

Tesis para obtener grado de Maestra en Filosofía

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**Título de tesis: Políticas de lo performativo, la «teoría de la performatividad» en el pensamiento de Judith Butler**

**Lic. Cintia Martínez Velasco**, correo: [cintia\\_martinez\\_velasco@hotmail.com](mailto:cintia_martinez_velasco@hotmail.com) Teléfono: 04455

54373108.

*In much recent theory the problem of representation is deemed to be central, yet rarely is it put in its full political context, a context that is primarily imperial.*

*Edward Said, Culture and Imperialism*

*El discurso no es la vida, su tiempo no es el nuestro*

*Michel Foucault, Las políticas y el estudio del discurso*

## **Introducción**

Este trabajo ha sido un recorrido a través de varios autores. Mi propósito en un inicio fue trabajar únicamente con los textos de Judith Butler para entender su relevancia para la filosofía política contemporánea. Ha sido un gusto para mí descubrir la diversidad de temas, por los que se debe transitar, si se desea comprender a la autora.

Comenzaré diciendo que mi tema de tesis de licenciatura fue el del «sujeto» y el «poder» en Foucault. Como sugerencia de mi amable asesora, la Dra. Zenia Yébenes, decidí darle continuación en la maestría con la teoría de la performatividad. Al leer al respecto, descubrí cómo contribuía la propuesta de Butler en la solución del problema que he pensado desde hace ya un par de años, al que intenté darle solución en mi trabajo de licenciatura: ¿cómo es posible la resistencia al poder cuando el poder es constitutivo de subjetividades?

El marco del que partí, antes de estudiar a Butler era el siguiente.

En los años 70, Althusser escribe el ensayo titulado *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, en donde sienta las piedras angulares del concepto de «interpelación», fundamental para entender el debate contemporáneo sobre la formación del sujeto. En ese escrito, el sujeto es entendido como efecto del sujetamiento que ejerce la ideología sobre los individuos mediante construcciones sociales denominadas «aparatos ideológicos del

estado», estos aparatos son instituciones como la jurídica, la familia, la religión o la escuela entre otras. El proceso constitutivo de la subjetividad es estructural, se trata de formas muy precisas de autoridad en las sociedades capitalista. Con ello, Althusser toma distancia de la noción de ideología desarrollada por Marx en *La ideología alemana*, en donde ésta se asume como la falsa conciencia generada por la división social del trabajo, necesaria en las sociedades de clase. El proceso de la «interpelación» incluye el desconocimiento del proceso de autoridad que lo constituye como tal.

Althusser explica la «interpelación» mediante una pequeña escena, se dice que la ideología transforma a los individuos por medio de operaciones como la más trivial y corriente. Si un policía habla a un individuo cualquiera en la calle y dice: *eh usted, oiga!*, y éste responde, en ese momento se está identificando como sujeto de las relaciones de producción. Con este señalamiento, Althusser establece una discusión general sobre lo político. La respuesta al llamado es la constitución del sujeto, el aludido reconoce que se le está hablando a él.

Como resultado, hay una identificación que toma lugar cuando el sujeto se reconoce como aquél a quien el llamado ha sido dirigido. Por lo tanto, la subjetividad tiene que ver en primera instancia, con procesos de reconocimiento y de identificación, en donde la imagen del exterior es constitutiva de la respuesta identitaria. Se trata de un intercambio particular, mediado dialécticamente por la relación entre los individuos y el estado, en donde el interpelador es el «aparato ideológico del estado».

De lo anterior se deriva el debate contemporáneo en torno a la «interpelación» como mecanismo constitutivo del sujeto, podemos decir que sus ejes son dos: el primero es la

relación entre «interpelación» e identificación y el segundo la relación entre «interpelación» y subjetividad.

La relación entre «interpelación» e identificación se centra en priorizar la pasividad en la «interpelación». La relación entre «interpelación» y subjetividad da prioridad a la resistencia a la sujeción, a la agencia (agency) o incidencia en el mundo. En otras palabras, la discusión gira en torno a dos cosas: la «interpelación» con una directa identificación, o la posibilidad que tiene, o no, el sujeto de la ideología de ser agente político, y así escapar a los efectos de los «aparatos ideológicos». Anticipemos diciendo sobre el trabajo aquí presentado, éste se acercará a la segunda opción.

Me detengo en la noción de agencia. Hay dos extremos principales hacia donde tiende el uso del término. Una muy básica empleada para designar la capacidad de injerencia de los actores para modificar su situación de opresión, idea casi romántica de la construcción autónoma del sí mismo, por tanto cuestionable desde el término de «interpelación». Hasta el uso deleuziano, para Deleuze, la agencia no requiere de agente, se trata de flujos de deseo, conexiones entre cuerpos que territorializan o desterritorializan una codificación social.

Esta discusión la han continuado pensadores como los que representan a la Escuela de Eslovenia como Žižek; seguidoras de las líneas feministas encabezadas por Judith Butler; el grupo de psicoanalistas lacanianos interesados en temas sociales, científicos sociales interesados en teoría psicoanalítica; y por último, los representantes de la «Teoría política radical» –Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Dentro de la gama de ideas que acompaña a todos estos autores tan diversa, interesante y compleja menciono brevemente la de Žižek porque, en opinión de muchos, es el mejor contraste con los trabajos de Butler. Esto me ayuda a explicar al lector las razones por las que elegí estudiar el trabajo de Butler.

En *El sublime objeto de la ideología* Žižek discute un punto débil del ensayo de Althusser ya que éste no logra explicar en virtud de qué las instancias sociales interpelan a los individuos y consiguen la interiorización de sus demandas. En consecuencia, tampoco se entiende por qué hay interpelaciones no exitosas (el ejemplo que da es el del kafkiano señor K en la novela *El castillo*, el cual es interpelado por una entidad burocrática que no ofrece identificación, no ofrece una causa por la cual subjetivarse). Si Althusser defiende una teoría externalista del sujeto no explica por qué una interpelación puede ser exitosa y subjetivar al individuo.

La solución de Žižek es proponer una instancia que no pasa por la identificación ni la subjetivación, un núcleo, residuo, que en última instancia es el sujeto, a esto lo concibe como un vacío. Éste conforma una dimensión relevante y estructural del sujeto que es la del deseo, el goce y la fantasía. Este sujeto está en oposición de las «interpelaciones», porque éstas quedan como puntos de fuga mediante las cuales el sujeto esquivo la asunción de su propio deseo. De este modo, ninguna «interpelación» es plena, siempre hay un resto que no puede ser llenado por ninguna interpelación ideológica.

En mi opinión, proponer algo como lo anterior plantea la vieja división interior-exterior, así como la postulación de un horizonte inasequible indeterminado que me remite a la cosa en sí kantiana y que no deja de tener cierto rasgo metafísico.

