hacer varias observaciones. En primer lugar, afirma que la evocación foucaultiana del «alma» del sujeto y su «marco encarcelador» da por supuesto más de lo que puede explicar, y sugiere que una explicación psicoanalítica ofrece importantes intuiciones acerca de cómo arraiga de hecho el poder. En segundo lugar, y más importante, Butler cree que la elaboración psicoanalítica de la formación del sujeto constituye una visión del sujeto mucho menos totalizadora y determinista porque distingue las exigencias normativas del orden Simbólico de la excentricidad desreguladora de la psique individual, o inconsciente. En otras palabras, puesto que el inconsciente rebasa las convenciones normativas del poder, su funcionamiento resulta ser intrínsecamente resistente a las exigencias de éste. Así que, en lugar de aceptar la sugerencia foucaultiana, más bien desalentadora, de que la interioridad del cuerpo es el efecto unilateral del poder disciplinario, Butler afirmará que la disonancia y la resistencia internas de la psique constituyen un espacio cuyas transvaloraciones podrían ayudarnos a concebir «una forma de potencia radicalmente condicionada» (1997a, 15; p. 25). Y, sin embargo, Butler

2. Por supuesto, si admitimos que la identidad del poder es problemática desde el principio, no existe una razón necesaria para interpretar el panóptico como un aparato de dominación y control. Si no hay *nadie* en la torre, dicho aparato es tanto un *dispositivo* de reflexión creativa, reconocimiento e invención como de vigilancia y sumisión. Incluso en las prisiones, los presos inventan y hasta hacen ostentación de multitud de formas de codificación, de lenguajes secretos que pueden «habitar» las mismas formas que desobedecen.

sigue sin estar satisfecha, pues, como era de esperar, la historia no acaba haciendo un pequeño arreglo psicoanalítico a la concepción foucaultiana del poder. No obstante, ya reconocido el valor del psicoanálisis, o al menos provisionalmente, Butler desviará su atención crítica de Foucault a este último, y encontrará un uso más radical a los términos foucaultianos que acaba de rechazar y un conjunto más turbador de implicaciones a la argumentación psicoanalítica que ha adoptado.

Para comprender esta segunda «fase» de la meditación de Butler sobre el sujeto y la potencia debemos recordar que una marca constante de su metodología intelectual es la rigurosa atención a las «condiciones iniciales» —a un lugar, un tiempo, una sustancia primordial, un estado del ser o, como en este caso, un estado mental—, que, según se dice, preceden o rebasan la regulación normativa y la inteligibilidad simbólica. Por eso, a Butler no le persuade el estado de libertad y autonomía que se le concede a la psique. O tal como ella explica el problema:

Si definimos el inconsciente, o más ampliamente la psique, como resistencia, ¿cómo se explican entonces las vinculaciones inconscientes al sometimiento, las cuales sugieren que el inconsciente no se halla más libre que el sujeto del discurso normalizador? [...] ¿Qué nos permite pensar que el inconsciente esté menos estructurado que el lenguaje del sujeto por las relaciones de poder que impregnan los significantes culturales? Si encontramos una vinculación al sometimiento al nivel del inconsciente, ¿qué tipo de resistencia puede construirse a partir de ahí? (1997a, 88; pp. 100-101).

En una nota diferente, aunque relacionada con ésta (algo que, por cierto, inspira la crítica butleriana de la abyección y la formación del género en Kristeva), Butler se pregunta qué efecto radical puede obtenerse cuando se reconoce que la psique desborda las exigencias del orden Simbólico, si la naturaleza misma de esta diferencia le prohíbe de hecho cambiar sus términos. La incapacidad de la psique para producir cambios políticos no resulta muy alentadora, pues «incluso si admitimos que la resistencia inconsciente al mandato normalizador garantiza el fracaso de éste para constituir plenamente al sujeto, podemos preguntarnos: ¿hace algo esta resistencia para alterar o ampliar los mandatos o las interpelaciones imperantes en la formación del sujeto?» (1997a, 88; p. 101).

Aunque la posibilidad de reconfigurar un concepto más resistente de potencia ahora se antoja frustrada, Butler vuelve al axioma de Foucault, según el cual nada desborda el poder, para extraer de él una interpretación más esperanzadora. En la curiosa concepción foucaultiana del alma, ese instrumento que permite al poder hacerse realidad, o dar vida al cuerpo, Butler percibe resonancias de la formulación aristotélica que afirma que el alma es la «forma y principio» de la materia corporal. Pero mientras anteriormente el alma parecía señalar la imposibilidad de la resistencia dentro del aparato disciplinario del poder, ahora anuncia su inevitabilidad, si bien es verdad que por vía indirecta. Butler nos recuerda que, en la concepción disciplinaria del poder de Foucault, solo se puede decir que los objetos se «materializan» —esto es, aparecen como identificables, cognoscibles, habitables— porque se trata de inversiones actualizadas del poder. Y cuando la materialización es coextensiva con esta investidura, la realidad material del cuerpo no puede ser independiente de ese proceso: es más, no puede haber cuerpo antes de tal investidura, antes de esa inscripción.

Pero hay cierta ambigüedad en Foucault, pues aunque el alma parece encuadrar y convertirse en el cuerpo en *Vigilar y castigar*, en otros escritos se tiene la clara sensación de que un cuerpo no sometido a restricciones pre-existe a la capacidad del poder para inscribirse en él.³ Algo que no resulta sorprendente, pues la descripción misma del alma como instrumento del poder engendra una lectura semejante. No obstante, Butler no tiene gran interés en mostrar los lapsus en la argumentación de Foucault en este momento, sino más bien en atraer nuestra atención hacia la interesante relación que se da entre distintas «categorías» analíticas que aparecen en este proceso como «momentos» temporales y configuraciones espaciales diferentes; a saber, el alma, el sujeto y el cuerpo. En el texto de Foucault «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1984), por ejemplo, Butler observa que la presencia material del cuerpo parece desvanecerse, desplazada por un sujeto que «surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo» (1997a, 91-92; p. 104). Butler

3. Véase el artículo de Butler «Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions» (1989a)

es muy cuidadosa en el uso del vocabulario psicoanalítico para explicar este proceso:

El sujeto no sólo ocupa efectivamente el lugar del cuerpo, sino que actúa como el alma que lo enmarca y lo forma en cautividad. Aquí, la función formativa y enmarcadora del alma exterior opera en contra del cuerpo; de hecho, puede verse como la sublimación del cuerpo realizada mediante el desplazamiento y la sustitución (1997a, 92; pp. 104-105).

Para reivindicar alguna posibilidad a un espacio activo [*agential*] de no-sumisión que rebase el mandato de obediencia, Butler necesita interrumpir de alguna manera la eficacia unilateral de la fuerza subjetivadora del poder. Y ciertamente en esta difuminación de las fronteras entre el sujeto y el alma se presenta tal interrupción, dado que ambos «procesos» parecen exteriorizarse fuera del cuerpo.

El cuerpo no es un lugar en el que se lleve a cabo una construcción, sino una destrucción a raíz de la cual se forma el sujeto. La formación de éste es simultáneamente el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo, así como la modalidad bajo la cual la destrucción es preservada (en el sentido de sustentada y embalsamada) en la normalización (1997a, 92; p. 105).

Puesto que el alma es el ideal normalizador a través del cual el sujeto adquiere coherencia *como* sujeto encarnado *en* un cuerpo cuya identidad se especulariza y regulariza discursivamente en la legibilidad social (un ideal, una imago), Butler supone que el cuerpo que posibilita ese proceso sigue en cierto modo perdurando, por más que quede sublimado *dentro* del proceso de normalización. Felizmente, pues, las cosas no se quedan congeladas en sus respectivos lugares, como si la normalización fuese un proceso directo que pudiera lograrse de una vez por todas. La sublimación debe ser constantemente reinstanciada y mantenida, lo que significa que el sujeto siempre está en proceso de realizarse dentro de las cambiantes valencias de la reinscripción social. Aunque la referencia aquí sea Nietzsche, nos viene a la memoria *Lenguaje, poder e identidad* y los efectos transformadores de la performatividad. Como explica Butler, puesto que la intención original del signo queda pervertida y sufre cambios cuando se lee a través de

un contexto diferente, el significado y la verdad siempre son provisionales e inestables, y siempre están necesitados de ajustes para restablecer su prestigio y su autoridad. Si este titubeo estructural en el funcionamiento del poder verdaderamente es intrínseco a la subjetivación, la subordinación obligatoria del sujeto al poder jamás es un proceso de dócil acatamiento.

En este momento, Butler hace una interesante observación a mitad de camino entre el psicoanálisis y Foucault: para el primero, el sujeto (de lo Simbólico) se diferencia de la psique (la interioridad del individuo que rebasa toda regulación social), y para el segundo, el sujeto o alma surge de un cuerpo que posibilita la subjetivación al mismo tiempo que, en cierto modo, precede y rebasa sus mandatos. Butler se plantea la posibilidad de que el cuerpo foucaultiano y la psique psicoanalítica desempeñen funciones intercambiables. Pero ¿cómo podría esta difuminación de los términos dar lugar a una valoración más radical de la identidad y de la potencia [*agency*]?

Si el poder se ve acosado por el residuo fantasmal del cuerpo, algo de lo que no puede zafarse, los mecanismos psíquicos del poder incorporan una disyunción interna que produce dos cosas a la vez: por un lado, estimula una iteración performativa de normas con el fin de reinstanciar su autoridad y, por el otro, esta misma repetición desbarata la posibilidad de la eficacia unilateral del poder como una fuerza exclusivamente dominante. Dicho de otro modo, siempre se dará una «inadaptación», cierta forma de interrupción, entre la exigencia de conformidad y la capacidad individual de acatarla fielmente. Y esta reescritura, o redirección, marca la ambivalencia y la perversión, que *son* los mecanismos psíquicos del poder.

Este énfasis en la incapacidad inherente del poder para llevar a cabo sus intenciones es considerablemente diferente de la representación del poder disciplinario como «capacidad performativa para constituir al sujeto al que nombra» (1997a, 97; p. 111). Y también es muy diferente de las teorías de la socialización que se afanan por explicar la internalización psíquica de las normas. Pues si Butler está en lo cierto al sugerir que «el proceso de internalización *fabrica la distinción entre vida interior y exterior*» (1997a, 19; p. 30), habría desplazado los términos del debate en varias direcciones distintas aunque interrelacionadas. En primer lugar, el axioma foucaultiano según el cual «no hay nada fuera del poder» implicaba que la formación del

sujeto se forjaba a través de las estructuras disciplinarias de la prisión, donde la docilidad se revelaba inevitable, pues no había escape posible. Butler, sin embargo, ha tomado este mismo axioma como prueba de que la intención teleológica del poder de hacer al sujeto completamente dócil es imposible. En segundo lugar, ha puesto en duda el axioma psicoanalítico según el cual la psique es anterior al poder (lo social) y, por consiguiente, radicalmente incapaz de reescribir la letra de la ley: en la reformulación de Butler, la psique no burla o se resiste simplemente a la ley, sino que la transforma activamente porque la habita. Y si la psique es intrínseca al poder, la identidad de éste es inherentemente inestable; de hecho, podríamos describirlo como «constantemente diferente».

Apoyándose en representaciones del poder extraídas de la *Historia de la sexualidad*, representaciones que enfatizan que el poder es «formativo o productivo, maleable, múltiple, multiplicador y conflictivo» (1997a, 99; p. 112), Butler afirma que esta «multiplicidad de vectores de poder» no puede acomodarse a una interpretación jurídica de la ley. En consecuencia, la noción psicoanalítica de orden Simbólico, el régimen que fuerza la conformidad con las exigencias sociales, está abierto a un des-orden constitutivo, a una política contestataria en la que «la ley se transmuta en algo que se opone a sus propósitos originales y los desborda» (1997a, 99; p. 112).

Y, sin embargo, tras haber establecido esta concepción más abierta de las posibilidades políticas y, con ella, la sugerencia de que la potencia [*agency*] individual surge de las interrupciones performativas de la ley, es decir, desde *dentro* de los intersticios de esos múltiples vectores dispersos y en competencia, se diría que Butler recula ante sus implicaciones. Se nos dirige de nuevo hacia un Foucault al que inquieta la represión del ciudadano por el Estado, de un ciudadano cuya subjetividad misma ejemplifica un «tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos» (Foucault, citado por Butler 1997a, p. 101; p. 114). Preocupado por la represión efectiva de esta «hegemonía histórica» y la reducción del sujeto a su «condición de querellante», el Foucault que defiende la hipótesis represiva nos aliena a «rehusar lo que somos [...] [una identidad] que es la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas de poder» (Foucault, citado por Butler 1997a, p. 101; p. 114). Sin embargo, Butler se muestra crítica con el gesto emancipatorio que Foucault

hace aquí, no porque esté en desacuerdo con la concepción represiva del poder que lo motiva, sino porque el voluntarismo de la invitación foucaultiana ignora el vínculo erótico del sujeto con las categorías identitarias que éste/a hereda. A pesar de sus dolorosas ofensas, las designaciones identitarias no son abstracciones extrínsecas que pueden echarse a un lado porque nos resultan onerosas: asumimos una identidad, un significado, una vida interior, *a través* de tales nombres y de su relevancia, y no a pesar de ellos.

Ya se ha analizado en el capítulo anterior el modo en que Butler nos saca de este aparente callejón sin salida retornando a los trabajos de Freud sobre el narcisismo primario y el desarrollo de la conciencia. Baste con decir aquí que sostiene que las cosas pueden cambiar *porque* el deseo y la ley están entrelazados de forma inextricable y porque la ley siempre fallará al intentar alcanzar su objetivo (establecer la norma, hacer lo apropiado, encajar en un ideal): nuestra vida erótica puede ser reconfigurada y nuestras identidades transformadas mientras la ley trata de re-establecerse. Lo que hay que destacar es que el «residuo» de este desencuentro performativo representa un espacio activo [*agential*] de reinvencción en el que se reconstituye la identidad. Y esto es lo esencial de la respuesta de Butler a las tendencias emancipadoras en la obra de Foucault (no podemos sencillamente escapar de la ley), así como a su visión aparentemente sombría de la efectividad unilateral del poder. Dicho de otro modo, las intenciones de la ley siempre se ven frustradas, y este proceso interrumpe la actualización inconsútil de la pura prohibición y de la conformidad pasiva.

Pero permítasenos recordar que la perspectiva «estratégica» de Foucault no es ni emancipadora ni derrotista, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿por qué deberíamos renovar nuestro compromiso con esa concepción del Estado como una «singularidad trascendente» de fuerza represiva, cuando parece improbable que la identidad del poder haya podido ser jamás una expresión unificada y unilateral del dominio?⁴ Resulta difícil aplicar aquí un correctivo si tenemos en cuenta

4. A este respecto, podríamos recoger aquí la fascinante cita que Mikkel Borch-Jacobsen toma de Étienne de la Boétie: «No obstante, ese amo no tiene más que dos ojos, dos manos, un cuerpo, nada que no tenga el último de los hombres que habitan el infinito número de nuestras ciudades. De lo único que dispone además de los otros seres humanos es de un corazón desleal y de los medios que vosotros mismos le brindáis

que los argumentos foucaultianos sobre la ontología represiva del poder pueden neutralizarse mediante los argumentos foucaultianos sobre su fuerza afirmativa como una energía táctica, estratégica, móvil y ubicua. Puesto que se trata de perspectivas radicalmente diferentes, acaso sea más interesante el modo en que se justifique la adopción de una u otra que cualquier intento de resolver la cuestión apelando a la decisión del propio Foucault. En suma, pues, la primera representación del poder es, desde el principio, la de una autoridad prohibitiva, instrumentalizada por las elites y las instituciones dominantes. Mientras que para la segunda perspectiva, en la que el poder es un *campo* de fuerzas relacionales de intensidades, alineamientos, consolidaciones y dispersiones cambiantes, el poder carece de un propósito o de una identidad coherente, no tiene objetivo teleológico alguno. En este último caso, describir el poder como global no equivale a decir que la represión sea totalitaria.

La inteligente confrontación de Butler con la problemática del poder alienta sin duda esta radical reterritorialización de energías afirmativas. Pero su compromiso fundacional con una concepción jurídica del poder parece favorecer, sin embargo, las tendencias más apasionantes de su argumentación y nos deja ante toda una batería de preguntas. ¿Por qué, por ejemplo, debemos suponer que la intención *primaria* del poder consiste en controlar y sublimar el cuerpo pre-discursivo e imponer su normalización? O incluso, si nos convence esta propuesta, ¿por qué hemos de aceptar que perdura la intención (pura) de dominar del poder, a pesar de los «mecanismos psíquicos» que garantizan la falibilidad, las desviaciones y las posibilidades imprevistas? ¿Cómo, o por qué, retornaría el poder a una determinación original, un «propósito estrictamente normativo», si su identidad se forja a partir del desequilibrio que está presente en *toda* interacción social? Hemos de recordar que Foucault describe el poder como estando «en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes» (1980a, 93; p. 113). En esta concepción estratégica del poder estaría implicada la idea de la identidad de la norma, o incluso

para destruirlos. ¿De dónde ha sacado tantos ojos para espiarlos si no es de vosotros mismos? Los pies con los que recorre vuestras ciudades, ¿acaso no son también los vuestros? ¿Cómo se atrevería a imponerse a vosotros si no gracias a vosotros?» (1999, p. 153).

de la ley. Por ejemplo, en el caso de que surja una norma a partir de los múltiples vectores de intercambio negociado que permiten reproducirse a una población (para lo bueno y para lo malo), que le permiten «mantener el roce», las normas evolucionarán en consonancia e actualizarán sus estrategias de existencia. Podría compararse una norma con la imago de la «fase del espejo» de una sociedad entera, con su forma ideal, en la que el proceso mismo de su propio reflejo, de su propia regulación, crea tanto una viva necesidad de ella como su contingencia.