Judith Butler hace algo interesante al respecto: parte del problema de la «interpelación» para reconsiderar los aportes psicoanalíticos a la teoría del sujeto, sin dejar de lado sus repercusiones políticas.

Si me centro en el estudio de Butler es porque veo en ella una ventaja que no veo en otros planteamientos. En varias de sus obras, sobre todo en *The psychic life of power* incursiona en una empresa que da seguimiento al análisis foucaultiano en donde la sujeción queda como un proceso de devenir subordinado al poder, así como un proceso de devenir sujeto. Sin embargo, ve en Foucault la falta de atención en los mecanismos psíquicos por los que el sujeto se somete, mismos que competen al ámbito de la psique. Para Butler, en Foucault falta la explicación a la posibilidad de las «prácticas de libertad». El proyecto de Butler es elaborar una teoría de la psique que acompañe a la teoría del poder, con ello, lograr un lugar intermedio entre la ortodoxia foucaultiana y el psicoanálisis. Ella problematiza al preguntarse: ¿cómo adoptar una actitud de oposición al poder, reconociendo que toda oposición se compromete con el mismo poder al que se opone? (la cual es otra manera de formular la pregunta motivo de mi trabajo). Responder para Butler es describir la psique, mencionar el modo en que se subordina, es ahí donde a la par aparecen las posibilidades de agencia.

A la par da una respuesta al problema Althusseriano planteado arriba. Si la ideología crea subjetividades, para Althusser, queda la pregunta por la explicación del origen de las ideologías revolucionarias, o antes que eso, la pregunta por su posibilidad. Para él existe la posibilidad de los “malos sujetos”, aquellos que no ceden a la eficacia ideológica hegemónica, pero no da razón de ellos. Las indagaciones en torno a lo performativo, unidas

a su noción de la melancolía (Freud) y la iterabilidad (Derrida), explican la existencia de los “malos sujetos”.

Es por lo anterior que procedí de la siguiente manera. Butler orienta los descubrimientos de Foucault al tema del género. Mi sorpresa, la cual espero haber plasmado aquí acertadamente en el primer capítulo, fue encontrar una crítica a la diferencia fundamental sexo/género para el feminismo en la que, tomando distancia de Wittig, Irigaray y Beauvoir, Judith Butler llega a lo *queer* y deja atrás al feminismo. Explico en ese capítulo su noción del género desde la genealogía y complemento con su noción de «normatividad de género», en contraste con la noción de «ley». De ahí explico por qué la autora se deslinda de una teoría basada en la «ley simbólica» independiente de la «ley social».

Lo anterior fue un antecedente para comprender el problema más importante para mis inquietudes personales: la noción de performatividad. Confieso lo difícil de la empresa debido a la diversidad de disciplinas incluidas, Butler incluye a antropólogos como Turner, el psicoanálisis freudiano, ciertas nociones de sociología en Bordieu, etc.

Comienzo con la idea de performance de Victor Turner, porque su enfoque teatral-ritual a partir su trabajo de campo en África, me parece la primera, más sencilla y acertada manera de resolver el problema de la dicotomía individuo-sociedad. Además, él amplía lo performativo, de la delimitación de género butleriana, a más ámbitos de lo social. La segunda parte de este capítulo consiste en trabajar el libro que considero central en Butler: *Mecanismos psíquicos del poder*. De ahí, pido se lean con especial cuidado los últimos 6 apartados del segundo capítulo, desde “el «sujeto» como «tropo»” hasta el final, en donde

la melancolía freudiana adquiere un estatuto fundamental para el sujeto. Así, Butler incorpora lo social en la melancolía al afirmar que la pérdida sobre la que se funda la melancolía es una pérdida social. Por último, abordo lo performativo desde el tema del lenguaje. Para ello contrasto dos lecturas de Austin en torno a la fuerza del performativo. La primera es la de Derrida quien encuentra la fuerza del performativo en el carácter «iterativo» del signo lingüístico, y la segunda, la de Bordieu quien explica la fuerza del performativo desde el orden social. No encontrando una explicación satisfactoria, Butler decide recuperar la noción de *habitus* de Bordieu para alcanzar a relacionar lo performativo con lo corporal. Se verá al final, la insatisfacción que me deja tal solución y las razones que la sustentan.

El último capítulo para mi es de importancia mayor que los dos anteriores. En él abordo la crítica a Butler de la autora paquistaní Saba Mahmood. Ella, al profundizar en un tipo de feminismo islámico surgido en Egipto contemporáneo llamado «movimiento de mezquitas», descubre su falta de compatibilidad con dos supuestos de la autora norteamericana: a) los supuestos occidentales por los que la autora Butler sólo dos actitudes ante la norma, una que la confirma u otra que la subvierte y b) la imposibilidad de explicar un suceso como el «movimiento de mezquitas» desde el horizonte representacional o simbólico que acompaña a su «teoría de la performatividad».

Afirmo la importancia de este tercer capítulo porque abrió mi panorama a otras culturas, a la insuficiencia teórica de la filosofía occidental para pensar movimientos sociales y sobre todo modificó mi pregunta de: ¿cómo es posible la resistencia al poder cuando el poder forma subjetividades?, a: ¿por qué tendríamos que pensar en resistir al poder? ¿qué otros

modos de hay de habitar las normas?, y sobre todo ¿qué otros límites tiene la filosofía que hasta ahora conozco cuando se somete al escrutinio de otras culturas?

## Capítulo 1. Teoría de género, más allá de la dicotomía sexo-género

### 1.1 Planteamiento del problema, el sujeto para Althusser y Foucault

En este capítulo mostraré aspectos importantes de la discusión entre Judith Butler y el feminismo que le antecede. Pretendo que al final de él se puedan comprender los puntos más fuertes de su teoría de género, de su llamado post-feminismo. Lo anterior, tiene la finalidad de brindar al lector los elementos suficientes para comprender el desarrollo de una teoría que considero muy sugerente en el campo de la filosofía política contemporánea: la «teoría de la performatividad», a la que me abocaré en el segundo capítulo.

Es de antemano importante decir que no es una autora que se caracterice por hacer aseveraciones sin mostrar las condiciones de gestación de las mismas. Este modo de trabajo me parece sugerente y no quiero que mi exposición carezca de esos beneficios. Por tanto, este capítulo más que adentrarse directamente en la propuesta butleriana, delineará influencias, apegos o desapegos que la autora tiene con tradiciones o autores anteriores.

Hay dos cosas que considero indispensables aclarar en este capítulo. La primera es la herencia foucaultiana, de la cual ella es seguidora. Por tanto, mi propósito será mostrar hasta qué punto ambos proyectos son compatibles y hasta qué punto tienen propósitos diferentes. Por otra parte, quiero mostrar los contrastes que encontré más significativos con el feminismo al cual ella critica, así como la teoría de género que se deriva de la discusión con estas autoras.

Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del estado* abre una problemática que me ha interesado desde hace tiempo: la «interpelación» formadora de la subjetividad. Dentro de

los autores contemporáneos herederos de la problemática ahí abierta, me parece el camino más sugerente, el emprendido por Foucault seguido por Judith Butler.

Como lo dije en la introducción, Althusser menciona la existencia de «aparatos ideológicos del estado» que reproducen las necesidades de reproducción de fuerza de trabajo del sistema capitalista. La noción de «ideología» cobra sentido cuando Althusser hace referencia al «estado», entendido como aparato represivo. Éste último es una máquina de dominación compuesta por una red de instituciones: la jurídica, la militar, la policial, los tribunales o las prisiones que intervienen directamente como fuerza al servicio de la clase en el poder. A diferencia de este estado directamente represivo, los «aparatos ideológicos» se caracterizan por ser indirectamente represivos y por incentivar, como su nombre lo indica, ideologías. Éstas últimas no son representaciones objetivas del mundo sino elementos imaginarios; ellos permiten dos cosas: a) a los explotados aceptar sus condiciones de explotación fundadas en la “voluntad de Dios”, la “naturaleza” o el “deber moral”; b) a las clases dominante les permite ejercer como “natural” su explotación y dominación. A diferencia de Marx la noción de «ideología» no tiene carga ilusoria, para Althusser ésta siempre existe en un aparato o en sus prácticas, por lo tanto le confiere materialidad. Ésta forma sujetos concretos al otorgarles un lugar social, una residencia dentro del mundo.

Althusser explica la formación de los sujetos mediante la «interpelación». Se explica mediante la siguiente puesta en escena: “que puede representarse con la más trivial y corriente «interpelación», policial (o no) ‘Eh, usted, oiga!’”<sup>1</sup> En el momento en el que el

---

<sup>1</sup> Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988. pp 23

referido responde se efectúa la «interpelación» como reconocimiento. El sujeto aparece como sujetado (al llamado) y como sujeto.

Hasta aquí una breve ubicación del problema que quiero señalar. Veamos a continuación de qué manera es desarrollado el tema de la subjetividad en Foucault y los contrastes con Althusser.

### 1.1.1 Una historia de la subjetividad, Foucault y el sujeto

En una entrevista que le hace Paolo Caruso un año después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Foucault expone una ocupación que lo acompañó desde sus primeros años.

Me interesaba por la relación que podía existir entre existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece la existencia individual.<sup>2</sup>

Dos años antes de morir, en 1982 afirma:

Debemos alentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.<sup>3</sup>

En ambas citas, que corresponden a los extremos de su vida intelectual, hay una referencia a los modos de ser individuo y su relación con la historia.

La primera cita apunta a que la existencia individual emerge de estructuras y condiciones históricas precisas, que en su objetividad forman individualidades. Además, afirma una relación entre historia e individuo, una diversidad de formas de existencia en el tiempo.

---

<sup>2</sup>Caruso Paolo, *Conversaciones con Lèvi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969, pp.68

<sup>3</sup> Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp.207

La segunda cita, a quince años de distancia, especifica el tipo de relación mencionada desde los inicios de su trayectoria. En varios siglos se nos ha impuesto una forma de individualidad, lo que significa, hay algo objetivo que ha hecho que seamos de un modo y no de otro, esas estructuras y condiciones históricas de la cita anterior, ahora aparecen como imposiciones. Por otro lado, si la posibilidad de alentar nuevas formas de individualidad es algo que se asoma en la primera cita, en esta última se puede ver que se vuelve un deber al final de sus escritos.

Dentro de lo arriba descrito, es preciso aclarar la importancia del tema del sujeto. Se trata de un tema recurrente en los libros de Foucault porque es el punto nodal que intermedia la imposición de la historia sobre los individuos. Al final de su vida, confirma la prioridad de sus investigaciones:

Me gustaría decir, antes que nada, cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años. Este no ha sido analizar el problema del poder, tampoco elaborar bases para su análisis. Mi objetivo ha sido elaborar la historia de diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los individuos se hacen sujetos.<sup>4</sup>

Cuando Foucault habla de una «Historia crítica del pensamiento» le interesa el análisis de las condiciones en las que se han formado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible. Se puede reconocer que le interesa determinar lo que debe ser el sujeto así como los estatutos a los que debe someterse para volverse sujeto de conocimiento.

¿De qué manera esto es planteado por Foucault? Es difícil abarcar un proyecto tan diverso como el de este autor, pero a riesgo de caer en generalizaciones, se puede decir que lo hace a partir de tres modos de subjetivación característicos en nuestra cultura que corresponden a los tres grandes ámbitos que comprenden sus estudios.

---

<sup>4</sup>*Íbidem* pp. 208

El primer modo se centra en la aparición del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. Esto, a través de la formulación del discurso de las ciencias humanas. El segundo modo analiza la objetivación del sujeto en lo que Foucault llama «prácticas escindentes». En ellas el sujeto es dividido en su interior o dividido de los otros. Hay una partición que distinguirá al loco y el hombre juicioso, el enfermo y el sano, el criminal y el buen chico. Estas divisiones serán objeto de estudio de distintos saberes: para la psiquiatría, el loco; para la medicina clínica, el enfermo; para el sistema penal, el delincuente. Por último, el Foucault trabaja con el sujeto de sexualidad. El sujeto se vuelve objeto para sí mismo en procedimientos como la auto-observación, el auto-desciframiento, y el análisis. De este modo se rechaza a un sujeto constituyente, para explicar su aparición a partir de procesos de experiencia en que el sujeto se forma a partir de prácticas concretas.

Hasta aquí, podemos aclarar en qué sentido se puede leer cierto desarrollo de Foucault con respecto a la noción de ideología althusseriana.<sup>5</sup> Mi primera observación al respecto es que Foucault no piensa en una clase dominante detentora del poder, responsable de la implementación de los «aparatos ideológicos del estado». Tiene mucho cuidado de no caer en una explicación que encuentre últimas instancias. El sujeto es sujetado pero no con un específico fin económico o político. Por otra parte, las diferentes formas de subjetividad corresponden con prácticas discursivas, y los juegos de verdad que hay en ellas. A diferencia de Althusser no es el «estado» opresor el que da sentido a los «aparatos ideológicos del estado». Si Foucault habla de «estado» en relación con la subjetividad, no

---

<sup>5</sup>Es importante aclarar que no estoy sosteniendo que Foucault sea o pretenda ser un seguidor directo de Althusser. Sin embargo, recordemos que fue su alumno en la *École normale supérieure*, y que si bien se distancia del marxismo, sus primeros años se caracterizan por una profunda concordancia con el mismo. En contraste, Butler sí se declara seguidora del proyecto foucaultiano.

lo hace para hablar sólo de sus aspectos represivos. Ese poder represor también es productor de subjetividad, en eso consiste la diferencia.