El replanteamiento de las normas

Siete años más tarde, en *Deshacer el género* (2004), Butler aborda estas cuestiones de la identidad, la vulnerabilidad y la potencia con ojos nuevos. Los temas característicos de su obra reaparecen en la temática del libro y en su tratamiento metodológico, y, a pesar de todo, la cuestión de la identidad despierta en estos ensayos una mayor fascinación. El marco de análisis asume un tono de «ciencias sociales», poniendo especial atención en los datos empíricos, las prácticas institucionales y los contextos históricos que dan forma a las luchas políticas contemporáneas. Y aunque una referencia tan directa a los detalles pragmáticos apenas sea nueva, sí podría decirse que la indagación filosófica aparece en estos ensayos más viva y conectada con esas cuestiones antropológicas, más amplias, que atormentan a la condición humana.

Las cuestiones sobre la identidad de género y la sexualidad se tornan aún más ambiguas, pues Butler es consciente de los retos planteados por la «Nueva política de género», una «combinación de movimientos que engloban el transgénero, la transexualidad, la intersexualidad y sus complejas relaciones con las teorías feministas y *queer*» (2004a, 4; p. 17). Pero este reconocimiento de que el paisaje de la política de género ha quedado ahora reorganizado de forma significativa no socava la posición anterior de Butler; de hecho, le sirve de ilustración. Debido a que su dedicación permanente consiste en explicar por qué la identidad de género es siempre perturbadora, imposible y, aun así, necesaria, sus más recientes apreciaciones sobre la expe-

riencia del género nos ofrecen nuevas pruebas de las contingencias que conforman, enredan e inevitablemente comprometen *cualquier* reivindicación identitaria. Por eso, Butler pone en cuestión el ímpetu dictaminador de buena parte del activismo de género y aboga por un marco de discusión más generoso y menos cargado de resentimiento:

A mi entender, la tarea de todos estos movimientos consiste en distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida. A veces las normas funcionan de ambas formas a la vez, y en ocasiones funcionan de una manera para un grupo determinado y de otra para otro. Lo más importante es cesar de legislar para todas estas vidas lo que es habitable sólo para algunos y, de forma similar, abstenerse de proscribir para todas las vidas lo que es invivible para algunos (2004a, 8; p. 23).

En estos ensayos se hace evidente un cambio —y podemos verlo en el comentario— que consiste en un cuestionamiento más intenso de lo que entendemos por normas y por poder normativo. Anteriormente, se identificaba el poder normativo con la pura coacción. De hecho, la marca de la intención puramente represiva de una norma se hacía evidente en su notable capacidad para reconsolidarse incluso después de que su propósito se hubiese visto frustrado y transformado. Puesto que se asumía la coherencia de esa represión inaugural, Butler se veía forzada a introducir la resistencia bajo la forma de un momento temporal *posterior* que podía iterar (re-formar, reescribir) esa exigencia inicial. En un capítulo anterior, hemos señalado sin embargo que la iteración derridiana contamina el significado, la identidad y la intención *desde el principio*; pues bien, es esta condensación indecible en la que se producen muchos resultados *al mismo tiempo* la que ahora reconoce Butler en el poder normativo.

En los ensayos «El reglamento del género» y «La cuestión de la transformación social», las normas se presentan como sinónimo de patrones de conducta y comportamiento que una sociedad da por supuestos; o, dicho de otro modo, rejillas inconscientes de inteligibilidad. Aunque puedan ser explícitas, «a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir» (2004a, 41; p. 69).

Dicho de manera sencilla, las normas posibilitan la vida social. Pero mientras que antes se comparaban con modelos ideales —imágenes inaccesibles de corrección social y de éxito—, ahora aparecen como el material cotidiano de los rituales corporales y de las relaciones sociales. Puesto que el objetivo de Butler es una mejor comprensión de cómo la acción real, o la práctica cotidiana, y la conducta normativa pueden ofrecer oportunidades de cambio, no es extraño que recurra a la obra de dos teóricos que, de forma específica, tratan esta cuestión. En deuda con Foucault, el sociólogo François Ewald sostiene que el patrón común de una norma se abstrae de las relaciones autorreferenciales de la sociedad. En cierta medida opera, al igual que las consecuencias cambiantes de un sistema semiológico, como una especie de «motor diferencial», que genera el cambio desde su interior: «¿Qué es entonces una norma? Un principio para la comparación, una medida común que se instituye como mera referencia del grupo consigo mismo, cuando el grupo sólo tiene relación consigo mismo, sin una referencia externa y sin verticalidad» (Ewald, citado en Butler 2004, 51; p. 81).

En este ensimismamiento, la aberración no procede del exterior; es un efecto que surge de las condensaciones relacionales de la interacción social. Ewald continúa así su explicación:

La naturaleza de lo anormal no es diferente de la de lo normal. La norma, o el espacio normativo, no tiene un exterior. La norma integra cualquier cosa que pueda intentar ir más allá de ella; nada, nadie, cualquier diferencia que pueda mostrar, pueden nunca afirmar ser externos o que poseen una alteridad que de hecho les convertiría en otro. (2004a, 51; p. 81)

A Butler le preocupa, sin embargo, que si la oposición a la norma deriva de la norma, esta peculiar interpretación de Foucault resulte ser tristemente similar a la noción lacaniana de orden Simbólico; dicho de otra manera, que la resignificación *radical* de las normas sea imposible. En este punto, Butler se vuelve hacia Pierre Macherey, que retoma la cuestión previa de la intransitividad del poder, de su «auto-poseción», para hacer avanzar la argumentación. Describiendo su propuesta como una «tesis de inmanencia», Macherey afirma que debemos modificar los términos del análisis y sustituir un «mecanismo

de determinismo», que concibe el poder en términos causales, actuando sobre las cosas, por una comprensión más compleja de su relación interna. Si bien es «la relación la que define la acción de una norma»,

[...] esta relación no es una relación de sucesión, que vincule términos separados, *partes extra partes* [...] sino que supone la simultaneidad, la coincidencia, la presencia recíproca de todos los elementos que reúne. Desde este punto de vista, ya no es posible pensar la propia norma antes de las consecuencias de su acción, ni tampoco a sus espaldas ni independientemente de ellas; hay que pensar la norma, por el contrario, tal como actúa precisamente en sus efectos, de modo que no se limite su realidad por un simple condicionamiento, sino confiriéndoles el máximo de realidad de que son capaces (1992, p. 186).

Resuena aquí el eco de la pugna de Saussure por explicar la consubstancialidad del signo, retomada por Derrida en la noción de «iteración», en la que la idea de un «otro», de un «de nuevo», se encuentra ya presente *dentro* del signo, de la frase: una generalidad que sirve de base a la identificabilidad. Esta problemática también tiene reminiscencias del sistema hegeliano y de su peculiar «totalidad», en la que cada *uno* es al mismo tiempo plural y el horizonte de la transformación está universalmente «presente». Si la norma es una inmanencia dentro de un campo de aplicación, es porque produce esa aplicación, esa acción, y dentro de ésta se produce a sí misma (Macherey 1992, p. 187). Macherey percibe el impulso biológico en esta descripción de una inmanencia originaria y nos recuerda que Spinoza contemplaba el estado de naturaleza y el estado de sociedad como continuos. Y con esta ampliación de «lo político» logra que las normas, cuando se convierten en «necesarias y naturales», pierdan su inmunidad como patrones fijos de regulación. Si no se definen frente a nada, significa que pueden ser concebidas más fielmente como modelos cambiantes de autorreferencia sistémica que expresan las interacciones de toda una población.

Hay dos cosas aquí que merecen explicación. En primer lugar, el análisis butleriano del poder forcluye el origen, y esta forclusión permite la iteración del poder, concebida como un fracaso, pues no logra su propósito (represivo). Como hemos visto a lo largo de la

obra de Butler, y a pesar de su considerable sofisticación, su análisis siempre está comprometido con una concepción jurídica de la ley que resulta insostenible. En el «modelo natural» de inmanencia normativa de Macherey no hay, sin embargo, ninguna presunta forclusión, ni prohibición o pérdida absoluta que impulse el intento de afirmación del poder. Dicho de otro modo, mientras que Butler necesita una idea del fracaso para garantizar un espacio activo [*agential*] de lucha que permita la mutabilidad de las normas, Macherey descubre lo que podríamos llamar «una inmanencia de la potencia» en la auto-afirmación del poder. En otras palabras, la *esencial* incoherencia del poder y su proliferación productiva quieren decir que el cambio es constante.

El segundo punto que hay que enfatizar es que, a pesar de las significativas diferencias entre estos dos teóricos, Butler se sirve de esta idea de la interioridad dinámica del poder para refinar aún más su concepción de la subjetivación. Así sostiene, por ejemplo, que la identidad de género no es algo que deba aproximarse a un ideal intemporal e inalterable:

Si el género es una norma, no podemos decir que es un modelo al que los individuos tratan de aproximarse. Por el contrario, es una forma de poder social que produce el campo inteligible de los sujetos, y un aparato que instituye el género binario. Como norma que aparece independientemente de las prácticas que rige, su idealidad es el efecto reinstituído de aquellas mismas prácticas. Esto no sólo sugiere que la relación entre las prácticas y las idealizaciones bajo las cuales trabaja es contingente, sino también que la misma idealización puede ser puesta en cuestión y en crisis, sometiéndola potencialmente a una desidealización y a la desposesión (2004a, 48; pp. 77-78).

Lo importante en esta lectura reside en que si la ley nunca es indiferente con respecto a lo que regula, esto significa que incluso las asignaciones abyectas de género surgen desde *dentro* del poder normativo y resultan efectivas, a su vez, reproduciendo la ley de otro modo. Una extensión lógica de este argumento que evoca las condensaciones semiológicas es que «una compleja convergencia de significados sociales» siempre estará operativa dentro de cualquier aspecto de la formación de la identidad, aun cuando no exista una referencia específica a él. Lo que Butler defiende es que, si el escenario de la regularización

y del poder normativo incorpora todas las prácticas e interacciones de la sociedad, las normas no están predeterminadas ni son fijas.

Por último, y tal vez lo más importante, Butler vuelve a la distinción estructural entre la ley Simbólica y las normas sociales establecida por Lévi-Strauss y Lacan, donde lo Simbólico asume el estatuto transcultural de una «estructura elemental de inteligibilidad» que es indiferente a la especificidad de las normas sociales particulares. Puesto que la adscripción política que acompaña a estas estructuras elementales se considera indiscutible, Butler elude esta división y, a través de su lectura de la inmanencia normativa, lo Simbólico mismo surge como «la sedimentación de las prácticas sociales». Pero de esta visión deriva un fascinante corolario que muchos de los críticos de Butler encuentran difícil de digerir, y lo es. Si la propia ontología del poder es ahora tan integral y ambivalente que ya no puede identificarse con la prohibición y el control, no hay garantías de que ciertas formas de activismo político, que identifican el poder con la represión, no se hagan cómplices sin saberlo de las mismas estructuras conservadoras a las que condenan (2004a, p. 55). Sin duda es cierto que lo que parece conservador puede revelar de hecho oportunidades y posibilidades ocultas, y viceversa. Pero si bien es cierto que existe una creciente sensación de duda e incertidumbre acerca de «lo que se debe hacer» para promover una comprensión más generosa y equitativa del potencial humano, también lo es que Butler parece más feliz trabajando con la dificultad que negándola. Y no se trata de un gesto de parálisis política, sino de un gesto que nos anima a considerar los contextos de nuestras decisiones en los términos más amplios posibles.

7.

Butler vista por los otros – Los otros vistos por Butler

Para quienes sentimos pasión por la investigación académica, la fácil descalificación de «¡es cosa de intelectuales!» resulta particularmente hiriente. Después de todo, no se trata de una descripción que pretenda reconocer la dificultad conceptual de un saber especializado, sino más bien de la negación superficial de su relevancia. En un clima antiintelectual, cuando el intercambio en la vida intelectual no pasa la prueba del lenguaje claro, el académico resulta más tolerado que valorado. Y no faltan las explicaciones. Existe la sensación de que los intelectuales son inadaptados cuya obsesión neurótica por la investigación oculta su incapacidad social. En cuanto figuras marginales, se diría que no están en contacto con la realidad y que su propensión a desarrollar lenguajes privados en su lucha por hacerse entender tiende a mantenerlos alejados de ella. Entre los colegas de estas lamentables figuras incapaces de comunicarse se encuentra otra caricatura: el intelectual que, deliberadamente, se las ingenia para aumentar su propia importancia mediante una jerga elitista. Pero tales juicios negativos sobre la incapacidad, la arrogancia y la completa irrelevancia de los académicos son sorprendentemente inconsistentes, pues el blanco de tales prejuicios rara vez son las ciencias: jamás es el físico o el investigador sanitario el que se enfrenta a los ataques por explicar la naturaleza de la realidad en términos crípticos.

Esta diferencia en la confianza y el respeto que se concede a ciertas áreas de investigación en detrimento de otras se asienta en la percepción comunitaria de su respectiva utilidad. Y con la comercialización de las universidades en un mercado global y la mercantilización de los conocimientos como valores bursátiles, la devaluación del

pensamiento crítico en las humanidades parece inevitable.¹ Después de todo, ¿qué es lo que puede *hacerse* realmente con tanta cavilación? Por desgracia, la necesidad de reflexionar sobre la arquitectura conceptual que da sentido al mundo se antojará un lujo innecesario siempre que el peso de la realidad y de sus exigencias políticas sea contemplado como algo evidente, y éste es precisamente el motivo por el cual el estilo de crítica asumido por Butler puede provocar tanta ira y exasperación. Su objetivo declarado es crear problemas. Su *intención* es generar malestar, «poner de relieve el propio marco de valoración» (Butler 2004c, p. 307), desestabilizar la gramática ideológica que confiere relevancia a las cosas. Su capacidad para molestar resulta inagotable, pues no hay consuelo alguno al final del proceso, ni tampoco promesa de resolución que calme la incertidumbre. Anticipándose a sus críticos, Butler se pregunta: «¿qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor?» (2004c, p. 307). Pero es la simple convicción de que existe un acuerdo general acerca de lo que es un mundo mejor la que arroja luz sobre su posición; más en concreto: que existen «criterios seguros y previamente establecidos» que vuelven impensables ciertas posibilidades. Esto significa que la obligación que tiene Butler de cuestionar esta forclusión exigirá, como poco, ciertas maniobras nada habituales; un enfoque oblicuo que pondrá «en riesgo el propio campo de la razón» (2004c, p. 311) y, con él, lo que entendemos por praxis ética y política.

No es sorprendente que la recepción de la prolífica contribución de Butler a la vida política y teórica dependa de la importancia que se atribuya a tales preocupaciones. Sin embargo, para aquellos que valoran las dificultades que traen aparejadas y a las que *deben* prestar atención —la forma a veces incómoda de expresarse, la tendencia hacia la ambigüedad y las conclusiones abiertas, los tecnicismos, etc.—, existe una disposición a percibir el asunto de la interpretación como una oportunidad para trabajar en la redefinición del campo de los valores y las posibilidades. Para otros, sin embargo, las dificulta-

1. En el momento en que escribo estas líneas, el gobierno conservador australiano ha agrupado las disciplinas académicas en función de su valor relativo, lo que justifica la distribución del dinero público. Huelga decir que la filosofía, la literatura y la historia se encuentran en lo más bajo.

des pueden achacarse a la «mala escritura»; una acusación que Butler recibe rutinariamente de quienes denigran ciertos estilos de crítica política y teórica, y por otros académicos, a menudo de izquierdas, que contemplan el uso del «lenguaje alienante» como una dejación de las responsabilidades sociales.² La réplica de Butler tiene dos vertientes. En respuesta a la exigencia de que su forma de argumentar resulte transparente y accesible, y de que se clarifiquen sus dificultades, señala:

No es que esté a favor de la dificultad por la dificultad; es que pienso que hay mucho en el lenguaje ordinario y en la gramática recibida que constriñe nuestro pensamiento —en particular, acerca de lo que es una persona, de lo que es un sujeto, de lo que es el género, de lo que es la sexualidad, de lo que puede ser la política—, y que no estoy muy segura de que vayamos a ser capaces de luchar de forma efectiva contra tales constricciones, o trabajar dentro de ellas de manera efectiva, a no ser que veamos el modo en que la gramática está produciendo y, al mismo tiempo, constriñendo nuestra idea de lo que es el mundo (2004b, pp. 327-328).

En relación con esto, Butler conjetura que los ataques de gente procedente de las humanidades con respecto a la relevancia de su obra y a su forma de expresión pueden ser sintomáticos de una inquietud más profunda:

[...] la gente que se dedica a las humanidades ya no saben si ocupan un lugar central en la academia; saben que son objeto de burla en el exterior, y no saben cómo explicar el modo en que su trabajo puede tener efectos concretos sobre la vida de sus estudiantes y sobre el mundo en el que viven [...] Se está convirtiendo en chivos expiatorios a esos intelectuales que hablan de forma esotérica, se les está purgando, se les está denunciando, precisamente porque representan cierta inquietud con respecto al efecto que puede causar cualquiera; es decir, ¿qué efecto causamos *cualquiera* de nosotros? ¿Y qué efecto *podemos* causar? [...] las personas a las que se está convirtiendo en chivos expiatorios proba-

2. Butler es tristemente célebre por haber obtenido el primer premio en el cuarto Concurso de Mala Escritura, patrocinado por la conservadora revista académica *Philosophy and Literature*. Véase su respuesta (199b).

blemente recuerdan demasiado su propio dilema a sus perseguidores (2004b, p. 329).