### 1.1.2 El sujeto de sexualidad

En *Historia de la sexualidad*, Foucault trabaja un tipo de juego de verdad bastante privilegiado: la cuestión del sexo y la sexualidad. En el primer tomo titulado *La voluntad de saber*, la producción del sujeto de sexualidad se da a partir de prácticas concretas.

El texto presenta razones para refutar la «hipótesis represiva» que sostiene: el siglo XIX es escenario de una ardua batalla en contra de siglos de represión sexual. Más que poner en duda dicha hipótesis al negar la represión, el proyecto la coloca dentro de una economía general de los discursos sobre el sexo en las sociedades modernas desde el XVII a la que el autor llama «dispositivo de sexualidad».

Foucault enfatiza que una de las características de éste dispositivo es que para el S. XIX tanto la iglesia como el sistema judicial dejan de ser las encargadas de distinguir en materia sexual entre lo lícito y lo ilícito. Entonces, la medicina comienza a tipificar conductas patológicas más allá del lecho conyugal a las cuales clasifica y describe. Lo interesante aquí es que, mientras a finales del XVIII y principios del XIX la sexualidad conyugal se normaliza (se silencia, deja de ser el primer plano), la atención pasa a aquellos que denomina la medicina “los contra natura”.<sup>6</sup> Estas patologizaciones producen -en tanto describen, estudian y controlan- un tipo de naturaleza, la naturaleza de los que están en contra de ella.

---

<sup>6</sup> El adulterio, que era una situación pecaminosa e ilegal, es sustituido por patologías sexuales, las que los enfermos pierden la calidad de humanos para volverse homosexuales, onanistas, necrófilos, sádicos, etc.

Lo interesante y por lo que menciono lo anterior, es que Foucault mediante este caso concreto (y que tiene mucho que ver con lo que se tratará en el resto de éste capítulo) muestra cómo el discurso médico crea modos de subjetividad. Con ello, no prohíbe el ejercicio de la sexualidad; muy al contrario, lo fomenta al determinar modos de ejercerla a partir de múltiples identidades sexuales. El papel de la institucionalidad psiquiátrica es incentivar a la vez que condenar.

Judith Butler continúa el trabajo ya comenzado por Michel Foucault en donde (a diferencia de Althusser) el poder deja de ser asumido por un modelo de dominación. Lo anterior significa que deja de ser la imposición de una instancia poderosa –como el estado, la ley, el monarca, la policía, etc.– sobre un individuo sometido, para volverse una relación de fuerza que participa en la constitución de formas de deseo, relaciones, objetos y discursos. El sujeto, en correspondencia con lo anterior, ya no puede ser visto como un sustrato previo a las relaciones de poder; ahora es visto como producto de esas relaciones. Lo anterior constituye lo que Agamben denomina en Foucault la «paradoja de la subjetividad», en donde aquello que asegura la subordinación es lo mismo por lo que el sujeto adquiere identidad.

## **1.2 La perspectiva *queer* de Judith Butler**

Para los intereses del feminismo, en su origen y en gran parte de su desarrollo, la idea de persona como ser autónomo a lo social significaba autonomía frente a una sociedad opresora. Un planteamiento feminista, después de los aportes Althusserianos, dudaría de antemano de la autonomía, por lo menos para explicarla habría que explicar antes cómo surgen los “malos sujetos” (en este caso malas sujetas) a pesar de los «aparatos ideológicos

del estado».<sup>7</sup> La perspectiva Foucaultiana va a tener repercusiones en el feminismo butleriano.

Su contribución al debate feminista ha sido el abandono de dicha dicotomía fundamental en el feminismo desde 1940. Ésta dicotomía se basa en el supuesto de que hay un cuerpo sexuado que funciona como una “naturaleza común” a lo femenino, punto sobre el que descansan las diferencias del índole puramente “social” y a las que se les llama “diferencias de género”. Butler argumentará que la «diferencia de género» construye también la materialidad a la que se refiere, en otras palabras el género también construye el sexo.

Esta crítica a la distinción sexo-género es una extrapolación de los planteamientos en la *Historia de la sexualidad*. Lo anterior lo digo porque, la normalización de la sexualidad comienza en el siglo XVIII, ésta crea identidades sexuales patológicas: las negaciones a la norma. La propuesta Foucaultiana incluye también el nivel material; la normalización crea cuerpos sexuados.<sup>8</sup> El dispositivo de sexualidad crea sujetos sexuales, porque los juegos de verdad de los que habla Foucault no sólo tienen alcances epistemológicos; ellos configuran prácticas, espacios, distribuciones, modos de placer que contribuyen con las formas que adquirirán los cuerpos. Extraigo una cita del texto de Butler de su texto *Cuerpos que importan* en donde se puede ver lo anterior:

Yo propondría un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un *proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Aquí me estoy refiriendo al problema que ve Žižek en el ensayo de Althusser. El autor esloveno señala que la imposibilidad de Althusser de explicar el origen de los “malos sujetos”, pregunta ¿cómo explicar la falla en la «interpelación»? Cfr. *El sublime objeto de la ideología*.

<sup>8</sup> Con esto no estoy diciendo que las diferencias físicas básicas entre hombres y mujeres no existan, o que sean productos culturales. Sólo me refiero a que no son del todo binómicas, no sólo hombres y mujeres porque los cuerpos asumidos como normales son de hombre o de mujer.

<sup>9</sup> Butler, J. *Cuerpos q importan*, pp. 28

La materia es producto de un proceso, lo que percibimos de ella es la apariencia de su estática. De modo que propone un desplazamiento. En lugar de preguntar por los modos en que el género ha interpretado al sexo (dejando al sexo como naturaleza). Se pregunta “A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?”<sup>10</sup> No preguntarse por esas normas es aprobar o dejar intactas las condiciones normativas que dan lugar a la materialización del sexo.

Ésta construcción no es causada por un sujeto, es un proceso temporal que opera por la reiteración de normas. Por esta reiteración el sexo se produce y, a la vez, se desestabiliza. Las brechas o fisuras abiertas son inestabilidades que no se pueden definir mediante la labor repetitiva de la norma.<sup>11</sup> Ahí es en donde radica su posibilidad desconstituyente.<sup>12</sup>

A diferencia de Foucault, Butler no se detiene a estudiar cuáles son las instituciones o tecnologías que generan la construcción de la materialidad del género y del sexo. Ella se refiere al problema del lenguaje como sistema de significación a través del cual los sujetos son producidos. Para Butler el sujeto en su sexualidad material es constituido por la reactivación de las normas heterosexuales, mismas que producen la apariencia de género como si ésta fuera una interioridad permanente. En ese sentido, su enfoque cambia del nivel tecnológico o institucional foucaultiano, a uno lingüístico. Lo cual le da una gran ventaja porque le permite problematizar el tema de la acción política.

El papel del discurso aquí es el de ser formativo, lo cual no significa que componga exhaustivamente a aquello que forma. Hay capacidad lingüística de incidencia en la sexualidad de los cuerpos. Esto tiene que ver con la noción de discurso que aquí estamos

---

<sup>10</sup> *Íbidem*, pp 29

<sup>11</sup> Sobre la norma, ver el apartado de éste capítulo titulado el *Género como norma*.

<sup>12</sup> Es el término que usa Butler, haciendo referencia a la desconstrucción.

utilizando. Discurso es en principio algo heterogéneo a la lengua, no porque no se sirva de ésta, sino porque la discursividad es una acción o un conjunto de acciones que no pueden reducirse a las estructuras formales del sistema de signos. Entendemos la acción en el terreno del discurso como un conjunto de prácticas que no sólo significan el mundo externo en donde los actores realizan su participación, es decir, no se trata de representación. El discurso es una maquinaria productiva: hace cosas. Los usos del discurso producen cuerpos sexuados, normas de género, forma de sujeción de pertenencia, modos de relación colectivos, etc.

Las motivaciones de Butler son indispensables para poder entender sus aportes a los estudios de género. El motivo de su teoría, lo dice en el prefacio de su texto titulado *Género en Disputa*, es el siguiente: “Busco refutar esos puntos de vista que suponen límites y propiedades del género y restringen el significado del género a las nociones establecidas de masculinidad y femineidad”.<sup>13</sup> Lo anterior parte de la idealización que ella encontró en ciertos feminismos que terminaron siendo conservadores al no cuestionar la diferencia masculino-femenino, y con ello no tomaron distancia de la organización jerárquica que ésta implica ni de sus consecuencias homófobas.

En *Deshacer el género* habla de sus motivaciones filosóficas: en gran medida trata de explicar la experiencia del *ser deshecho*, definida como el padecimiento de una vida imposible de ser habitada debido a la normatividad del género. Lo anterior es distinto de una postura meramente feminista, la cual parte de la incomodidad de un estado opresivo,

---

<sup>13</sup> El texto original: “I sought to counter those views that made presumptions about the limits and propriety of gender and restricted the meaning of gender to received notions of masculinity and femininity”, Butler, J. *Gender Trouble*, pp vii

cuestionador de una diferencia jerárquica, pero no siempre el binomio mismo que posibilita esa opresión. La experiencia de la inadaptabilidad del deseo sexual a los estándares heteronormativos (hombre/mujer) abre la pregunta por las condiciones de conformación de dichos estándares. Los aportes de Butler son sobresalientes en ese sentido, para ella el género es entendido históricamente como un modo de configuración del cuerpo, para ella cuerpo y sexo no existen sin un marco cultural.

Su reflexión surge desde la problemática en torno al género y la sexualidad a la que se enfrentan grupos como New Gender Politics, surgido a finales de los noventa, se trata de una combinación de movimientos que engloban al transgénero, la transexualidad, la intersexualidad y lo *queer*.<sup>14</sup>

Su punto de partida con respecto a la normatividad del género es —en contra de la opción de pensar en ella como una actividad mecánica destinada a la infinita repetición—: “una práctica de improvisación en un escenario constrictivo”.<sup>15</sup> La razón de afirmar lo anterior, es en mi opinión consecuencia de lo siguiente: el tratamiento del tema del género, inaugurado por el feminismo, es replanteado por grupos trans o *queer* desde un lugar distinto. Estos grupos, a diferencia de las feministas, no están cuestionando un sistema opresor como consecuencia de ocupar el lugar inferior de una jerarquía. Su situación es más radical, ellos están preguntado cuál es el nivel de autonomía al que pueden aspirar cuando escoger el propio cuerpo o lograr inclusión social significa navegar entre normas ya trazadas por adelantado, previas a la elección personal. Para ellos, cambiar instituciones es

---

<sup>14</sup> Los noventa son años importantes para los movimientos de éste tipo. Recordemos a *ACT up* (en español: causa un escándalo), el grupo en contra del control estatal de los enfermos de SIDA surgido en Nueva York o *Queer Nation*, surgido un poco años antes en la misma ciudad. Los tres movimientos aquí referidos se caracterizan por una defensa al respeto de las prácticas sexuales por parte de miembros de la comunidad gay, homosexual, transexual.

<sup>15</sup> El texto original: “It is a practice or improvisation within a scene of constraint” Butler, J. *Undoing gender*, pp 1. A pesar de que el escenario es constrictivo, se piensa que la improvisación como un espacio no sólo restrictivo, también de creación.

un requisito para la autodeterminación. Su agencia individual está ligada a una ineludible crítica y transformación social.

El puente por el que la reflexión de Butler sobre estos grupos salta, de la problemática de la sexualidad correspondiente con una teoría de género, a la del sujeto –tema con el que se ubica en la discusión filosófica contemporánea–, es el tema del «deseo». Debido a que estos movimientos políticos tienen como motor la consigna de que el deseo sexual no es determinable, la sexualidad es aquello que los lleva más allá de sus propias subjetividades. Es una manera de transportar significados culturales, tanto a través de la operación de normas, y sobre todo a través de esos modos que las exceden, por tanto, no puede reducirse del todo a ser efecto de una operación de poder.

La anterior es una afirmación desde la experiencia de grupos transexuales, intersexuales, homosexuales para los que la sexualidad no es un atributo del “yo” sino, muy al contrario, un medio por el cual el “yo” es desposeído. Es esa teorización en la que se involucra el deseo sexual, en donde descansa la radicalidad del planteamiento y las repercusiones para el tema del sujeto que aquí nos ocupa.<sup>16</sup> Es por estos casos que se puede hablar de una crítica al sujeto; el deseo es esa instancia superior a las limitaciones que presenta el sujeto.<sup>17</sup>

La experiencia gay, lesbiana y transexual anuncia que el lugar en donde se ubican estos personajes está más allá de la opresión. Para ser oprimidos se debe ser antes inteligible, estos personajes no son inteligibles para Butler porque no han logrado el acceso a lo humano. Su teoría refiere al tipo de personas que no saben que son posibles. Esto es

---

<sup>16</sup> Sobre el término sujeto, Butler repite en múltiples textos que si bien el sujeto es un tema criticado y criticable, no propone prescindir de él. Es de notar que lo dice con plena consciencia de la crítica del psicoanálisis. Por tanto debe ser seriamente analizado, conservado con sus debidas limitaciones.