La crítica más conocida a la supuesta opacidad verbal e irrelevancia política de Butler procede de la filósofa del derecho y la moral Martha Nussbaum. En una virulenta descarga publicada en *The New Republic*, Nussbaum ataca la erudición de Butler por ser poco sólida y a su influencia política por resultar peligrosa, un «quietismo a la moda» que «colabora con el mal» (1999, p. 13). Butler es demonizada a conciencia como alguien que abandona toda esperanza. «Cuando una teórica tan importante dice a las mujeres en condiciones desesperadas que la vida solo puede ofrecerles la esclavitud, les está suministrando una cruel mentira, y una mentira además que favorece el mal al darle mucho más poder del que realmente tiene» (1999, p. 11).

Como sugiere el fervor de estas acusaciones, la argumentación de Nussbaum es moralmente estridente; su tono es el de la indignación y sus insultos resultan violentamente personales. Y dada su abierta confesión de que «es difícil aceptar las ideas de Butler porque es difícil descubrir cuáles son» (1999, p. 2), su desinterés por los detalles resulta sorprendente. Cuando Nussbaum entra en ellos, sus reconstrucciones son caricaturas tan engañosas que la crítica pierde toda su mordiente. De hecho, al final del artículo resulta claro que su áspera invectiva tiene más que ver con el *resentimiento* profesional que con la inquietud intelectual.

Puesto que Nussbaum no concede crédito alguno al valor real de las ideas de Butler, se ve forzada a explicar su relativo éxito en términos misteriosos. A Butler, en consecuencia, se le atribuyen cualidades mágicas que seducen a sus lectoras con oscuros juegos de manos e inducen a «decenas de jóvenes con talento» a abandonar «su sentido del compromiso público» (1999, p. 13). Al describir su estilo de trabajo como «sexy» no menos de cuatro veces a lo largo del artículo, Butler adquiere los poderes míticos de un híbrido entre Jezabel y el Flautista de Hamelín. Su influencia no se explica en términos intelectuales, sino en el tono que una reservaría para un charlatán de feria, para alguien que puede hipnotizar a su audiencia y, en este caso, llevar a un número significativo de lectoras actuales a abandonar la política concreta en beneficio de un puñado «de extravagantes palabras sobre un papel» (1999, p. 1).

La ironía está, sin embargo, en que es Butler la que laboriosamente defiende la idea de que existen muchas formas de hacer política, muchas formas de ser feminista, y que el activismo concreto de la lucha y el debate comunitarios es inseparable de la argumentación académica. En el crisol del intercambio y la interacción social, cada forma de activismo —y esto incluye la escritura— nutre y remite a las demás. No hay torre de Babel que pueda abstraerse de la experiencia cotidiana, ni existe un único «frente», rudo y salvaje, que pueda determinar «qué hacer» en cualquier punto de la vida política. El espíritu de la aportación de Butler resulta evidente en sus intervenciones estratégicas y en su forma de debatir. Aunque esté en radical desacuerdo con otros compromisos teóricos y con otras posiciones políticas, en ningún caso recurre a ese tipo de argumentación moral que simplemente denuncia a sus protagonistas porque mantienen puntos de vista diferentes. Su crimen, según parece, está en sospechar de quienes lo hacen. Comentando de pasada el ataque de Nussbaum, Butler reflexiona:

Creo que realmente no tiene nada que ver con mi obra [...] Supongo que probablemente puede encarnar cierta frustración que cierto tipo de políticos liberales estadounidenses pueden experimentar ante un enfoque crítico frente a algunas de las cuestiones que más les afectan. Nussbaum quisiera hacer firmes reivindicaciones paternalistas sobre la condición de las mujeres; quisiera usar el lenguaje de la universalidad sin cuestionarlo [...] Podemos observar aquí algo parecido a un resurgimiento de cierto tipo de feminismo blanco, que no quiere oír hablar de la diferencia, que quisiera hacer firmes reivindicaciones y hablar en nombre de la «razón», y hablar en nombre de *cualquiera* sin tener que escuchar a nadie, sin tener que aprender lo que significaría escuchar a los demás (2004b, p. 356).

Esta réplica mínima rehúsa entrar en ese sanguinario fuego cruzado que sería de esperar en tales circunstancias, tal vez porque Butler valora ciertas consideraciones más amplias que enmarcan su respuesta. Por ejemplo, ¿cómo hemos de practicar la crítica y el análisis? ¿Existen consideraciones éticas en el modo mismo en que resaltamos nuestra propia postura? ¿Y es necesario que, de paso, denigremos a las demás? La bifurcación estructural que hace automáticamente del «otro» un otro deficiente (como hemos visto en el caso de la «Naturaleza», la

«mujer», «el otro étnico y racial», «el homosexual», etcétera) también está en funcionamiento en la lógica dialéctica de una argumentación. En un sentido muy real, pues, si el vehículo formal que nos permite construir un argumento está tan cargado de valores como su propia temática, nos conviene tener en cuenta dentro de nuestra práctica esas inflexiones políticas más sutiles.

En «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault», Butler se enfrenta específicamente a esta cuestión, advirtiendo cómo las cosas «se complican si intentamos distinguir entre una crítica de tal o cual posición y la crítica como una práctica más general que pudiera ser descrita sin referencia a sus objetos concretos» (2004c, p. 304). Interesado en la misma problemática, a Raymond Williams le preocupaba el hecho de que la crítica muy a menudo hubiese quedado reducida a una mera «búsqueda de errores», y advertía contra la auto-complacencia intelectual que se oculta tras la prisa por juzgar. Theodor Adorno expresaba una inquietud semejante al creer que una praxis intelectual efectiva que esté plenamente inmersa en el mundo social jamás puede trascender esa situación ni pretender ofrecer un juicio desinteresado. En su comentario sobre el valor de esta discusión, Butler ofrece algunas claves útiles para comprender su propio proyecto: «El juicio, para ambos pensadores, es una manera de subsumir lo particular en una categoría general ya constituida, mientras que la crítica interroga sobre la constitución oclusiva del campo de conocimiento al que pertenecen esas mismas categorías». Y mediante una reelaboración de la contribución de Foucault a esta misma cuestión, Butler enfatiza la importancia de «pensar el problema de la libertad, y el de la ética en general, más allá del juicio: el pensamiento crítico consistiría justamente en ese empeño» (2004c, p. 305).

Gracias a la investigación de la relación entre ciertas formaciones epistemológicas y el poder, o lo que Williams llamaba «hábitos mentales acrílicos» y Adorno describió como ideología, Butler reconoce que el objeto de la crítica es la cambiante gramática de la normatividad. Tal como ella misma explica, los obstáculos, límites y coacciones que surgen de ciertas vías de conocimiento, probadas y ciertas, inspiran o producen de hecho la crítica. Dicho de otro modo, la crítica no se opone simplemente a las normas desde una posición ajena a su influencia, sino que responde activamente a «una rasgadura en el tejido de nuestra red epistemológica», donde «ámbitos

enteros en los que no se puede hablar» comienzan a desafiar a nuestra comprensión (2004c, p. 308). Sin embargo, y a pesar de que la intelectual se sienta un tanto perdida cuando se enfrenta a este callejón sin salida discursivo (pues, hasta cierto punto, está documentando su propia incertidumbre), Butler descubre algo positivo en la honestidad de esta actuación. Con Foucault como guía, explica la distinción entre una ética de la obediencia, en la que el buen ciudadano sigue las reglas y normas de una sociedad, y una práctica ética que se arriesga a lo desconocido:

Para Foucault, la crítica «es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer». [...] esta exposición del límite del campo epistemológico con la práctica de la virtud, como si la virtud fuese contraria a la regulación y al orden, como si la virtud misma se hubiera de encontrar en el hecho de poner en riesgo el orden establecido. [...] Escribe: «hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud» (2004c, p. 308).

Resultaría contradictorio con su concepción del individuo como un artefacto social, como un sujeto cuyo ser mismo está articulado por reglas y preceptos sociales, que Butler explicase la desobediencia implícita en toda práctica crítica en términos de «la libertad innata del alma» (2004c, p. 313). Siguiendo a Foucault, se detiene en esta noción de libertad insistiendo en que no puede reducirse a simple voluntarismo, pues no está en nuestra mano elegir o anular sin más las exigencias normativas. Por el contrario, la práctica crítica se forja en el rodillo del poder/conocimiento, mientras que la validez de los límites absolutos es algo que se negocia. Aunque todos estamos limitados por las reglas sociales y las constricciones normativas, interpretamos y experimentamos esas constricciones de forma diferente. Por ejemplo, una persona puede sentir una exigencia normativa particular (en el caso de que se pudiera aislar algo así) como una humillación agobiante, mientras que para otra puede ser una fuerza positiva de auto-affirmación. En consecuencia, la viabilidad de estos imperativos es un ejercicio operativo que está sujeto a la negociación, la manipulación y la transformación. Dicho de forma sencilla, las normas son articuladas y re-formadas por la población que las vive.

Merece la pena detenerse un poco más en este asunto, pues explica la obstinación de Butler ante las críticas que desapruban tanto su inusual forma de práctica política como su supuesta ambigüedad con respecto a los objetivos y fines que normalmente motivan el activismo político. La extraordinaria amplitud y el volumen de los escritos de Butler acerca de intereses políticos muy variados prueban de sobra su permanente compromiso con el cambio social. Sin embargo, el estilo de «crítica inmanente» que adopta la previene de recurrir «a un orden político o moral más esencial» (2004c, p. 312) y esta falta de un fundamento seguro significa que la base de su argumentación se forja a partir de «el horizonte de efectos de saber dentro del cual opera» (2004c, p. 313). Este intento de habitar un argumento minando las estructuras de su autoridad puede desestabilizar nuestros supuestos iniciales, e incluso aquellos que diferencian un argumento conservador de otro más generoso en términos políticos. Pero solo arriesgando la certeza de nuestras asignaciones y buscando fuentes alternativas en lugares que parecen forcluirlas se generan perspectivas inusuales e innovadoras. Que existen peligros en esta estrategia es algo obvio, como Butler reconoce plenamente:

¿Cómo pone una en cuestión el dominio exhaustivo que tales reglas de ordenamiento ejercen sobre la certeza sin arriesgarse a caer en la incertidumbre, sin habitar ese lugar de vacilación que la deja a una expuesta a acusaciones de inmoralidad, maldad, esteticismo? Si la actitud crítica es moral, no lo es de acuerdo con las reglas cuyos límites esa misma relación crítica busca cuestionar. Entonces, ¿de qué otra manera puede la crítica hacer su trabajo sin arriesgarse a ser denunciada por quienes naturalizan y contribuyen a la hegemonía de los términos morales que la crítica pone en cuestión? (2004c, pp. 313-314).

Hemos visto cómo Butler interroga atentamente toda política de la verdad con respecto a «¿qué cuenta como persona?, ¿qué cuenta como género coherente?, ¿qué cualifica como ciudadano?, ¿el mundo de quién está legitimado como real?», etcétera (2004c, p. 314). Es importante destacar que en estas investigaciones se reconoce un nexo entre poder y conocimiento cuyas manifestaciones aparecen en toda relación social: desde los comportamientos, interacciones y reivindicaciones más personales referentes a la identi-

dad individual hasta las más amplias estructuras del Estado y la organización económica. Puesto que la política de la verdad está determinada por patrones de regulación bien aceptados, por gramáticas de lo sensible y por los marcos discursivos de la lógica y la razón, Butler presta una atención permanente a tales estructuras discursivas; después de todo, el mismo proceso de subjetivación avanza a través de estas rejillas de inteligibilidad, cuya lógica dictamina «qué contará como vida» (2004c, p. 321). Y por este motivo Butler insiste en que estos modos de producción/valoración conceptual y discursiva sean reconocidos como importantes espacios de lucha política.

Pero ¿qué diferencia podemos aspirar a establecer mediante este control de las normas si seguimos encadenados por ellas? Butler responde a sus críticos recurriendo a la argumentación de Foucault en *El uso de los placeres* (1986), una argumentación que considera la ética del cuidado de sí, o cómo podríamos transformarnos por medio de las mismas normas que parecen constreñir nuestras vidas. Tal como Butler entiende su naturaleza estratégica, este «cuestionamiento ético [...] requiere que rompamos los hábitos de juicio en favor de una práctica más arriesgada que busque actuar con maestría a partir de la constricción misma» (2004c, p. 321). Y así vemos cómo lo que podría antojarse un conjunto más bien abstracto de inquietudes sin auténtica relación con la política concreta puede hacer activamente factibles resultados subversivos y muy significativos.

La prolífica contribución de Butler a la teoría crítica y postestructuralista contemporánea se lee y debate hoy tan ampliamente que algunas de sus facetas se han convertido en parte de la lengua vernácula de este campo de estudio. Nociones tales como «performatividad butleriana», el modo característico en que Butler explora las distinciones sexo/género/sexualidad, así como otros procesos sociales de formación de la identidad y la normatividad, son ya puntos de referencia importantes y familiares para cualquiera que emprenda la investigación en estas áreas. Tal vez su mayor logro esté en su capacidad para ofrecer a sus lectores ese tipo de sustento provocador que posibilita muchas y muy variadas perspectivas, e incluso aquellas que están en desacuerdo con ella. Entre éstas podríamos señalar los nombres de Cheah (1996), McNay (1999), Dollimore (1996), Hood-Williams y Cealey Harrison (1998), Bordo (1993), Mills (2003), Campbell (2005)

y muchos otros.³ Pero en todos los casos, todos estos escritores se acercan a la obra de Butler con el mismo espíritu que anima sus trabajos, es decir, más como alimento para próximas investigaciones que como un patrón que hay que seguir o descartar. Hay un divertido comentario de Dollimore, que tiene serias dudas con respecto a la lectura butleriana de la melancolía homo/heterosexual, que capta esta valoración general de la contribución de Butler, aun cuando, como afirma este crítico, parezca «equivocada sin remedio». Comentando su aseveración de que «la lesbiana melancólica “más auténtica” es la mujer estrictamente heterosexual y el gay melancólico “más auténtico” es el hombre estrictamente heterosexual», Dollimore observa que «por supuesto, se trata de una ironía teórica tan exquisita que parecería una grosería cuestionarse si es verdad o no» (1996, p. 537). Tal vez lo que Dollimore quiere decir es que ofrece un ataque conceptual tan ingenioso contra nuestra comprensión recibida de la identidad sexual, y de un modo que resulta difícil rechazarla, que es algo que merece ser bienvenido.

Teniendo en cuenta el detallado análisis del enfoque y los compromisos de Butler que hemos llevado a cabo en los capítulos anteriores, ahora resulta mucho más fácil adelantar sus respuestas a las distintas inquietudes de sus críticos. Puesto que contamos con poco espacio, echaremos brevemente un vistazo a solo dos ejemplos de este tipo de intercambios, con el fin de hacernos una idea de lo que está aquí en juego. En primer lugar, tenemos a Nancy Fraser, a quien Butler valora por el «productivo desacuerdo» en su diálogo abierto. En *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (1995a), ambas colaboran con Seyla Benhabib y Drucilla Cornell en una importante conversación a cuatro bandas sobre el trabajo de las demás; desde entonces, este fértil intercambio se ha mantenido a través de varias publicaciones.⁴ Como Butler, Fraser no siente ningún amor por las «falsas antítesis», razón por la cual pone en cuestión la funesta economía

3. Una buena base de referencia de reseñas y críticas de la obra de Butler hasta el año 2001 puede encontrarse en E. Yeghiayan, <<http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scctr/Wellek/butler/html>>.

4. En «El marxismo y lo meramente cultural» [*Merely Cultural*] (1997c), Butler hace referencia a la obra de Fraser *Iustitia interrupta* (1997a). Fraser responde en «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler» (1997).

de la interpretación butleriana de la formación del sujeto, pues parece determinar la exclusión:

[...] desde el punto de vista de Butler, la constitución de una clase de sujetos autorizados conlleva «la creación de un dominio de sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones borradas del mapa».

Pero ¿es verdad que nadie puede convertirse en sujeto del discurso sin que otros sean silenciados? ¿No existen contraejemplos? [...] ¿Es la autorización del sujeto *inherentemente* un juego de suma cero? (1995a, p. 68)

A Fraser le inquieta algo que no deja de guardar relación con esta preocupación por las segregaciones estructurales que parecen organizar o validar los compromisos de Butler: que una excesiva atención a la performatividad y a la resignificación lingüística acabe por alejarla de «las formas cotidianas de hablar y pensar sobre nosotras mismas [...] ¿Por qué deberíamos emplear un idioma que nos distancia? ¿Cuáles son sus ventajas (y desventajas) teóricas? ¿Cuál es su probable impacto social?» (1995a, p. 67). Apoyándose en estas dudas, Fraser observa que el uso que Butler hace del lenguaje puede ser innecesariamente esotérico, y subraya su inquietud por la abstracción y la desconexión intelectual preguntándole a Butler por qué no concreta sus demandas y justifica su validez en términos más positivos:

[...] en el uso que de él hace Butler, el término «resignificación» acarrea una fuerte —aunque implícita— carga positiva. A este respecto, la «resignificación» cumple en su discurso la función que la «crítica» ha estado cumpliendo en el mío. Pero en otro respecto, ambos términos difieren nítidamente. La «crítica» está lógicamente conectada con los conceptos de garantía y justificación, de modo que sus connotaciones positivas arraigan en una reivindicación de validez. Éste no es, sin embargo, el caso de la «resignificación» (1995a, p. 67).