<sup>17</sup> Si volvemos a lo expuesto anteriormente sobre Foucault, son numerosas las lecturas que ven en los últimos años de sus trabajos, intentos infructuosos de pensar eso que él llama las «prácticas de libertad». Butler hereda el problema de explicar cómo escapar al poder, pero de antemano, lo hace desde el sujeto de deseo que no cabe en la heteronormatividad.

diferente de aquellas que se saben personas y saben que han sido privadas de sus derechos como seres humanos. Las personas de las que habla Butler están un paso anterior a ello, no acceden ni siquiera al horizonte normativo. Su marginalidad es peculiar.<sup>18</sup>

Si para estos grupos el deseo es el elemento que puede servir como punto de crítica de ciertas normatividades subjetivas. Propongo como pregunta crítica, previa a entrar de lleno a lo que viene a continuación: ¿hasta dónde es universalizable la teoría que se deriva de esta «teoría de la performatividad» si el sitio de enunciación es una marginalidad tal como la que describe la autora?, ¿hasta dónde puede servirnos para pensar otros tipos de marginalidades, a saber las que tienen que ver con diferencias étnicas, culturales o económicas?, ¿tenemos que echar mano de otro tipo de teorías para explicar la exterioridad de diversas comunidades del tercer mundo? ¿Hasta dónde esta teoría tiene los alcances para describir la acción política de un sector primermundista, pero no da más de sí?<sup>19</sup>

### 1.3 Butler y el feminismo

El feminismo es una corriente que cruza la historia contemporánea hasta nuestros días – aunque tiene antecedentes en la Edad Media y el Renacimiento–. Uno de sus primeros momentos fue el reclamo al sexismo que acompañó a la Revolución francesa en 1791, cuando Olympe Gouche en su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*

<sup>18</sup> Me gustaría sugerir cierto paralelismo con la noción de «el subalterno» retomado de Gramsci por Gayatri Spivak. Ella parte de la construcción monolítica de tal sujeto para pensar en aquella exterioridad atravesada por etnia y género. Se refiere a los grupos oprimidos, a los sin voz en el sentido de que no pueden acceder al habla en sentido dialógico. En contraste con eso, Butler habla de los que no pueden alcanzar voz no porque no vayan a ser escuchados sino porque piensan que no pueden acceder al horizonte de sentido para definirse a sí mismos. Al no poder llamarse ni hombres ni mujeres, su problema no alcanza a ser el de no ser escuchados, sino, el no poder asumirse a sí mismos como personas con voz. Cfr. Gayatri Spivak *¿Puede hablar el subalterno?* Revista colombiana de antropología, Vol. 39 Enero-diciembre 2009.

<sup>19</sup> Estas preguntas se replantearán en el tercer capítulo.

reclama al movimiento lugares en la asamblea, así como derechos públicos. Desde ese momento histórico hasta el siglo XX hubieron constantes luchas por la igualdad jurídica, política y económica. Las feministas de esos tiempos buscaron defender su lucha desde alianzas con fuerzas socialistas, liberales o anarquistas. En esos casos, el feminismo se caracterizó por ser un movimiento pacifista y progresista. Éste resistió al fascismo en Italia, Alemania y España.

Después de la llamada Segunda guerra mundial, las mujeres en varios países consiguieron el derecho al voto, lo que significó un repliegue para el movimiento. Desde ahí hasta los sesenta hay un intento fuerte de regresar a la mujer al “hogar” como su lugar de origen. El feminismo se da por satisfecho, y los papeles femeninos se acentúan más.

A raíz de esto, a finales de los sesenta el movimiento resurgió con un empuje nuevo; sobre todo independiente. Otro rasgo de este momento es que empieza a reflexionar desde la vida privada. El terreno del hogar, que era intocable por la política se vuelve el espacio desde donde estas mujeres muestran sus inconformidades. Podemos decir que esta actitud se mantiene homogénea hasta los noventa, cuando el feminismo encuentra dentro de sí una serie de contradicciones que le hacen reconsiderar la pregunta que inauguró Beauvoir: ¿qué es una mujer? El feminismo se ha diversificado porque ha cobrado conciencia de algo que expresa muy bien Francesca Gargallo en su libro *Ideas feministas latinoamericanas*

Las feministas en los últimos treinta años ya no quisimos ser iguales a los hombres sino instaurar el no-límite de órdenes distintos, de números pares conviviendo en la explicación de la realidad y la organización de la política, de la no separación entre la naturaleza y la humanidad. No quisimos instaurar el multiculturalismo sino informar a la cultura de nuestra diferencia, volverla plural, eso es finalmente universal.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup>Gargallo, Francesca , *Ideas feministas latinoamericanas*, pp. 11

El feminismo teórico, de inicio tomó el término «mujer» como bandera en la lucha por la igualdad.<sup>21</sup> Como lucha autónoma en los años sesenta, hasta los últimos treinta años, la teoría ha venido adquiriendo conciencia de que ese término se ha vuelto un obstáculo para el propio movimiento. Lo cual también toca a la categoría de «sujeto político» (clave para el marxismo) que subyace como supuesto detrás de la categoría «mujer».

El cuestionamiento radica en la falta de garantía de representación política de la categoría «mujer»; no es fácil encontrar cuáles son las demandas comunes del movimiento feminista, esas demandas atraviesan diferencias étnicas, económicas, raciales, culturales, geográficas, religiosas. Al menos, la mitad de la población pertenece al sexo femenino. Esto contrasta con otros grupos o minorías, en donde las diferencias no son tantas, y es más fácil encontrar demandas claras. Este último tipo de feminismo reconoce que el riesgo de no cuestionar la categoría «mujer» es no mirar el carácter represivo que ésta guarda. Cuestionarla ha significado reconocer que dicha categoría ha sido producida por un sistema que ha sido excluyente de antemano. Y que tener en común la lucha en contra del falogocentrismo no dice nada cuando sus formas son tan diversas. Varios escenarios me vienen a la mente, por ejemplo, una mujer blanca de clase media a finales de los sesenta en Estados Unidos pelea porque la femineidad de su cuerpo no dependa su maternidad; mientras una mujer de color en la época de la esclavitud en Estados Unidos esperaba, en su reivindicación, la oportunidad de formar una familia. En Latinoamérica, en el Primer encuentro feminista realizado en Bogotá en 1981, un feminismo proponía integración a los partidos y guerrillas de izquierda y otro esperaba la autonomía con respecto a organizaciones políticas masculinas. En México, las feministas que apoyaron la Revolución esperaban igualdad