La postura de Fraser queda expresada de forma sencilla en las siguientes palabras: «¿Por qué es buena la resignificación? ¿No puede haber resignificaciones malas (opresoras, reaccionarias)? Al optar por la epistemológicamente neutra «resignificación», frente a la epistemológicamente positiva «crítica», Butler parece valorizar el cambio por el

cambio y, por consiguiente, quitarle poder al juicio feminista» (1995a, p. 68).

Fraser quiere que Butler se comprometa, que justifique su posición y valide su juicio en términos que no dejen lugar a dudas. Para Fraser, estas validaciones públicas constituyen el material imprescindible del activismo político. Y pueden encontrarse pruebas de esta necesidad en la propia obra de Butler, donde privilegia ciertas teorías y prácticas sociales como «progresistas y emancipatorias», mientras que juzga otras como «políticamente insidiosas» (1995a, p. 68). Según Fraser, la obra de Butler está aquejada de una débil comprensión de lo que ha de constituir una alternativa emancipatoria, y esta negativa a imaginar cómo deberíamos forjar «culturas de la solidaridad» más libres parece implicar que su obra pueda ser abandonada en las luchas de la vida real. Semejantes descuidos, en opinión de Fraser, son un resultado inevitable de la excesiva atención que Butler concede al lenguaje en detrimento de las contingencias materiales y los insalvables obstáculos políticos que conforman nuestra vida cotidiana.

Aunque el intercambio vaya mucho más allá, en el núcleo mismo de la réplica de Butler se pone el énfasis en la política de la valoración, precisamente porque las decisiones sobre «“lo que es posible”, “lo que es habitable”, “lo que es imaginable”, están constreñidas por adelantado, y tal vez en términos políticamente muy trascendentales» (2004b, p. 355). De hecho, como toda la obra de Butler revela, la diferencia entre lenguaje y realidad material es una cuestión que ha de tenerse en consideración más que un hecho que haya de ser percibido.

Las diferencias entre Fraser y Butler se hacen particularmente evidentes en un intercambio más reciente. En *Iustitia interrupta* (1997a), Fraser separa lo propiamente económico de lo cultural, y esto la lleva a la conclusión de que la homofobia deriva de discriminaciones culturales que no tienen nada que ver con la economía política. Butler comenta así su posición en «El marxismo y lo meramente cultural»:

La homofobia, sostiene [Fraser], no tiene ninguna raíz en la economía política debido a que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo, están distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una clase explotada: «la injusticia que sufren se debe esencialmente a una cuestión de reconocimiento» y,

por lo tanto, considera sus luchas como un asunto de reconocimiento cultural más que como una opresión material (1997c, p. 271).

Como sugiere el título de su crítica, a Butler le preocupa que Fraser haya minimizado los efectos materializadores de la cultura y, como resultado, haya forluido la definición misma de «lo político». En «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler» (1997), Fraser insiste en que ha sido malinterpretada. Rechaza la idea de que considere que la opresión sexual sea «de menor importancia, menos material y real que la opresión de clase», o que quiera «subordinar las luchas contra el heterosexismo a las luchas contra la explotación de los trabajadores» (1997, p. 279). Entonces, ¿qué es lo que está en juego en el debate entre estas dos viejas amigas?

La aclaración de Fraser de su verdadera posición resulta instructiva en la medida en que, sin quererlo, pone de manifiesto por qué la propuesta de Butler es tan importante y al mismo tiempo ha sido malentendida tan a menudo. Fraser explica:

La distinción normativa entre injusticias de distribución e injusticias de reconocimiento ocupa un lugar central en mi marco teórico. Lejos de relegar a estas últimas en la medida en que son «meramente culturales», trato de conceptualizar dos tipos de ofensas iguales en cuanto a su importancia, su gravedad y su existencia, que cualquier orden social moralmente válido debe erradicar. [...] Por lo tanto, de acuerdo con mi concepción, la falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada y no un estado psicológico. Infligir una ofensa en contra del *status*, en lo esencial, es analíticamente diferente, y conceptualmente irreductible a la injusticia distributiva, aunque pueda ir unida a ésta (1997, p. 280).

La réplica de Butler es un excelente ejemplo de crítica inmanente, en la medida en que su intervención reorganiza los mismos términos analíticos que explican la postura de Fraser, pero con una diferencia interpretativa. Butler nos recuerda que incluso Marx y Engels alentaban una interpretación ampliada de la «economía política» al insistir en que «el “modo de producción” tenía que incluir también formas de asociación social» (1997c, p. 271). Por su parte, Butler apela también a los argumentos del feminismo socialista de los setenta y los ochenta:

[...] muchos de los debates feministas de aquel periodo trataron no sólo de caracterizar a la familia como una parte del modo de producción, sino también de demostrar cómo la producción misma del género debía ser entendida como parte de la «producción de los propios seres humanos» conforme a las reglas que reproducían la familia heterosexual normativa. El debate a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 trató de incorporar la reproducción sexual a las condiciones materiales de la existencia, como un elemento característico y constitutivo de la economía política (1997c, p. 271-272).

Para Butler, está claro que los sistemas de significación no son suplementarios de los imperativos económicos y políticos. De ahí que, aun cuando Fraser aclare su postura insistiendo en que las cuestiones de significación y reconocimiento son equiparables a las cuestiones económicas relativas a la distribución, y que unas y otras constituyen factores de primer orden, Butler desee poner en primer plano la cuestión misma del «valor», que subyace, aunque permanezcan invisible, en las discriminaciones analíticas de Fraser. Butler ha reiterado su compromiso con esta posición frente a Fraser en comentarios más recientes (2004b, p. 355).

El constante reconocimiento de que «el problema del lenguaje es esencial para la formulación de un proyecto democrático, radical y anti-totalitario» se pone sin duda en evidencia en la conversación a tres bandas entre Butler, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Los tres estudiosos se mueven cómodamente dentro de la teorización postestructuralista y de las tradiciones filosóficas que le dan forma, y todos ellos prestan una particular atención a la noción, que procede de Marx y de Gramsci, de hegemonía, uno de los motivos organizativos del libro. Sin embargo y a pesar de estos fundamentos compartidos y de una disposición común a explorar sus implicaciones «posmarxistas», lo que se pone claramente de relieve es hasta qué punto un texto puede ser algo abierto, puesto que puede inspirar compromisos interpretativos tan diferentes. Es importante destacar que éste ha sido un tema permanente en la obra de Butler, a saber: que la labor de escribir/leer implica una inventiva que puede proveernos de diferentes perspectivas y posibilidades políticas. La esperanza declarada que impulsa este intercambio es que «relance (y rescate) la filo-

sofía como un modo crítico de cuestionar que pertenece —de forma antagonista— a la esfera de la política» (2000b, 4; p. 10). Teniendo esto en cuenta, no debe sorprendernos que el debate, que sin duda es apasionado e incluso encendido en ocasiones, demuestre la importancia de los detalles.

Ya hemos visto parte del desacuerdo entre Butler y Žižek en un capítulo anterior, unas diferencias que se reelaboran aquí. Dicho muy brevemente, la mayor preocupación de Butler consiste en que si entendemos la «incompletud de la formación del sujeto» en términos de estructuras «estáticas o fundamentales», como parece hacer Lacan con respecto a lo Real y al falo, no tenemos modo de establecer cómo «el sujeto-en-proceso está incompleto precisamente porque se constituye mediante exclusiones que son políticamente esenciales» (2000b, 12; p. 18). Para Butler, cualquier análisis de qué es normativo en las estructuras hegemónicas debe mantener cierto optimismo, cierta sensación de que las estructuras se articulan históricamente y están sujetas a mutaciones:

Precisamente porque lo trascendental no mantiene ni puede mantener su lugar separado como «nivel» más fundamental, precisamente porque la diferencia sexual como fundamento trascendental debe no sólo cobrar forma dentro del horizonte de la inteligibilidad sino también estructurar y limitar dicho horizonte, funciona activa y normativamente para limitar qué será y qué no será considerado una alternativa inteligible dentro de la cultura (2000b, 148; p. 154).

Žižek replica —y Laclau coincide en gran medida con él— que Butler malinterpreta a Lacan, en particular, por confundir el antagonismo con la oposición y una forclusión radical. Žižek le devuelve la acusación cuando Butler le acusa de configurar lo Real como un trascendental ahistórico no afectado por lo simbólico:

Por lo tanto, mi réplica básica a Butler [...] es que, pese a todo lo que se habla de la adhesión de Lacan a una barra ahistórica, es Butler la que, en un nivel más radical, no es lo bastante historicista. Es Butler la que limita la intervención del sujeto a múltiples resignificaciones/desplazamientos del «afecto apasionado» básico, que por lo tanto, persiste como el límite mismo y como la condición de la subjetividad.

Tal como lo ve Žižek, Butler piensa que «es posible resignificar/desplazar la “sustancia simbólica” que predetermina mi identidad, pero no someterla a una revisión completa, pues un abandono total implicaría la pérdida psicótica de mi identidad simbólica» (2000b, 221-222; p. 223-224).

Esta cuestión de lo trascendental recorre todo el diálogo, bien como el error que motiva las acusaciones de cada uno de los participantes bien, de manera igualmente poderosa, como el punto de partida y la justificación de sus respectivas defensas y contrademandas. Hay, pues, algo irónico en estas reflexiones, ya que tras cada posición y cuestión que ha sido superada, inmediatamente salta el mensaje «devuélvase al remitente». ¿Cómo podríamos decidirnos por una u otra? ¿Cómo juzgar sus críticas? Si hemos entendido algo del modo tan generoso en que Butler lee un texto y de su llamamiento a ser más considerados en nuestras críticas, deberíamos buscar formas de posponer nuestro juicio asumiendo plenamente las implicaciones de estas reflexiones. Tal vez Butler se haya ganado el derecho a tener aquí la última palabra: «[...] funcionar como un intelectual “crítico” implica mantener una cierta distancia no —como en el caso de Marx— entre la idealidad de la filosofía y la realidad del mundo, sino entre la idealidad de lo ideal y la inmediatez de cualquiera de sus modos de concreción» (2000b, 269; p. 269).

8. Butler en vivo

KIRBY: Un tema recurrente en su obra es la rigurosa consideración de las «condiciones iniciales», aquella lógica y aquellos presupuestos heredados que autentifican ciertos comportamientos y modos de ser, mientras denigran otros como perversos e impropios. Puesto que tales prescripciones políticas están invariablemente naturalizadas en cierta manera, la cuestión de la naturaleza y sus supuestas determinaciones también es una cuestión que aparece de manera constante. A este respecto, usted nos recuerda continuamente que lo que percibimos como naturaleza, biología o la carne palpable de nuestra existencia corporal es siempre un signo que hemos interpretado, un signo cuya herencia histórica y cultural lo vuelve políticamente discutible. Pero entonces surge otra pregunta. ¿No recuperamos una vez más la distinción mente/cuerpo, naturaleza/cultura, y su legado político conservador si argumentamos que la cultura es radicalmente inconmensurable con lo que la precede, con lo que la produce, con lo que, de alguna manera, esté «vinculada» a ella, sea lo que fuere? Después de todo, debe formar parte de la naturaleza de la biología el interpretar, el teorizar, la capacidad de leer y escribir. Si tomamos en consideración los trabajos psicoanalíticos feministas sobre la histeria, por ejemplo, descubrimos que el cuerpo puede somatizar signos culturales y ser él mismo un signo. Y aquí me viene a la mente el caso de Freud, dándole vueltas a «ese salto misterioso de lo psíquico a lo físico». En la crítica contemporánea se presta poca o ninguna atención al modo en que ese salto, si es que lo hay, se produce. ¿Podría desarrollar para nosotros esta difícil cuestión?

BUTLER: Creo que, tal vez especialmente en *El género en disputa*, enfatice en demasía la prioridad de la cultura sobre la naturaleza, y es algo que he intentado aclarar en trabajos posteriores, pero seguramente hay aquí mucho sobre lo que pensar todavía con detenimiento. En la época de *El género en disputa*, hace ya dieciséis años, me parecía que se daba un uso cultural de argumentos «naturales» para dotar de legitimidad a los géneros naturales o la heterosexualidad natural. Pero aquella crítica no tenía en cuenta una naturaleza que podría estar, por así decirlo, más allá de la división naturaleza/cultura, una naturaleza que no está encauzada hacia los objetivos de determinadas prácticas de legitimación cultural. Creo que tal vez empecé a desarmar este argumento en *Cuerpos que importan*, al sugerir que la relación entre el cuerpo y el discurso (por supuesto, un emparejamiento distinto del de naturaleza/cultura) está constituida de tal forma que el discurso no puede «apresar» completamente el cuerpo, ni el cuerpo eludir completamente el discurso. Esta formulación pretendía abrir un espacio de deslizamiento en el que ni las teorías del determinismo natural ni las explicaciones de la construcción cultural pudiesen reclamar un lugar unilateral o prioritario con respecto a sus contrarias. Y aunque, por así decirlo, se implican mutuamente, no son por completo determinantes.

Por supuesto, el giro de un discurso sobre la «naturaleza» —acaso sobrecargado en sí mismo de anacronismos— hacia otro de la biología es significativo. Y creo que podemos ver en obras como las de Anne Fausto-Sterling un esfuerzo por elaborar modelos «interactivos» que insisten en que (a) la biología condiciona la vida cultural y contribuye a sus modulaciones, y (b) la vida cultural se introduce en la reproducción de nuestros cuerpos a nivel biológico. Tengo la sensación de que en su formulación resuena mi pequeño esfuerzo por establecer algo así como una relación quísmica entre ambos aspectos. Después de todo, también ella evita ciertas formas de determinismo, ya sea cultural o biológico, y al mismo tiempo rechaza la reducción de unas categorías a otras.

En lo que se refiere a la magnífica frase de Freud sobre la histeria, esto es, que el cuerpo puede convertirse en signo, es algo que abre el dominio de la somatización, un dominio que resulta bastante crucial y que —soy consciente de ello— ha sido hábilmente tratado por feministas tan diversas como Elizabeth Wilson y Elizabeth Bronfen. A este respecto, mi propio trabajo se ha movido tal vez en la dirección de

Jean Laplanche, al enfatizar los modos en los que impresiones primarias y traumáticas llegan a estructurar, a través de la iteración, la trayectoria del deseo mismo. El hecho de la permeabilidad humana es crucial para comprender cómo un «signo» —algo dicho, algo hecho— puede no solo imprimirse en el cuerpo, sino convertirse en una parte constitutiva del cuerpo. En Laplanche, ese «en» el cuerpo se entiende precisamente como una externalidad, de forma que el Otro se convierte en parte integrante de la formación corporal. Tendría que pensarse de nuevo la noción de «estilización» del cuerpo a la luz de la formación traumática y la somatización, y es un proyecto del que estoy completamente a favor.

KIRBY: Recientemente ha comentado que su obra temprana sobre la melancolía y la identidad sexual ha sido malinterpretada como un relato del desarrollo, como si «primero y fundamentalmente, se diera un amor homosexual, más tarde ese amor fuese reprimido, y entonces, como consecuencia, emergiera la heterosexualidad». Su desarticulación de la premisa heterosexual del triángulo edípico tiene un valor incalculable. Pero ¿podemos evitar la tendencia a ubicar ciertas disposiciones eróticas en determinados «momentos» temporales? La propia noción de duelo y melancolía parecen descubrirlos retrospectivamente.

BUTLER: Creo que quizá necesitemos argumentos, pero también que deberíamos tratar la secuencia narrativa implícita en tales historias recurriendo a la alegoría. Después de todo, la alegoría aparece precisamente como ese género que intenta dar una explicación temporal a un conjunto de referentes ultramundanos, que, por definición, se encuentran fuera de la temporalidad. No diría exactamente lo mismo sobre los relatos acerca del desarrollo sexual, pero creo que cuando hablamos de etapas, estamos recurriendo a técnicas narrativas para describir una formación sexual que nunca deja ninguna de esas etapas atrás. Me refiero a que la infancia misma siempre es recurrente, a que ningún adulto «supera» en último término su niñez, así que el desarrollo sexual no supone precisamente abandonar una etapa por otra. La última etapa está incorporada a la siguiente y, de alguna manera, sobrevive, aunque solo sea de forma espectral.

Lo importante al contar el relato edípico de forma diferente con-

siste en reconocer la posibilidad de que los vínculos primarios puedan adoptar múltiples formas. No tiene sentido asumir que el vínculo primario de una niña tenga que ser bien con su madre bien con su padre; puede ser con ambos o con otra persona que la cuide, y puede ser con cualquiera de ellos independientemente de su género. Así pues, ¿cómo entendemos la normatividad de estos modelos explicatorios de desarrollo que imputan un vínculo singular en su comienzo?

Lo que resulta interesante respecto del relato psicoanalítico es que tanto el supuesto chico como la supuesta chica se vinculan primero a la madre y después se produce una serie de desplazamientos y sustituciones. Así que, según sus propios términos, por parte de la chica existe un vínculo homosexual que ha de ser superado, y esto constituye la famosa «doble oleada» de represión. No tomo esta historia por verdadera, sino como una vía para alegorizar el lugar de la homosexualidad en la historia del desarrollo heterosexual normativo. En el marco de los requisitos narrativos de esa historia, la homosexualidad debe ser (a) primaria y (b) reprimida, y esto solo en el caso de la chica. Así que, en sus propios términos, esta homosexualidad no solo debe perderse, sino que ha de ser rechazada, y así se convierte en el lugar constitutivo de la melancolía. Ahora bien, yo no considero que este relato sea «verdad» en el sentido de que se corresponda con lo que de hecho pasa; lo tomo, más bien, como un relato «estipulativo», en el sentido de que comunica un conjunto de normas y es parte del proceso mediante el cual se inculcan tales normas. Por supuesto, la imposición de las normas no «opera» automáticamente en ningún sentido, pero aquí podemos ver el modo en que incluso la explicación normativa del surgimiento de la heterosexualidad presupone una melancolía por la homosexualidad perdida e inconfesa. Yo sugeriría que no solo la «presupone» en términos temporales, sino que la impone, que estipula, instituye esa misma melancolía desde el momento en que el propio relato señala la heterosexualidad como un precepto normativo. En este sentido, el relato del desarrollo ha de ser entendido como parte de un nexo más amplio entre poder y discurso.

KIRBY: Su detallada lectura de *Antígona*, junto con sus ensayos sobre las estructuras de parentesco y el tabú del incesto, representan una significativa contribución a algunos de los temas más complejos de la teoría social y de la antropología. Es fácil suponer que los tipos de

condensación social que se dan en tales «estructuras» solo se aplican a las «sociedades tradicionales», o bien que su relevancia se ha difuminado en la complejidad de la vida social urbana y sus miles de disposiciones. Pero estos ensayos, excepcionalmente provocativos, se inspiran en lo mejor de la antropología para revivificar sus términos con un significado político y actual. ¿Podría hablarnos del tipo de preocupaciones que motivaron esta obra? Y, ¿considera que podría resultar provechosa para lograr cambios políticos que favorezcan la justicia social?

BUTLER: Tengo la sensación de que mucha gente considera que los estudios sobre el parentesco están concluidos, y por supuesto existen buenas razones para renunciar a los «estudios de parentesco», todas esas razones que David Schneider y otros han detallado. Pero ¿significa esto, entonces, el fin del parentesco? El problema, tal como yo lo entiendo, es que una aproximación convencional al parentesco dentro de la antropología supone que los acuerdos de parentesco podrían ser formalmente sistematizados y que dicha descripción sistemática disfruta de una relativa autonomía con respecto a otras formas de organización de la vida. Lévi-Strauss también detalló las estructuras «elementales» de parentesco, y, aunque designaba tales estructuras como primitivas, también insistía en que continúan acechando y estructurando la vida contemporánea. Así que por «elementales» también parecía querer dar a entender «fundamentales» y «recurrentes».

Estoy bastante segura de que se puede discutir o, mejor, que se debe discutir la pretensión de los estudios sobre el parentesco de ser sistemáticos, autónomos, formales y fundamentales para la estructura de la sociedad misma. Foucault, junto con Gayle Rubin, insistió en que la organización moderna de la sexualidad ya no estaba estructurada por las relaciones de parentesco, y por supuesto es cierto que ahora existe una cantidad abrumadora de formaciones sociales e institucionales en las cuales se forma y circula la sexualidad. Ciertamente, podemos pensar en el propio discurso psiquiátrico y psicológico como parte de una red de *scientia sexualis* que ahora proporciona las condiciones formativas de la sexualidad, y también podemos considerar el desplazamiento de las distinciones público/privado, la reorganización y descomposición de las estructuras familiares y muchos otros temas semejantes.

Supongo que mi pregunta es, pues, relativamente humilde, una pregunta que, tal vez, en último término, sea doble. En primer lugar, cuando decimos que el parentesco no provee ya las estructuras elementales para comprender la organización social, ¿queremos decir también que el parentesco no desempeña ningún papel en la organización de la sexualidad y de la vida social contemporáneas? ¿Pertenece el parentesco al pasado de forma inequívoca? O bien, ¿es el nombre de lo que también continúa estructurándonos, parcial y a veces espectralmente, en medio de la vida contemporánea? En segundo lugar, si el psicoanálisis ha dado por supuesto que ciertas estructuras de parentesco son invariables (y la influencia aquí de Lévi-Strauss ha sido poco saludable), ¿puede, en tal caso, sobrevivir a las reorganizaciones radicales del parentesco que se derivan de las familias compuestas por madres solteras, amistades, gays y lesbianas, de las familias ensambladas, de las redes ampliadas de parentesco y de las relaciones entre parientes producidas por las exigencias de la inmigración o la deportación?

Tengo la sensación de que ni el parentesco ni el psicoanálisis pueden ser relegados al pasado, puesto que una vía esencial por la cual amplias fuerzas sociales penetran en la formación sexual es el desarrollo infantil. Si pensamos en esas «impresiones primarias» mediante las cuales la cultura se apodera de nosotros y penetra en la trayectoria de nuestro propio deseo, pensamos a la vez tanto en la infancia y la formación de la sexualidad como en los mecanismos de impacto e interiorización. No tengo claro que puedan separarse.

KIRBY: En *Deshacer el género* explora usted la cuestión de las normas y del poder normativo con mayor detenimiento que en trabajos anteriores, y la meditación de Pierre Macherey sobre Foucault está presente en esta importante reconceptualización. Subraya que las normas no son patrones externos de conformidad que regularían a la población, sino estructuras inmanentes de acción. Macherey explora esta cuestión de la inmanencia a través de lo que él llama «el modelo biológico de la norma», ampliando el biopoder foucaultiano hasta incluir una «historia natural de las normas», una «fuerza vital» que incluso podría dar cabida a la concepción sustantiva de la potencia [*agency*] en Spinoza. Sin embargo, en su lectura de Macherey, usted se separa de él en el punto en el que esta interpretación más bien salvaje se está elaborando. ¿Considera su propia teorización del poder normativo com-

patible con la dirección que imprime Macherey a sus elucubraciones? Se lo pregunto porque usted descubre un espacio reconfigurado de potencia [*agency*] en el inevitable fracaso del poder al intentar lograr su objetivo; de hecho, la iterabilidad performativa parece garantizar dicho fracaso. Con todo, tal como yo lo interpreto, lo que Macherey considera interesante de este «modelo biológico» es que el propósito «original» del poder es siempre-ya múltiple, opuesto, diseminado, indecidible. Solo puede fracasar en lograr su propósito si tiene «uno» (represión). ¿Esta forma de aproximarse a la cuestión encaja bien, a pesar de sus diferencias, con su propia aportación o ve algún problema en esta lectura?

BUTLER: Tengo en gran respeto la obra de Macherey, aunque tal vez yo no establecería una diferencia tan fuerte entre Hegel y Spinoza, como hace él. Me pregunto, sin embargo, si hay en lo que usted describe una cierta configuración de lo «biológico» que se presupone es «múltiple, opuesto, diseminado, indecidible». Me preocupa que esto atribuya cierto poder crítico o utópico a lo biológico, y que se deje de lado la historia y la ciencia de la biología en beneficio de un constructo más bien idealista. También dentro de la esfera de la biología ha de descubrirse la fijación, la recurrencia, la monotonía, la negatividad y la fatalidad, así que no estoy segura de qué concepción de lo biológico está aquí en juego o cómo se pueden juzgar estas diferencias.

Supongo que soy spinozista en ciertos aspectos, aunque recientemente he escrito un artículo en el que argumento que la incapacidad de Spinoza para entender el suicidio como algo autoprovocado nos muestra hasta qué punto suprimió la negatividad de su noción de *conatus*. Aunque puede ser verdad que los seres humanos aspiren a persistir en su propio ser, también es verdad que en ocasiones no es así. Y siguiendo su razonamiento, debe ser —por así decirlo— biológicamente posible para los seres humanos el suicidarse. ¿Cómo entendemos esta posibilidad de autonegación como constitutivamente humana? ¿Acaso implica esto volver a plantear la labor de lo negativo en Hegel o la centralidad de la pulsión de muerte en el último Freud?

KIRBY: Resulta interesante que mencione el suicidio, porque es una de las cuestiones fundacionales de la historia de la sociología que nos reenvía a la problemática de la potencia [*agency*], de la causalidad

y de todo el enigma del yo y lo social. Durkheim se pregunta cómo una decisión tan personal, cuyas razones se sienten como completamente individuales, puede *anticipar* fuerzas sociales más amplias que se articulan con diferencias de género, clase y etnia, indicadores de edad, lugar de residencia, etc. Y de hecho, cuando miras las estadísticas de población, resulta bastante sorprendente ver que los índices de suicidio trazan unas marcas de dolor legibles y predecibles en diferentes formaciones subjetivas, con ritmos temporales definidos a lo largo de los meses del año, y año tras año, a no ser que se produzca un cambio social o una intervención radical. Creo que Durkheim evoca aquí cierta idea de causa orgánica, y, sin embargo, el organismo *es* socialidad, de modo que ninguno de nosotros deja de ser esa causa, al intervenir y reconfigurar sus formas de animación. Quizá esto conecta con su crítica de Spinoza, en la medida en que el suicidio nunca es, al menos abiertamente, autoinducido en la lectura de Durkheim. Pero ¿se trata de extirpar la negatividad, o más bien de reconocer cómo una sociedad, de múltiples e incalculables maneras, juzga ciertas expresiones individuales de sí misma, de su vida, como prescindibles, como insufribles? ¿No habría cierta conexión entre esta forma de pensar el cuerpo compartido y su trabajo sobre la abyección? Si pudiera exponer con más detalle su trabajo sobre Spinoza, sería de gran ayuda.

BUTLER: Déjeme decir en primer lugar que estoy de acuerdo con que Durkheim nos pide que empecemos considerando la organización social de la vida que convierte al suicidio en una posibilidad. Pero lo que no puede ofrecernos son los mecanismos particulares de la formación del sujeto que nos permiten ver cómo cierto sujeto opta por el suicidio y otro no lo hace. En este sentido, para Durkheim, es la organización social la que se suicida, por así decirlo, incluso si el suicida «niega» ese mundo social en particular. En Spinoza, la «causa» del suicidio siempre es exterior, aunque no pueda encontrarse en una particular organización social de la vida. Tal vez recuerde que, en la *Ética*, Spinoza señala que nadie se suicida «en virtud de la necesidad de su naturaleza» y sugiere que nadie puede desear suicidarse salvo «compelido por causas exteriores» (Escolio a la proposición 20). Spinoza distingue después entre formas de placer que disminuyen el deseo de vivir y formas que aumentan dicho deseo. Esto sugiere que podemos entender distintas formas de desvanecimiento, de desgaste de la vida,

así como modulaciones del placer y la pasión, en términos más generales. Las emociones significan cierta esclavitud humana, y esto es así de forma aún más enfática en el caso de la pasividad y la servidumbre, que, para Spinoza, socavan la posibilidad, más activa, de persistir en el deseo y, en consecuencia, en el deseo de vivir.

Dicho esto, Spinoza cuestiona, sin embargo, que el deseo, para existir, de hecho ya no puede derivarse del deseo humano, algo que ya ha definido, y de manera consistente, como deseo de persistir en el propio ser. Cuando imagina cómo puede llevarse a cabo el suicidio, escribe: «uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada». También cita el ejemplo de Séneca, que se suicida bajo la coacción de un tirano, como una forma de acción política obligatoria. La tercera conjetura que ofrece resulta enigmática, pues promete un análisis que no prosigue. Yo he tratado de continuarlo hasta cierto punto en un artículo reciente. En determinado momento, Spinoza comenta que un hombre podría suicidarse «porque causas exteriores ocultas (*causae latentes externae*) disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza». Aquí Spinoza reconoce que el yo puede quitarse la vida, pero, al mismo tiempo, que el yo *ha asumido una forma exterior* o, más bien, que una causa exterior se ha abierto camino dentro de la estructura del yo, se ha alojado allí y establecido su residencia como una «causa» permanentemente exterior en medio del propio yo. Esta exterioridad internalizada es, pues, responsable de cualquier suicidio. Y en este sentido, Spinoza puede seguir argumentando que una persona se quita la vida solo en virtud de causas exteriores, pero no por una tendencia que sería interna al propio deseo humano, ligado a la vida como parece estar.

En un movimiento que prefigura claramente al psicoanálisis, Spinoza sostiene que esa causa exterior que se hospeda en el yo es algo para lo que no tenemos una «idea» y, en consecuencia, es una forma inconsciente de actividad. Se dice que el «Yo» reviste o ha contraído esa exterioridad, y así la ha absorbido por ciertos medios para los que no tiene representación y *no puede tenerla*. De hecho, el «Yo» se convierte en ajeno para sí mismo al asimilar esta exterioridad: se convierte sinceramente en otro para sí mismo; y es desde esta alteridad, en sí misma obstinada y oscura, desde la que puede (y en ocasiones llega a hacerlo) quitarse la vida.

Podría ser que, llegado a este punto, el propio Spinoza haya admitido en su teoría algo que pone en riesgo la consistencia de su explicación del deseo, y que temporalmente haya asumido la forma de alguna otra concepción del deseo, una que lo orientaría contra la vida misma. Y aunque creo que aquí podemos ver cierta prefiguración de la pulsión de muerte, que se invoca por un momento en el comentario a la proposición solo para deshacerse rápidamente de ella, yo diría que existen modos de contemplar la incierta relación de Spinoza con un psicoanálisis que él nunca podría haber anticipado. Ya hay, aparte de la introducción de esta causa exterior oculta en la vida del deseo, una forma en la que la exterioridad opera sobre el deseo que modula su relación con la vida misma.

KIRBY: A lo largo de *Vida precaria* y de varios de sus más recientes ensayos, se tiene la clara sensación de que necesitamos urgentemente una más amplia comprensión de lo humano. Con respecto a esto, y acaso porque buena parte de su obra constituye un compromiso consciente con Hegel, me viene a la memoria su comentario sobre la lectura que hizo Hyppolite de la *Fenomenología* (comparada con la de Kojève), donde dice usted que «Hyppolite no pregunta por el ser del “hombre”, sino por el ser de la “vida”». Desde luego, se pregunta por el «hombre», pero, según usted propone, no puede iniciar su pregunta si piensa que ya sabe lo que es ser un hombre, ser humano. ¿Cómo podría este encuadre ampliado de la cuestión proveernos de un conjunto diferente de consideraciones éticas y políticas, una forma diferente de entender la receptividad al sufrimiento, la responsabilidad por el sufrimiento?

BUTLER: Es una excelente pregunta, y no estoy completamente segura de estar preparada para responderla en este momento. Aunque lo tomaré como un reto que tendré que plantearme más detenidamente. Un problema al utilizar el marco de la humanización y la deshumanización es que deja a un lado la cuestión de lo animal y tiende a efectuar una separación entre los humanos y cualquier otro ser sentiente que contribuye a un preocupante antropocentrismo. Así que supongo que es necesario pensar más detenidamente sobre lo que intentamos resaltar cuando afirmamos, por ejemplo, que la tortura es deshumanizadora. En tales situaciones, llamamos la atención sobre la precariedad de la

vida y las demandas éticas que surgen de esta precariedad. El problema no es que cierta norma de lo humano haya sido derogada, puesto que las normas que gobiernan la reconocibilidad de unos humanos por otros como humanos es parte del problema. Éste radica, más bien, en el fracaso a la hora de proteger y considerar la precariedad de la vida, o lo que es lo mismo, la vulnerabilidad de un cuerpo ante las agresiones y la muerte violenta. Al mismo tiempo, sin embargo, yo diría que es preciso llevar a cabo una crítica de la norma de lo humano con el fin de exponer, por ejemplo, el modo en que se pueden reivindicar los derechos humanos en nombre de los presos fuera, pero no dentro, de Estados Unidos, y el hecho de que determinadas poblaciones, privadas del estatuto jurídico de nación-estado, estén —según parece— excluidas como objetos elegibles de esas reivindicaciones. En tales casos, hay que volver a movilizar lo «humano» a fin de crearlo de nuevo, a fin de darle una vida, mediante la fuerza performativa, donde no la había tenido antes.

Así que supongo que aquí hay dos proyectos en acción: el primero es tomar en consideración la precariedad de la vida y las demandas que nos plantea para salvaguardar los cuerpos frente a la indigencia y la destrucción; el segundo es llevar a cabo una crítica de lo «humano» como norma, y hacerlo afirmando lo humano en aquellos marcos donde no tiene «derecho» a existir. Por supuesto, hay que hacer lo último precisamente para ser completamente capaces de salvaguardar los cuerpos frente a la indigencia y la destrucción. Así que lo «humano» tal vez deba ser movilizado con el propósito de dar cobijo a la vida precaria, pero esa «vida» nos lleva más allá del ámbito de lo humano y nos plantea el problema más amplio de la vulnerabilidad y desprotección de los seres sentientes.

KIRBY: En el momento en el que hacemos esta entrevista, sus trabajos más recientes son *Deshacer el género* y *Vida precaria*. ¿Podría hablar-nos de sus próximos trabajos, de esas publicaciones que todavía están en proyecto? ¿Y podría echar mano de la bola de cristal y decirnos qué dirección piensa dar a sus investigaciones futuras? ¿Qué podemos esperar?