---

<sup>21</sup> Aquí hago una diferencia ficticia entre feminismo teórico y práctico que tiene fines analíticos.

jurídica y ochenta años después mujeres como Aralia López, Amalia Fischer y la misma Gargallo ven en las mujeres que participan en la institucionalización del movimiento feminista que ellas: “traducen algunas demandas ya canonizadas de igualdad de derechos entre sexos en una falsa demostración de que el sistema toma en consideración a las mujeres.”<sup>22</sup>

El panorama anterior permite ubicar los orígenes de *Gender Trouble*, primera obra de Butler. Su propósito, lo aclara en el prefacio, es trabajar la «genealogía del género»<sup>23</sup> desde diferentes dominios discursivos porque:

La identidad del sujeto feminista no debe ser el fundamento de las políticas feministas, si la formación del sujeto toma lugar dentro del campo del poder regularmente resguardado en la confianza de su fundación. Tal vez, paradójicamente la “representación” hará sentido al feminismo sólo cuando el sujeto “mujer” sea abandonado.<sup>24</sup>

El feminismo, al cobrar independencia como movimiento político, a nivel teórico parte de la distinción sexo-género. El «sexo» quedará como aquello que corresponde al orden biológico corporal, la base del «género» entendido como construcción cultural. Sin embargo, señala la autora, esa relación de correspondencia debe ser cuestionada. Si en la mayoría de los casos el sexo es binario, esto no es razón para pensar que el género debe serlo también.<sup>25</sup> Sugiere pensar al género en su independencia, como un artificio que flota libremente para permitir a un hombre ocupar un cuerpo femenino o visceversa. La tesis de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp 33.

<sup>23</sup> Sobre la noción de genealogía ver cita 29

<sup>24</sup> “The identity of feminist subject ought not to be the foundation of feminist politics, if the formation of the subject takes place within a field of power regularly buried to the assertion of that foundation. Perhaps, paradoxically, “representation” will be shown to make sense for feminism only when the subject of “women” is nowhere presumed.” Butler, Judith, *Gender trouble*, pp. 9

<sup>25</sup> Digo “en la mayoría de los casos” porque incluso el sexo no es siempre claramente diferenciable, como en los hermafroditas.

Butler es que: “El género no es a cultura ni el sexo es a naturaleza; el género es también discursivo/cultural”.<sup>26</sup>

Veamos a continuación el panorama de las discusiones en las que se inserta su «teoría de género». Cuando en 1949 Simon de Beauvoir dice en *El segundo sexo* “no se nace mujer, se llega a serlo”, esto sugiere cierta potencialidad por desarrollar en cada mujer. Llegar a ser mujer es volver efectivo algo tenido de antemano. La dialéctica descrita por la autora francesa es la siguiente: el sujeto masculino abstracto, en su afán de apearse a ideales modernos occidentales, ha rechazado su propia corporeidad y la ha proyectado en el cuerpo femenino. A la par, el sexo femenino ha quedado restringido a su cuerpo para que lo masculino quede como aquello que ostenta libertad radical.

Con ello, la consigna de “llegar a ser mujer” proviene de asociar lo corporal con lo femenino. Si dentro del mundo masculino la mujer está sometida, encontrará su realización a partir de su diferencia «sexual» (como diferencia biológica) porque ése es el lugar desde donde se puede diferenciar del régimen patriarcal. Para Beauvoir, el cuerpo debe ser el instrumento de libertad. La mujer puede adquirir cierta agencia como acto de voluntad y decidir su lugar con respecto al «género». Su planteamiento descansa en la distinción cartesiana entre cuerpo y libertad o el dualismo mente-cuerpo: su invitación es a que el cuerpo de la mujer debe liberar su mente.

Butler enfatiza que la compulsión a “volverse mujer” viene para Beauvoir de lo que entiende por «sexo» femenino. Es decir, la autora tiene que suponer que hay algo como la sexualidad biológica femenina sin más para poder explicar el origen del “volverse mujer”. Si la mujer está negada socialmente, es en el terreno biológico en donde encuentra aquello en lo que su aparición social puede basarse. Ante esto, Butler propone que no existe

---

<sup>26</sup> “Gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means.” *Ibidem*.pp 11

“cuerpo” sin que eso ya tenga un significado cultural. Esto pasa por alto que la naturaleza tiene una historia que no es meramente social.

Esperar reconocimiento social implica buscar un lugar en el régimen patriarcal sin antes haber cuestionado a tal régimen. Por tanto, ser mujer aquí significará lograr una masculinización por reconocimiento, lo que tiene como consecuencia la pérdida del potencial que tiene una situación de exclusión. Seguir con el planteamiento de Beauvoir es esperar integración irreflexivamente, lo cual resulta reaccionario para Butler.

### **1.3.1 El feminismo de Luce Irigaray y Monique Wittig**

Un diálogo fructífero que quiero señalar aquí es el que mantiene Butler con la feminista francesa Luce Irigaray. Quien es representante del feminismo contemporáneo cercano y crítico con el psicoanálisis. Irigaray da importancia a la diferencia de los sexos y desde ahí hace una lectura crítica del psicoanálisis y de la filosofía.

A partir de su lectura de Freud escribe lo que se conoce como una de sus obras más importantes titulada *Espéculo de la otra mujer*, en donde hace una lectura crítica del mismo. En el texto de Freud titulado *Algunas consideraciones psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, éste ofrece una descripción sobre el complejo de Edipo y la importancia de la función del falo en la sexualidad humana. Para Freud los seres humanos somos excesivamente dependientes del otro; esa dependencia es notoria en los mecanismos complejos por los que asumimos la propia sexualidad. Para la existencia de hombres y mujeres hay dos series de desarrollo distintas que tienen que ver con la formación de la masculinidad y la feminidad. Éste desarrollo va más allá de lo biológico y para Freud su origen es el complejo de Edipo.

En la primera etapa llamada fálica, el niño y la niña tienen como objeto a la madre. Después de esa etapa, hay una diferenciación entre ambos. Al niño le ocurre la castración: la salida del complejo de Edipo. La relación se rompe por la “Ley del Padre”, esto significa que el amor a la madre se asume como irrealizable por la presencia del padre. Para la niña es distinto porque ella no padece el complejo de Edipo desde un principio; al igual al niño, ella tiene una relación con la madre, para volverse mujer tiene que cambiar su objeto de deseo de la madre, al padre. Para ello debe aparecer lo que llama Freud “La envidia del falo” que consiste en el descubrimiento de carencia de falo, y por tanto, su reconocimiento como inferior. El descubrimiento decisivo lleva a un cambio en la niña, ella se reconoce mujer en tanto carente. Esa envidia es la que le permite cambiar del objeto materno, al paterno y ahí entra en el complejo de Edipo, al desear ahora al padre. Entonces, odia a la madre por darle un cuerpo mutilado y siente fantasía por tener un hijo con el padre. La ausencia de del pene se vive como mutilación, esto reafirma lo que llama Freud el «Ideal masculino».