BUTLER: De hecho, acabo de publicar en Fordham University Press un libro titulado *Dar cuenta de sí mismo*. En él he intentado responder a

la cuestión de si un sujeto que no es unitario y sí parcialmente opaco para sí mismo puede, con todo, responsabilizarse y dar cuenta de sus actos. En cierto modo, se trata de una incursión en la teoría moral, pero también se insiste en que los esfuerzos para dar cuenta de uno mismo exigen que, al mismo tiempo, tengamos en cuenta las condiciones sociales y discursivas del propio surgimiento. Esto significa que la narración del yo está vinculada con la teoría social, y también que la responsabilidad implica la crítica social. Intento retomar la cuestión de Adorno de qué significa vivir una buena vida dentro de una vida mala, y lo pongo en práctica en diálogo con Foucault, algunos pensadores de corte psicoanalítico —en especial, Laplanche, Levinas— y un poquito con Kafka. Tengo la sensación de que ciertas disposiciones morales como la humildad y el perdón se basan de hecho en el reconocimiento de que todos somos hasta cierto punto opacos con respecto a por qué hacemos lo que hacemos, y que nuestras narrativas no logran presentarse unificadas y sin costuras, tal como algunos imaginan que ha de ser una historia de vida.

En mi obra más reciente, me he esforzado por comprender qué es dar cuenta de uno mismo cuando uno no resulta completamente transparente para sí, cuando uno no siempre puede relatar la propia vida en forma de narración y cuando las condiciones sociales y lingüísticas de la propia existencia no siempre se comprenden por completo o no están disponibles para dar una explicación narrativa. Aunque ciertamente no estoy contra la narrativa en ningún sentido fuerte —pienso, francamente, que todos necesitamos ser capaces de dar cuenta de nosotros mismos para vivir y sobrevivir—, también creo que es igualmente inverosímil exigir que una vida siempre se adecue al criterio de una historia. Por supuesto, una da cuenta de sí misma a alguien y parece que no es solo de mí y a mí a quien doy cuenta. Es un esfuerzo para hacerse una conocida y requiere de una estructura del tratamiento, así como de otro al que mi exposición debe importar de alguna manera. Desde luego, los otros a veces nos piden que demos cuenta de por qué hemos hecho lo que hemos hecho y nosotros intentamos hacernos entender, si es el caso, con el fin de mantener la relación entre una misma y el otro. De hecho, dar cuenta de una rara vez es un acto solitario, pues incluso cuando me esfuerzo por explicarme solo a mí misma, tengo que actuar a la vez como oradora y como audiencia de la historia en cuestión. La exposición sigue requiri-

riendo un destinatario, y todavía sigue presente la cuestión de si puedo ofrecer el tipo de exposición que satisfaría las exigencias narrativas de una historia completa y sin costuras. Demos por supuesto que, no solo en el caso de traumas extremos como los que acuciaban a Primo Levi, sino en el transcurso de la vida misma hay huecos y fisuras en las explicaciones que damos, y que no podemos dar cuenta de por qué esa parte de la vida no puede recordarse u ofrecerse en una forma narrativa. Esto se vuelve especialmente grave cuando le pedimos a los otros, o a nosotros mismos, que den cuenta de sí precisamente para hacerles responsables de sus actos, en un esfuerzo por situar o asignar la responsabilidad de un conjunto de acciones que pueden producir consecuencias perjudiciales. En tales casos, dependemos de la capacidad del otro para dar cuenta de sí con el fin de determinar la responsabilidad y, cuando y donde dicha capacidad falla, buscamos otro tipo de evidencias para determinar el agente de la acción en cuestión. En los tribunales, una noción jurídica de responsabilidad como ésta resulta operativa, y claramente debe serlo. Pero ¿estamos legitimados para importar semejante modelo de responsabilidad a dominios no jurídicos de la sociabilidad humana? ¿Podría ser que se perdiesen otros valores éticos cuando identificamos la noción jurídica de responsabilidad con nuestra comprensión de la responsabilidad en términos más generales?

Lo pregunto porque, se diría que si hay ciertos acontecimientos traumáticos que hacen que dar cuenta de una misma sea difícil o imposible, es importante mostrar cierta compasión hacia esta incapacidad de narrar el asunto de la potencia [*agency*]. Es más, ese «Yo», que se convertiría en el momento inaugural de una secuencia de actos, se sitúa a sí mismo en el centro de la acción en cuestión, cuando a veces una serie de circunstancias y de actores están actuando en escena al mismo tiempo, cada uno de los cuales se ve afectado a su vez por otras circunstancias y otros actores, y cuya historia no puede ser completamente conocida o narrada en ese momento, si es que puede serlo alguna vez. De hecho, yo diría que hay cierta humildad que ha de ser valorada en reconocer que las propias acciones no se originan siempre y por entero en ese «Yo» que una es y que, en la misma medida, se puede perdonar a los otros y tal vez a una misma siempre y cuando resulte claro que dar completa cuenta de sí misma es imposible.

KIRBY: Volviendo a un punto anterior... Hablaba de la dirección de sus futuros trabajos.

BUTLER: También he iniciado un proyecto más amplio sobre filosofía judía, concentrándome en aquellos pensadores que han formulado una crítica a la violencia del Estado tanto antes de la creación de Israel como después. He trabajado exhaustivamente en la crítica de la violencia de Benjamin y también estoy interesada en la obra de Hermann Cohen y de Franz Rosenzweig, que pensaban que un «Estado» y una «tierra» para los judíos no era una buena idea. Por supuesto, esta posición es más difícil de defender después de la Shoah, pero yo estoy más interesada en una concepción diaspórica del judaísmo y en si ésta puede proporcionar y, de hecho, ha proporcionado algunas herramientas importantes para enunciar mi propia crítica de Israel sin abandonar mi condición de judía. También estoy leyendo los escritos políticos de Martin Buber y, últimamente, a Primo Levi, cuyas observaciones políticas contra la violencia del Estado parecen derivarse de sus análisis sobre los campos de concentración. Creo que, de hecho, esto lo vincula con parte de la última obra de Edward Said. También me interesa considerar el binacionalismo como una forma de ir más allá de la política identitaria.

En *Freud y los no europeos*, Said argumenta que el judaísmo tiene un origen diaspórico y que esto sigue dando forma a algunas de sus líneas, que no se centran en el nacionalismo o en la nación-estado. Aquí se refiere a Moisés como un fundador «no europeo» del judaísmo, y sugiere que en Moisés se da una identidad compleja, judía y egipcia, y que lo egipcio participa en lo que es no-judío. Esta participación en la vida con lo no-judío es, a mi entender, la base de una concepción diaspórica del judaísmo, de una concepción que está comprometida con formas de vivir junto a los no-judíos como parte de su eticidad constitutiva. Hace además otra observación que también aprecio: que existen legados divergentes de desplazamiento que caracterizan tanto a palestinos como a judíos y que, idealmente, estas historias podrían generar una estructura política binacional que podría estar basada en cierta noción de santuario para refugiados, para personas desplazadas, para aquellos que necesitan cobijo. Said traza de forma elegantísima este ideal imposible de binacionalismo, que a mi modo de ver implicaría no «dos» nacionalismos, sino un esfuerzo conjunto para vivir al margen del *ethos* nacionalista.

Aunque está claro que Said tiene sus más y sus menos con el postestructuralismo, me resulta interesante que en su obra reciente valore esas formas de socialidad que deshacen la naturaleza unitaria del sujeto político. Ha comprendido que solo a través de semejante descomposición puede producirse la cohabitación. Es una posición que va más allá tanto de lo identitario como del pluralismo.

KIRBY: Yo diría que también usted va bastante más allá de las filosofías y teorías identitarias, de la filosofía especulativa alemana a la teoría francesa y la filosofía judía, y todo esto también está entretelado en su obra con la literatura y con la cultura popular. ¿Es difícil hacer algo así?

BUTLER: Francamente, a mí no me resulta difícil en absoluto, pero parece que hay lectores que tienen ciertos problemas para moverse entre todos esos textos. Por ejemplo, creo que entré en la cuestión del deseo y el reconocimiento en Hegel a partir de un problema que se me planteaba a mí como joven *queer* que prefería quedarse sentada en el sótano de la casa de sus padres leyendo a Spinoza a otras formas disponibles de sociabilidad. Probablemente se estaban produciendo ciertas conversiones en mí al leer filosofía que no siempre he sido capaz de revelar o explicar a mis lectores. En otras ocasiones, he estado comprometida con películas (*Boys Don't Cry*), acontecimientos actuales (los disturbios en Los Ángeles que siguieron al asunto de Rodney King) o debates políticos contemporáneos (censura, sionismo, matrimonio gay). Supongo que se trasluce cierta perspectiva filosófica en el modo en que pienso sobre estas cuestiones. Pero siempre es una de estas cuestiones la que provoca mi pensamiento, el modo en que está organizado mi mundo y que me deja perpleja y con necesidad de clarificaciones. Creo que probablemente es justo decir que soy una de esas personas que necesitan ingeniarse cómo vivir, así que mis puntos de referencia son, al mismo tiempo, particulares y sociales y políticos, y también, en términos más generales, filosóficos. Lo último surge de la pregunta sobre cómo vivir. Agradecí que, en su última entrevista, Derrida señalase que nunca había aprendido cómo vivir, que tal forma de conocimiento se le había escapado durante toda su vida. Me hizo reír y le agradezco esa observación final. Se mantiene dentro de la problemática socrática, intentando aprender cómo vivir de la mejor

manera, pero no tiene esperanzas en cualquier posible acumulación de conocimiento sobre el particular. En cierto modo, es un magnífico chiste, un chiste que nos permite vivir a los demás sin saber del todo si lo estamos haciendo correctamente.

Bibliografía

Obras de Butler

- (1982), «The German question», traducción de Herbert Ammond y Peter Brandt's, «Die Deutsche Frage», *Telos*, 51, pp. 32-45.
- (1982), «Review of Joseph Fell's "Heidegger and Sartre: An essay on being and place"», *Philosophical Review*, 91 (4), pp. 641-645.
- (1982), «Seven taboos and a perspective», traducción de Rudolph Bahro y Michael Vester, «Sieben Tabus und eine Perspeltove», *Telos*, 51, pp. 45-52.
- (1984), «Recovery and invention: The projects of desire in Hegel, Kojève, Hyppolite and Sartre», tesis doctoral, Universidad de Yale.
- (1985), «*Geist ist Zeit*: French interpretations of Hegel's Absolute», *Berkshire Review*, 20, pp. 66-80.
- (1986), «Desire and recognition in Sartre's, *Saint Genet* and *The Family Idiot*, vol. 1», *International Philosophical Quarterly*, 26 (4), pp. 359-374.
- (1986), «Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*», *Yale French Studies*, 72, pp. 35-49.
- (1986), «Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault», *Praxis International*, 5, pp. 505-516.
- (1987a), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1987), «Gender, the family and history», resúma de Linda Nicholson's, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, *Praxis International*, 7 (1), pp. 125-130.
- (1987), «Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, Reino Unido, pp. 128-142.

- (1988), «Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory», *Theatre Journal*, 49 (1), pp. 519-531.
- (1988), Review of Edith Wyschogrod's, *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*, *History and Theory*, 27 (1), pp. 60-70.
- (1988), Review of Gilles Deleuze and Claire Parnet's, *Dialogues*, *Canadian Philosophical Reviews*, 8 (5), pp. 163-166.
- (1989a), «Foucault and the paradox of bodily inscriptions», *Journal of Philosophy*, 86 (11), pp. 601-607.
- (1989), «The body politics of Julia Kristeva», *Hypatia: Journal of Feminist Philosophy*, 3 (3), pp. 104-118.
- (1989), «Gendering the body: Beauvoir's philosophical contribution», en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Unwin Hyman, Boston, pp. 253-262.
- (1989), «Response to Joseph Flay's "Hegel, Derrida and Bataille's Laughter"», en W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 174-178.
- (1989), Review of A. Nye's, *Feminist Theory and the Philosophies of Man* *Canadian Philosophical Reviews*, 9 (8), pp. 326-328.
- (1989), Review of C. Weedon's, *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory, Ethics*, 99 (3), pp. 668-669.
- (1989), «Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's, *Phenomenology of Perception*», en J. Allen y M. Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, pp. 85-100.
- (1990a), Review of M. S. Roth's, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, *History and Theory*, 29 (2), pp. 248-258.
- (1990b), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York y Londres.
- (1990), «Comments on Bernasconi, Cornell, Weber: Deconstruction and the possibility of justice», *Cardozo Law Review*, 11 (5-6), pp. 1.715-1.718.
- (1990), «The force of fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and discursive excess», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2 (2), pp. 105-125.
- (1990), «Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse», en L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 324-340.
- (1990), «Jean-Paul Sartre (1905-1980)», en G. Stade (ed.), *European Writers: The Twentieth Century*, vol. 12, Scribner, Nueva York, pp. 2.589-2.614.
- (1990), «Lana's "Imitation": Melodramatic repetition and the gender performative», *Genders*, 9, pp. 1-18.
- (1990), «Performative acts and gender constitution: An essay in phenomeno-

- logy and feminist theory», en S. Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, pp. 270-282.
- (1990), «The pleasures of repetition», en R. A. Glick y S. Bone (eds.), *Pleasure Beyond the Pleasure Principle*, Yale University Press, New Haven, CT y Londres, pp. 259-275.
- (1990), Review of P. Dews', *The Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, *International Studies in Philosophy*, 22 (3), pp. 79-82.
- (1991), «On Catherine MacKinnon's, *Towards a Feminist Theory of State*, and Carole Pateman's, *The Disorder of Women*», *Transition: An International Review*, 53, pp. 86-95.
- (1991), «Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism"», *Praxis International*, 11 (2), pp. 150-165.
- (1991), «Imitation and gender insubordination» en D. Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, Nueva York, pp. 13-31.
- (1991), «A note on performative acts of violence», *Cardozo Law Review*, 13 (4), pp. 1.303-1.304.
- (1991), «The nothing that is: Wallace Stevens' Hegelian affinities», en B. Cowan y J. G. Kronick (eds.), *Theorizing American Literature: Hegel, the Sign, and History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres, pp. 269-287.
- (1991), «Response to Teri Shearer's review of *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*», *The Journal of Social Epistemology*, 5 (4), pp. 345-348.
- y L. Kotz (1992a), «The body you want: An interview with Judith Butler», *Artforum*, 31 (3), pp. 82-89.
- (1992), «On Achille Mbembe's "The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony"», *Public Culture*, 4 (2), pp. 1-30.
- (1992), «The body politics of Julia Kristeva», en N. Fraser y S. L. Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, pp. 162-176.
- (1992), «Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism"», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 3-21.
- (1992), «Gender», en E. Wright, D. Chisholm, J. F. MacCannell y M. Whitford (eds.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Blackwell, Oxford y Cambridge, pp. 140-145.
- (1992), «The lesbian phallus and the morphological imaginary», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 4 (1), pp. 133-171.

- (1992), «Mmember's extravagant power», *Public Culture: Bulletin of the Society for Transnational Cultural Studies*, 5 (1), pp. 67-74.
- (1992), «Response to Bordo's "Feminist septicism and the 'maleness' of philosophy"», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 7 (3), pp. 162-165.
- (1992), «Sexual inversions: Rereading the end of Foucault's *History of Sexuality, Vol. I*», en D. C. Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 344-361.
- y S. Aronowitz, H. Bhabha, E. Laclau, C. Mouffe, J. Scott y C. West (1992), «Discussion», *October*, 61, pp. 108-120.
- y M. MacGrogan (1992), «Editor's Introduction», en J. Butler y M. MacGrogan (eds.), *Linda Singer's Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 1-15.
- y M. Nash (1992), Interview, «Judith Butler: Singing the body», *Bookpress*, 2 (2), pp. 5-12.
- y J. W. Scott (1992), «Introduction», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. XIII-XVII.
- (1993a), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, Nueva York y Londres (Hay trad. cast.: *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2003).
- (1993), «The body politics of Julia Kristeva», en K. Oliver (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writings: A Collection of Essays*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 164-178.
- (1993), «Critically queer», *GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (1), pp. 17-32.
- (1993), «Decamping», Letter to the Editor, *Lingua Franca*, 4 (1), 5.
- (1993), «Endangered/endangering: Schematic racism and white paranoia», en R. Gooding-Williams (ed.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 15-22.
- (1993), «Imitation and gender insubordination», en H. Abelove, M. A. Barale y D. M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York y Londres, pp. 307-320 (hay trad. cast.: «Imitación e insubordinación de género», *Revista de Occidente*, n.º 235, pp. 85-109).
- (1993), «Interview», *Neid*, 1 (1), pp. 8-9.
- (1993), «Kierkegaard's speculative despair», en R. C. Solomon y K. M. Higgins (eds.), *German Idealism*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 363-395.
- (1993), «Poststructuralism and postmarxism», *Diacritics*, 23 (4), pp. 3-11.
- (1993), «Response to Sarah Kofman», *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature*, 1 (1), pp. 27-32.

- (1993), «A sceptical feminist postscript to the postmodern», en B. Readings y B. Sehaber (eds.), *Postmodernism Across the Ages: Essays for a Postmodernity that Wasn't Born Yesterday*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, pp. 233-237.
- (1993), «Sexual inversions», en J. Caputo y M. Yount (eds.), *Foucault and the Critique of Institutions*, Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 81-98.
- y P. Greaney y E. O. Wittman (1993), «An interview with Judith Butler», *Yale Literary Magazine*, 4 (2), p. 46.
- (1994), «Against proper objects», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6 (2-3), pp. 1-27.
- (1994), «Bodies that matter», en C. Burke, N. Schor y M. Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 141-173.
- (1994), «Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism"», en S. Seidman (ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, pp. 153-170.
- (1994), «Critical exchanges: The symbolic and questions of gender», en H. J. Silverman (ed.), *Continental Philosophy*, (5), Routledge, Nueva York y Londres, pp. 134-149.
- (1994), «Kantians in every culture?», *Boston Review*, 19 (5), 18.
- (1994), «Sexual traffic», an interview with Gayle Rubin, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6 (2-3), pp. 62-99.
- con R. Braidotti (1994), Interview, «Feminism by any other name», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6 (2-3), pp. 27-61.
- con P. Osborne y L. Segal (1994), Interview, «Gender as performance», *Radical Philosophy*, 67, pp. 32-39.
- y B. Martin (eds.), (1994), Editor's Introduction – «Cross-identifications», *Diacritics*, 24 (2-3), p. 3.
- y S. Benhabib, D. Cornell y N. Fraser (1995a), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, Nueva York.
- (1995), «Burning acts: Injurious speech», en A. Haverkamp (ed.), *Deconstruction is/in America: A New Sense of the Political*, New York University Press, Nueva York, pp. 149-180.
- (1995), «Burning Acts – Injurious speech», en A. Parker y E. Kosofsky Sedgwick (eds.), *Performativity and Performance*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 197-227.
- (1995), «Collected and fractured: Response to *Identities*», en K. A. Appiah y H. L. Gates, Jr. (eds.), *Identities*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 439-447.

- (1995), «Conscience doth make subjects of us all», *Yale French Studies*, 88, pp. 6-26.
- (1995), «Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism”», en C. Caruth y D. Esch (eds.), *Critical Encounters: Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, pp. 213-232.
- (1995), «Desire», en F. Lentricchia y T. McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Study*, 2.ª edición, University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 369-386.
- (1995), «Keeping it moving: “Melancholy gender – refused identification”», *Psychoanalytic Dialogues*, 5 (2), pp. 189-193.
- (1995), «Melancholy gender/refused identification», en M. Berger, B. Wallis y S. Watson (eds.), *Constructing Masculinity*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 21-36.
- (1995), «Response to Régis Debray on *Transmitting Symbols*, y Manfred Frank on *Mental Intimacy and Epistemic Self-Ascription*», *Common Knowledge*, 4 (2), pp. 70-73.
- (1995), «Slaying the messenger», Letter to the Editor, *New York Times*, 8 de junio, A18 (edición nacional), A28 (edición local).
- (1995), «Stubborn attachment, bodily subjection: Rereading Hegel on the unhappy consciousness», en T. Rajan y D. L. Clark (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 173-196.
- (1995), «Subjection, resistance, resignification: Between Freud and Foucault», en J. Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 229-249.
- (1995), «Thresholds of melancholy», en S. G. Crowell (ed.), *The Prism of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Kluwer, Dordrecht, Holland y Boston, pp. 3-12.
- (1995), «On William J. Bennett and C. C. DeLores Tucker’s op-ed “Lyrics from the Gutter”», *New York Times*, 2 de junio, A29 (edición local).
- (1996), «An affirmative view», *Representations*, 55, pp. 74-83.
- (1996), «Gender trouble: Feminism and the subject», en M. Eagleton (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader*, 2.ª edición, Blackwell, Oxford, Reino Unido y Cambridge, MA, pp. 367-373.
- (1996), «Imitation and gender insubordination», en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 371-387.
- (1996), «Sexual inversions», en S. J. Hekman (ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 59-75.

- (1996), «Status, conduct, word, and deed: A response to Janet Halley», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 3 (2-3), pp. 253-259.
- (1996), «Universality in culture», en J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism: Martha C. Nussbaum with Respondents*, Beacon Press, Boston, MA, pp. 45-52.
- (1996), «Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig and Foucault», en P. Rice y P. Waugh (eds.), *Modern Literary Theory: A Reader*, 3.ª edición, Arnold, Londres y Nueva York, pp. 145-159.
- con Osborne, P. (1996), Interview, en P. Osborne (ed.), *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1997a), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press, Stanford, CA (hay trad. cast.: *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2010).
- (1997b), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York y Londres.
- (1997c), «Merely cultural», *Social Text*, 52-53, pp. 265-277.
- (1997), «Excerpt from “Introduction” to *Bodies that Matter*», en R. N. Lancaster y M. di Leonardo (eds.), *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 531-542.
- (1997), «Further reflections on conversations of our time», *Diacritics*, 27 (1), pp. 13-15.
- (1997), «Gender is burning: Questions of appropriation and subversion», en A. McClintock, A. Mufti y E. Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 381-395.
- (1997), «Imitation and gender subordination», en L. Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 300-315.
- (1997), «In Memoriam: Maurice Natanson (1924-1996)», *Review of Metaphysics*, 50, (3), pp. 739-740.
- (1997), «Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory», en K. Conboy, N. Medina y S. Stanbury (eds.), *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 401-417.
- (1997), «Queering, passing: Nella Larsen’s *Passing*», en E. Abel, B. Christian y H. Moglen (eds.), *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 266-284.
- (1997), «Response to Lynne Layton’s “The doer behind the deed: Tensions and intersections between Butler’s vision of performativity and relational psychoanalysis”», *Gender and Psychoanalysis*, 2 (4), pp. 515-520.

- (1997), «Sovereign performatives in the contemporary scene of utterance», *Critical Inquiry*, 23 (2), pp. 350-377.
- (1997), «Subjects of sex/gender/desire», en S. Kemp and J. Squires (eds.), *Feminisms*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, pp. 278-285.
- (1997), «On transexuality: Excitable speech», an interview with K. More. *Radical Deviance: A Transgendered Politics*, 2, pp. 134-143.
- y E. Laclau y R. Laddaga (1997), «The uses of equality», *Diacritics*, 27 (1), pp. 3-12.
- y L. McMillen (1997), Interview, «Judith Butler revels in the role of trouble-maker», *Chronicle of Higher Education*, 43 (27), 23 de mayo, pp. A14-A15.
- y K. Worsely (1997), Interview, *Times Higher Education Supplement*, 1 (280), 16 de mayo, 20.
- y I. C. Meijer y B. Prins (1998a), «How bodies come to matter: An interview with Judith Butler», *Signs*, 23 (1), pp. 275-286.
- y D. Cornell, P. Cheah y E. Grosz (1998b), «The future of sexual difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell (with Pheny Gheah y Elizabeth Grosz)», *Diacritics*, 28 (1), pp. 19-42.
- (1998), «Afterword», en S. R. Munt (ed.), *Butch/femme: Inside lesbian gender*, Cassell, Londres, pp. 225-231.
- (1998), «Analysis to the core: Commentary on papers by James Hansell and Dianne Elise», *Psychoanalytic Dialogues*, 8 (3), pp. 399-403.
- (1998), «Athletic genders: Hyperbolic instance and/or the overcoming of sexual binarism in the athlete's body», *Stanford Humanities Review*, 6 (2), pp. 103-111.
- (1998), «Foreword», en M. Natanson, *The Erotic Bird: Phenomenology in Literature*, Princeton University Press, Princeton, NJ, pp. IX-XVI.
- (1998), «Left conservatism 2», *Theory and Event*, 2 (2), periódico online.
- (1998), «Merely cultural», *New Left Review*, 227, pp. 33-44.
- (1998), «Moral sadism and doubting one's own love», en J. Phillips y L. Stonebridge (eds.), *Reading Melanie Klein*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 179-189.
- (1998), «Response to Robert Gooding-Williams on "Multiculturalism and democracy"», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 5 (1), pp. 42-47.
- (1998), «Ruled out: Vocabularies of the censor», en R. C. Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, Los Ángeles, pp. 247-259.
- (1998), «Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*», en E. Fallaize (ed.), *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 30-42.

- (1998), «Troubling philosophy: An interview with Judith Butler», *Women's Philosophy Review*, 18, primavera, pp. 7-21.
- (1998), «Where is Europe going?», *New Left Review*, 227, pp. 33-34.
- y D. Vaisman (1998), «Power and the name», Interview, *Meteorite*, 1 (1), pp. 53-58.
- (1999a), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, Nueva York, reimpresso con una nueva introducción.
- (1999b), «A "bad writer" bites back», *New York Times*, 20 de marzo, A27.
- y V. J. Bell (1999c), Interview. «On speech, race and melancholia», *Theory Culture & Society*, 16 (2), pp. 163-174.
- (1999), «Contagious word: Paranoia and "homosexuality" in the military», en D. Batstone y E. Mendieta (eds.), *The Good Citizen*, Routledge, Nueva York, pp. 133-158.
- (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, edición con motivo del décimo aniversario, Routledge, Nueva York (hay trad. cast.: *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007).
- (1999), «Headnote to Stanley Fish's "There's no such thing as free speech, and it's a good thing, too"», en H. Aram Veiser (ed.), *The Stanley Fish Reader*, Blackwell, Malden, MA y Oxford, pp. 144-145.
- (1999), «Performativity's social magic», en R. Shusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford y Malden, MA, pp. 113-29.
- y V. J. Bell (1999), Interview, «Revisiting bodies and pleasures», *Theory Culture & Society*, 16 (2), pp. 11-20.
- (2000a), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, Nueva York (hay trad. cast.: *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, 2001).
- y E. Laclau y S. Žižek (2000b), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres y Nueva York (hay trad. cast.: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003).
- (2000), «Agencies of style for a liminal subject», en P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Verso, Londres y Nueva York, pp. 30-37.
- (2000), «Appearances aside», *California Law Review*, 88 (1), p. 55.
- (2000), «Circuits of bad conscience: Nietzsche and Freud», en A. D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, Politics*, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 121-135.
- (2000), «Ethical ambivalence», en M. Garber, B. Hanssen y R. L. Walkowitz (eds.), *The Turn to Ethics*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 15-28.
- (2000), «The force of fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and discursive ex-

- cess», en D. Cornell (ed.), *Feminism and Pornography*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, pp. 487-508.
- (2000), «Longing for recognition: Commentary on the work of Jessica Benjamin», *Studies in Gender and Sexuality*, 1 (3), pp. 271-290.
- (2000), «Subjection, resistance, resignification: Between Freud and Foucault», en W. Brogan y J. Risser (eds.), *American Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington y Indianapolis, pp. 335-351.
- (2000), «The value of being disturbed», *Theory and Event*, 4 (1), periódico online.
- y W. Connolly (2000), «Politics, power and ethics: A discussion between Judith Butler and William Connolly», *Theory and Event*, 4 (2), periódico online.
- y J. Guillory y K. Thomas (2000), «Preface», en J. Butler, J. Guillory y K. Thomas (eds.), *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, Routledge, Nueva York, pp. VIII-XII.
- y G. Olson y L. Worsham (2000), Interview. «Changing the subject: Judith Butler's politics of radical resignification», *jac*, 20 (4), pp. 727-765.
- (2001), «Can the other to philosophy speak», en D. Keates y J. W. Scott (eds.), *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretative Social Science*, Princeton University Press, Institute for Advance Study, Princeton, NJ, pp. 52-66.
- (2001), «Conversational break: A reply to Robert Gooding-Williams», en R. Bernasconi (ed.), *Race: Blackwell Readings in Continental Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 260-265.
- (2001), «Doing justice to someone: Sex reassignment and allegories of transsexuality», *GLQ*, 7 (4), pp. 621-636.
- (2001), «The end of sexual difference?», en E. Bronfen y M. Kavka (eds.), *Feminist Consequences: Theory for the New Century*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 414-434.
- (2001), «Giving an account of oneself», *Diacritics*, 31 (4), pp. 22-40.
- (2001), «How can I deny that these hands and this body are mine?», en T. Cohen, B. Cohen, J. Hillis Miller y A. Warminski (eds.), *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 254-276.
- (2001), «Sexual difference as a question of ethics», en L. Doyle (ed.), *Bodies of Resistance*, Northwestern University Press, Evanston, IL, pp. 59-77.
- (2001), «There is a person here», Interview, *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 1-2, pp. 7-23.
- (2001), «Withholding the name: Gender as translation in Willa Cather's "On the Gull's Road"», en H. Stevens (ed.), *Modernist Sexualities: Gender and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 56-71.
- y Paul Rabinow (2001), «Dialogue: Antigone, speech, performance, power»,

- en S. I. Salamensky (ed.), *Talk, Talk, Talk: The Cultural Life of Everyday Conversation*, Routledge, Nueva York, pp. 37-48.
- (2002), «Afterword», en S. Felman, *The Scandal of the Speaking Body*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 113-123.
- (2002), «Capacity», en S. Barber y D. Clark (eds.), *Regarding Sedgwick: Essays on Critical Theory and Queer Culture*, Routledge, Nueva York, pp. 109-119.
- (2002), «Dehumanization via indefinite detention», en D. Goldberg (ed.), *It's a Free Country: Personal Freedom in America after 9/11*, RMD Press, Nueva York, pp. 265-279.
- (2002), «Doubting love», en J. Harmon (ed.), *Take My Advice: Letters to the Next Generation from People Who Know a Thing or Two*, Simon and Schuster, Nueva York, pp. 62-66.
- (2002), «Explanation and exoneration, or what we can hear», *Theory and Event*, 5 (4), periódico online; reproducido en *Grey Room* 07, número especial 9/11, primavera de 2002, pp. 56-67.
- (2002), «Guantánamo limbo: International law offers too little protection for prisoners of the new war», *Nation*, 274 (12), pp. 20-24.
- (2002), «Is kinship always already heterosexual?», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13 (1), pp. 14-44.
- (2002), Review of J. Goldberg's, *Desiring Women Writing: English Renaissance Examples*, *Shakespeare Studies*, 10, pp. 234-242.
- y F. Dolan (eds.), (2002), *Atopia: Series on Aesthetic and Political Theory*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- y Beck-Gernsheim, Elisabeth (eds.), (2002), *Women and Social Transformation*, Counterpoint, Nueva York (hay trad. cast.: *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Barcelona, 2001).
- (2003), «After loss, what then?», en D. Eng y D. Kazanjian (eds.), *Loss*, California University Press, California, pp. 467-473.
- (2003), «Beauvoir on Sade: Making sexuality into an ethic», en C. Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 168-188.
- (2003), «No, it's not anti-semitic: Judith Butler defends the right to criticise Israel», *The London Review of Books*, 25 (16), 21 de agosto, pp. 19-21.
- (2003), «Reflections on Germany», en D. Boyarin (ed.), *Queer Theory and the Jewish Question*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 395-402.
- (2003), «Values of difficulty», en J. Culler y K. Lamb (eds.), *Just Being Difficult? Academic Writing in the Public Arena*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 199-215.
- (2003), «Violence, mourning, politics», *Studies in Gender and Sexuality*, 4 (1), pp. 9-37.

- (2004a), *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York (hay trad. cast.: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006).
- y S. Salih (ed.), (2004b), *The Judith Butler Reader*, Basil Blackwell, Londres.
- (2004c), «What is critique? An essay on Foucault's virtue», en S. Salih (ed.), *The Judith Butler Reader*, Basil Blackwell, Londres, pp. 302-322; (orig. 2001), en D. Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres.
- (2004), «Jacques Derrida», *The London Review of Books*, 26 (21), 4 de noviembre, 32.
- (2004), «Performativity», in J. Wolfreys (ed.), *Critical Keywords in Literary and Cultural Theory*, Palgrave Macmillan, Nueva York/Hampshire, pp. 182-189.
- (2004), *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning*, Verso, Londres (hay trad. cast.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006).
- (2004), «Surface tensions: Diane Arbus», *Artforum*, 42 (6), 119.
- (2005), *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, Nueva York (hay trad. cast.: *Dar cuenta de sí mismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009).
- (2005), «Jacques Derrida: Affirm the survival», en *Radical Philosophy*, 129, enero-febrero, pp. 22-25.
- (2005), «Photography, war, outrage», *PMLA*, 120 (3), pp. 822-828.

En prensa

- «Academic norms, contemporary challenges: A response to Robert Post on academic freedom», en B. Doumani (ed.), *Academic Freedom after September 11th*, Zone Books, París/Nueva York.
- «Afterword», en E. T. Armour y S. M. St. Ville (eds.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, University of Chicago Press, Chicago.
- «The charge of anti-Semitism: Jews, Israel, and the risk of public critique», en T. Kushner y A. Solomon (eds.), *Wrestling with Zion: Writings by Progressive Jews*, Grave Press.
- «The desire to live: Spinoza's ethics under pressure», en V. Kahn y N. Sacca-mano (eds.), *Politics and Passions*, Princeton University Press.
- «Hegel», entrada en la enciclopedia, L. Kritzman (ed.), *Twentieth Century French Thought*, Columbia University Press, Nueva York.
- «Introduction», en G. Lukacs, *Soul and Form*, Review of Books, Nueva York.

- «Merleau-Ponty and the touch of Malebranche», en T. Carmen (ed.), *Merleau-Ponty Reader*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- «Regulation», en G. Herdt y C. Stimpson (eds.), *Critical Terms in Gender Studies*, University of Chicago Press, Chicago.
- «Sexual difference as a question of ethics», en L. Doyle (ed.), *Political Phenomenologies*.
- «Shadows of Algiers: Sartre and Fanon on the question of violence», en J. Judaken (ed.), *Race After Sartre*.
- «Torture and the ethics of photography», en una versión ampliada de *Precarious Life*.
- «Undiagnosing gender», en P. Currah y S. Minter (eds.), *Transgender Rights: Culture, Politics and Law*, University of Minnesota Press.
- «Violence, non-violence: Benjamin's critique of violence», *Aesthetics and Ethics*, Tate Museum of Modern Art, en colaboración con Basil Blackwell/Routledge.
- (2007), *Who Sings the Nation-State. Language, Politics, Belonging*, Seagull, Londres y Nueva York.
- (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, Londres, Nueva York.

Otras obras citadas

- Althusser, L. (1971), «Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation)», en *Lenin and Philosophy*, trad. inglesa de B. Brewster, Monthly Review Press, Nueva York y Londres.
- Austin, J. L. (1975), *How To Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, MA (hay trad. cast.: *Cómo hacer las cosas. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 2008).
- Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Bennett, A. (2001), «Re-cognising power: A discourse analysis of power relations», tesis doctoral inédita, Universidad de New South Wales, Sydney.
- Benveniste, E. (1971), *Problems in General Linguistics*, trad. inglesa de M. E. Meek, University of Miami Press, Coral Gables Florida (hay trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977).
- Borch-Jacobsen, M. (1999), *The Freudian Subject*, trad. inglesa de C. Porter, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Bordo, S. (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, California University Press, Berkeley, CA.
- Campbell, K. (2005), «The plague of the subject: Psychoanalysis and Judith

- Butler's, *Psychic Life of Power*», en M. Soenser Breen y W. S. Blumenfeld ed., *Judith Butler: Ten Years After Gender Trouble*, Ashgate, Hampshire, pp. 81-94.
- Cheah, P. (1996), «Mattering», *Diacritics*, 26 (1), pp. 108-139.
- Derrida, J. (1970), «Scribble (writing/power)», *Yale French Studies*, 58, pp. 116-147.
- (1984), *Of Grammatology*, trad. inglesa de G. Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD y Londres (hay trad. cast.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971).
- (1985), «From restricted to general economy: A Hegelianism without reserve», en *Writing and Differenee*, trad. inglesa de A. Bass, Routledge y Kegan Paul, Londres, Melbourne y Henley.
- (1988a), «Signature event context», en G. Graff (ed.), *Limited Inc.*, trad. inglesa de S. Weber y J. Mehlman, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- (1988b), «Afterword: Toward an ethic of discussion», en G. Graff (ed.), *Limited Inc.*, trad. inglesa de S. Weber y J. Mehlman, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Descombes, V. (1982), *Modern French Philosophy*, trad. inglesa de J. M. Harding, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Dollimore, J. (1996), «Bisexuality, heterosexuality, and wishful theory», *Textual Practice*, 10 (3), pp. 523-539.
- Foucault, M. (1979), «Governmentality», trad. inglesa de Pasquale Pasquino, *Ideology and Consciousness*, 6, pp. 5-21.
- (1980a), *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trad. inglesa de Robert Hurley, Vintage Books, Random House, Nueva York (hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 2005).
- (1980b), «The confession of the flesh», en Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trad. inglesa de Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham y Kate Soper, The Harvester Press, Brighton, Sussex.
- (ed.) (1980c), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, trad. inglesa de Richard McDougall, Colophon, Nueva York (hay trad. cast.: *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Siglo XXI, Madrid, 2007).
- (1982), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. inglesa de A. Sheridan, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 2005).
- (1984), «Nietzsche, genealogy, history», en *The Foucault Reader*, trad. inglesa de D. F. Bouchard and S. Simon, ed. P. Rabinow, Pantheon, Nueva York, pp. 76-100.

- (1986), *The Use of Pleasure: History of Sexuality, Volume 2*, trad. inglesa de Robert Hurley, Vintage Books, Random House, Nueva York.
- Fraser, N. (1997a), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Post-socialist» Condition*, Routledge, Nueva York.
- (1997), «Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler», *Social Text*, 52/3, pp. 279-289.
- Freud, S. (1960), «The ego and the super-ego (ego-ideal)», en James Strachey (ed.), *The Ego and The Id*, trad. inglesa de Joan Riviere, Norton, Nueva York.
- (1976), «Mourning and melancholia», en Philip Rieff (ed.), *General Psychological Theory*, Macmillan, Nueva York.
- (1991a), «On narcissism, an introduction», *The Pelican Freud Library*, 11, Penguin, Londres, pp. 59-97.
- (1991b), «The ego and the id», *The Pelican Freud Library*, 11, Penguin, Londres, pp. 339-407.
- Hegel, G. W. F. (1807/1977), *Phenomenology of Spirit*, trad. inglesa de A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford (hay trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Pre.Textos, Valencia, 2009).
- Hoffmeyer, J. (1996), *Signs of Meaning in the Universe*, trad. inglesa de B. J. Haveland, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Hood-Williams, J., y W. Cealey Harrison (1998), «Trouble with gender», *The Sociological Review*, 46 (1), pp. 73-94.
- Hyppolite, J. (1974), *Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit»*, trad. inglesa de Samuel Cherniak y John Heckman, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Irigaray, L. (1985a), *Speculum of the Other Woman*, trad. inglesa de G. C. Gill, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- (1985b), *This Sex Which Is Not One*, trad. inglesa de Catherine Porter con Carolyn Burke, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Kirby, V. (1997), *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Kojève, A. (1980), *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. inglesa de James H. Nichols, A. Bloom (ed.), Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Kristeva, J. (1980), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, trad. inglesa de Thomas Gorz, Alice Jardine y Leon S. Roudiez, Leon S. Roudiez (ed.), Columbia University Press, Nueva York.
- (1984), *Revolution in Poetic Language*, trad. inglesa de Margaret Walker, Columbia University Press, Nueva York.
- Lacan, J. (1977a), «The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience», en *Écrits: A Selection*, Routledge, Londres, pp. 1-7.

- (1977b), «The signification of the phallus», en *Écrits: A Selection*, Routledge, Londres, pp. 281-291.
- Langton, R. (Fall 1993), «Speech acts and unspeakable acts», *Philosophy and Public Affairs*, 22 (4), pp. 293-330.
- Laplanche, J., y J.-B. Pontalis (1973), *The Language of Psychoanalysis*, trad. inglesa de Donald Nicholson-Smith, Norton, Nueva York y Londres (hay trad. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1944).
- Lévi-Strauss, C. (1968), *Structural Anthropology*, trad. inglesa de Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Allen Lane, Londres (hay trad. cast.: *Antropología estructural*, Universitaria, Buenos Aires, 1977).
- (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, trad. inglesa de James Harle Bell, John Richard Von Sturmer y Rodney Needham, Beacon Press, Boston MA (hay trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969).
- Lloyd, G. (1993), *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, Routledge, Londres.
- Macherey, P. (1992), «Towards a natural history of norms», en *Michel Foucault, Philosopher*, Routledge, Nueva York.
- MacKinnon, C. (1993), *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Matsuda, M. J., C. R. Lawrence III, R. Delgado y K. W. Crenshaw (1993), *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Westview Press, Boulder, CO.
- McNay, L. (1999), «Subject, psyche and agency: The work of Judith Butler», *Theory, Culture & Society*, 16 (2), pp. 175-193.
- Mills, C. (2003), «Contesting the political: Butler and Foucault on power and resistance», *The Journal of Political Philosophy*, 11 (3), pp. 253-272.
- Moller Okin, S. (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Morris, D. B. (1991), *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Nancy, J.-L. y P. Lacoue-Labarthe (1992), *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, trad. inglesa de F. Raffoul y D. Pettigrew, SUNY Press, Albany, NY.
- Nussbaum, M. (1999), «The professor of parody», *The New Republic*, 220 (8), 22 de febrero, pp. 1-13, <<http://www.tnr.com/index.mhtml>>.
- Rich, A. (1983), «Compulsory heterosexuality and lesbian existence», en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, Nueva York, pp. 177-205.

- Riviere, J. (1986), «Womanliness as a masquerade», en Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy*, Methuen, Londres.
- Wilson, E. A. (2004), *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Yeghiayan, E. <<http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scctr/Wellek/builder/html7>>.

Índice alfabético

- activismo, 62, 154, 159, 162, 166
Ver también activismo de género
- Adorno, T., 160, 182
- alteridad, 23, 30-31, 41, 47, 77, 96, 129, 151, 179
- alteridad, 41
- de la mujer, 41, 48
- del Yo, 30-31
- dentro de lo masculino, 43
- Althusser, L., 16n, 104, 110-112, 112n, 113-114, 114n, 118, 131
- antropología, 174-175
- Aristóteles
- formulación aristotélica, 143
- Austin, J. L., 110, 115-117, 119, 120, 124-126, 130
- autoconciencia, 20, 25, 29-33
- Barbin, Herculine, 57-59
- Beauvoir, Simone de, 38-39, 107
- Benhabib, S., 164
- Benjamin, W., 184
- Benveniste, E., 19n, 104
- Bildungsroman*, 19
- Biología, 38, 67-68, 70, 104, 106, 171-172, 177
- Bordo, S., 163
- Bronfen, E., 172
- Buber, M., 184
- Bunyan, J., 19
- Butler, J.
- Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, 168
- Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, 53, 67, 85, 89, 109, 128, 172
- Deshacer el género*, 37, 53, 133, 149, 176, 181
- «*El falo lesbiano y el imaginario morfológico*», 69-84
- El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 35-65, 109, 171
- El grito de Antígona*, 15, 174
- «*El marxismo, y lo meramente cultural*», 166-167
- Entrevista con Vicki Kirby, 171-186
- Lenguaje, poder e identidad*, 53, 109-132, 144
- Mecanismos psíquicos del poder*, 15, 133, 154
- ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*, 160
- Subjects of Desire: Hegelian Reflections, in Twentieth-Century France*, 15, 19, 35
- Campbell, K., 163
- Cervantes, 19
- Cheah, P., 41n, 107n, 163
- cita, 124, 130
- citacionalidad, 110
- Cohen, H., 184
- complejo de Edipo, 51, 173
- condiciones iniciales, 52, 142
- construcción cultural, 85-88, 106
- Ver también* naturaleza/cultura
- Cornell, D., 137n, 164
- corporalidad, 87, 90
- corporeidad, 39n, 61,
- crítica, 156, 159-163, 165
- inmanente, 162, 167
- cultura, 39-40, 56, 89

- Deleuze, G., 16, 16n
 Derrida, J., 16, 16n, 17, 95n, 98, 103, 105, 110, 112n, 119-121, 124, 130-131, 152, 185
 Descombes, V., 17
 deseo
 de vivir, 178-180
 e identidad sexual, 42-44, 50
 en Hegel, 28-31
 dialéctica
 Ver Hegel
 Dickens, C., 19
différance, 105
 discursivo, 57, 57n, 118-119, 163
 discurso, 68, 88, 98-99, 125, 172
dispositif, 125
 dispositivo, 140n
 Dollimore, J., 69, 163-164
 Durkheim, E., 178
- el cuerpo, 60-62, 68, 80-83
 como lenguaje, 85, 89-90, 104, 172-173
 en Hegel, 31-32
 en partes, 80-81
 femenino, 69
 y el poder, 138, 143-145
El estadio del espejo, 76-78
 en-sí, 34, 90, 126
 Engels, F., 167
 Erótica del dolor corporal, 70-77, 82-83
 ética, 156, 160-161, 163
 Ewald, F., 151
 exclusión, 90-91
- falo, 48-53, 72-73, 75,
 lesbiano, 73, 77, 79-80
 falogocentrismo, 41-42
 fase del espejo, 149
 Fausto-Sterling, A., 172
 feminismo, 35-36, 38-39, 48, 87, 106-107
 Foucault, M., 16, 16n, 17, 36-38, 45, 53, 56-57, 57n, 58-64, 104, 110, 124-126, 127n, 128, 131, 135-139, 139n, 140-143, 143n, 144-148, 151, 160-161, 163, 175-176, 182
 Fraser, N., 164, 164n, 165-168
 Freud, S., 47, 50-52, 69-76, 78, 80, 82-83, 135, 137, 147, 171-172, 177, 184
- género, 36, 38-39, 43-44, 50-51, 62, 81, 153
 activismo de, 150
 Nueva Política de Género, 149
 Ver también distinción sexo/género
 Gramsci, A., 168
- Haar, M., 44
 Harrison, C., 163
 Hegel, G. W. F., 15-34, 135
 dialéctica hegeliana, 113, 126
 hegeliano, 113
 heteronormatividad, 49-50
 hipocondría, 70-76
 homosexualidad, 50-51, 75-76, 173-174
 Hood-Williams, J., 163
 Hyppolite, J., 16, 16n, 34n, 180
- identidad, 20-21, 23-24, 24n, 26, 100
 humana, 34, 34n, 180
 melancólica, 52, 55, 81, 173-174
 política de la, 39, 51, 62
 ilocucionario, 115-116
 inter-subjetividad/intra-subjetividad, 20, 27, 113
 interpelación, 112-114, 119
 Irigaray, L., 36, 38, 42-44, 49, 52
 Israel, 184
 iterabilidad, 98-99, 130
- Kafka, F., 182
 King, Rodney, 185
 Kojève, A., 16, 16n, 34n, 180
 Kristeva, J., 37, 38, 53-56, 142
- Lacan, J., 16, 16n, 36, 47-48, 53, 71, 76-80, 91-92, 95, 95n, 104-105, 154, 169
 lacaniano, 64, 82, 94, 96-97, 101-102, 151
 Laclau, E., 15, 100-101, 168-169
 Laplanche, J., 74n, 173, 182
 lenguaje de odio, 117-128
 lenguaje, 21-22, 40-41, 54, 60-61, 85-88, 110-111, 123-132
 difícil, 165-166
 generalización del, 121
 ley, 58-59, 65, 97-98, 146-147
 ofensivo, 110-111, 117
 producción de la mujer como otro, 41-44
 y la estructura del signo, 95-99, 130
- lesbiana, 44, 56
 y feminismo, 35-36
 Ver también falo lesbiano
 Lévi-Strauss, C., 36, 45-47, 78, 154, 175-176
- Levinas, E., 182
 libertad, 31-32, 44, 160-161
 lingüística, 19, 47, 106, 131
 lo Real, 91-92, 95-96
 lo Semiótico, 54-56
- Macherey, P., 151-153, 176-177
 MacKinnon, C., 122, 122n, 123, 126, 128

- Marx, K., 17, 167-168, 170
 mascarada, 48-49
 materialidad, 61, 68, 85-86, 89-90
 materialización, 67, 90, 143
 matrimonio gay, 185
 Matsuda, M., 122, 122n, 128
 McNay, L., 163
 Merleau-Ponty, M., 16n, 17
 Mills, C., 128, 163
 Moisés, 184
 Mouffe, C., 100
 mujer, 38-43, 73-74
 en Lacan, 91-92
- naturaleza, 29, 32-33, 171-172
 naturaleza/cultura, 39-40, 46, 56-57, 68, 89, 95-96, 104-107, 171-172
 negativo/negación, 25-27, 102
 Nietzsche, F., 17, 136, 143-144
 normas, 137, 148-154, 161, 176
 Nussbaum, M., 158-159
- origen, 23, 33, 105
 Ver también condiciones iniciales
- parentesco, 174-176
 Pascal, B., 114
 performatividad, 53, 60, 62-63, 109-110, 144-145, 165
 derridiana, 130
 poder, 45, 52-53, 56-59, 99, 124-128, 131, 140n
 normativo, 150-154, 176
 como potencia [agency], 112-114, 133-146
 como represión/prohibición, 64-65, 138-140, 147-148
 y la ley, 97-98
- política
 de la identidad, 39, 51-52
 emancipatoria, 58, 62
 feminista, 36
 y la psique, 136-142
 subversiva, 53, 56
 pornografía, 122-123, 129, 129n
 postestructuralistas, 41
 prohibición, 52, 81
 barrera de la, 95-96
 e incesto, 46-47
 Ver también poder
 psicoanálisis, 36-37, 90-91, 136, 176, 179-180
- reconocimiento, 19-21, 30-31, 111-112
 relaciones sociales, 101
 representación, 88, 122-123, 130
 resignificación, 93, 165
 resistencia, 58, 97, 134
Rey Lear, 60
 Riviere, J., 36, 49-50
 Rubin, G., 175
- Said, E., 184-185
 Sartre, J.-P., 15n
 Saussure, F. de, 46-47, 95, 152
 Schneider, D., 175
 Séneca, 179
- sexo
 bisexualidad, 74, 80
 distinción sexo/género, 37-39, 43-44, 49-51, 60, 107
 en Foucault, 56-57
 homosexualidad, 75-76
 identidad sexual, 50-53, 69, 173-176
 y parentesco, 175-176
 y melancolía, 173-175
 Ver también Erótica del dolor corporal
 significantes políticos, 93-94, 99
 simbólico, 53-56, 77-78, 91-92, 97, 154
 sionismo, 185
 socrático, 185
 Spinoza, B., 29n, 152, 176-177
 suicidio, 177-179
 suplementariedad, 100-102
 sustancia, 103-104
 metafísica de la, 44
- tabú del incesto, 46, 50-51
 teoría de la correspondencia, 128
 teoría de los actos de habla, 115
 textualidad, 98, 105
 trascendental, 169-170, 173
 significante, 77
- violencia
 del estado, 184
 nombrar como, 97
 voluntarismo, 147, 161
- Williams, R., 160
 Wilson, E., 106n, 172
 Wittig, M., 36-38, 43-44, 49, 51, 60-61, 69
- Žižek, S., 15, 90-96, 99-101, 168-170