Para Irigaray, el psicoanálisis eleva lo masculino a un nivel trascendente, con ello lo vuelve un ideal. Por tanto Irigaray ve en el psicoanálisis una oposición femenino-masculino y un Masculino idealizado (falo). Por tanto, quedan dos niveles, el empírico (en donde se juega lo masculino-femenino) y el trascendente.<sup>27</sup> El «Ideal masculino» funciona como si fuese el origen que determina las diferencias de lo inmanente. Su crítica al psicoanálisis consiste en recuperar la femineidad dejada fuera por Freud; consiste en un rescate de la significación positiva de lo femenino, ausente en el discurso psicoanalítico clásico.

---

<sup>27</sup> Para Lacan la correspondencia será retomada como significado y significante.

En cuanto a la filosofía, su lectura de la historia de la filosofía es una pregunta por cómo se fijaron las fronteras de la misma. Para ella, lo femenino es aquello que se ha excluido de la oposición binaria materia-forma, sobre la que se cimenta la filosofía. Para ello hace una lectura cuidadosa de Platón. En respuesta a la tradición filosófica, su propuesta es la formulación de lo llamado lo «femenino excesivo», este último es un tercer elemento excedente de la distinción materia-forma y representativa de “lo femenino” hecho a un lado. Es un tipo de materialidad peculiar, un espacio de inscripción; la indeterminación que posibilita la determinación de dicho binomio. No puede adquirir forma, ni puede ser un cuerpo humano porque es condición de que el cuerpo emerja. Se trata del horizonte desde donde amenaza la falta de forma.

Uniendo las dos cosas anteriores, en *La mecánica de los fluidos* Irigaray dice que no se trata de sustituir el «ideal masculino» por el material, sino de mostrar la resistencia a la simbolización de la materialidad femenina. Lo «femenino excesivo» excede las estructuras psicoanalíticas, las materia y la forma, y debe ser comprendida en un lenguaje de fluidos y no de estructuras. Cuando Derrida preguntó ¿cómo se puede hablar del otro si sólo disponemos del lenguaje de lo mismo?, respondió con la deconstrucción (no más allá del lenguaje). La solución de Irigaray es diferente, a diferencia de Derrida, ella sí habla de «otro lenguaje», del femenino.

Irigaray se opone a Beauvoir, para quien la mujer es lo «otro» de lo masculino. Para Irigaray lo masculino y su otro constituyen una dialéctica que excluye por completo cualquier tercera opción de economía de significación, ese tercer tipo sería la realmente femenina. La mujer para Irigaray debe abandonar el modelo de otredad masculina conservado por Beauvoir. Porque, esta última nos se percató de que en su teoría, el

falocentrismo tomó el lugar de la mujer. Irigaray ve un círculo en el que lo masculino constituye tanto significado y significante, en donde lo femenino queda carente de significado. Salir del círculo, significa para ella, la posibilidad de otro lenguaje u otra economía significante más allá de las “marcas” de género.

El planteamiento de Irigaray es muy crítico con respecto Beauvoir, sin embargo, para Butler “El poder de su análisis está limitado precisamente por sus alcances globales.”<sup>28</sup> Lo que significa que Butler critica de Irigaray su economía monolítica, su falta de consideración a los diversos contextos históricos y culturales. El planteamiento de Irigaray para ella no deja de ser imperialismo epistémico. La razón: si lo femenino debe ser rescatado desde su opacidad, esta opacidad como un más allá del binomio masculino-femenino, no puede ser «una», tiene múltiples formas desde contextos diversos. Con esto, Butler cuestiona la universalidad de la identidad femenina pues la categoría “mujer” pende de diversas categorías culturales, sociales, históricas y políticas.

La pregunta que Butler hace es, si al nombrar lo indeterminado «femenino excesivo» no se corre el peligro de hacer otras exclusiones. En primera, llamar a ese exterior no tematizable o no figurable: lo «femenino», es una imitación del ejercicio falocéntrico de sometimiento de lo no figurable por un nombre que niega la identidad (en este caso la identidad del binomio femenino-masculino). Lo «femenino excesivo» queda como la negación de la unidad femenino-masculino.

La determinación de las «formas» se obtiene a través de la propiedad, las fronteras nacionales y raciales, el masculinismo y la heterosexualidad obligatoria. Llamar a la materia lo femenino es significar ese exterior (condición de posibilidad de la forma),

---

<sup>28</sup>“The power of her analysis is undercut precisely by its globalization reach” Butler, J. *Gender Trouble*, pp 18

significar es acotar y excluir. La «forma» se reproduce en virtud de lo que excluye, pero lo que se excluye no puede ser significado porque significar es inevitablemente excluir. El feminismo de Irigaray que propone un exceso «femenino» deja de lado otras luchas que no son precisamente la femenina. Por eso, Butler pugna porque las exclusiones no sean significadas, porque el «exterior» preserve su indeterminación, por eso deja ver su posición *queer* crítica con el feminismo.

Otra teórica interesante a la revisaré brevemente para contrastar con las dos autoras anteriores es la francesa Monique Wittig. Quien en su texto titulado *El cuerpo lesbiano* se desmarca de la sexualidad genitualmente organizada para proponer una economía de los placeres en donde la mujer no se deje enmarcar por fines reproductivos. Si en *Tres ensayos de sexualidad* Freud pondera la sexualidad genital, Wittig procura una crítica postgenital en donde el deseo homosexual sea un ejemplo de un ir más allá de la subjetividad a partir del deseo sexual polimorfo. El sexo para ella no es un dato natural ni un orden sensible sino una marca, es una construcción mítica, una formación imaginaria que se construye por los dictados de la institucionalización heterosexual. Por ésta razón ve en el deseo homosexual es una forma de liberación del deseo.

Witting critica a Irigaray, porque cuando esta última propone que el lenguaje participa de una hegemonía masculina, apela a lo femenino como aquella instancia mítica allende el lenguaje. Para Wittig, el lenguaje es sólo una herramienta que no es misógina en estructura y que puede serlo, o no, en sus utilizaciones. Así, el lenguaje es otro orden de materialidad, es elegible y por ello puede modificarse de manera radical.

La crítica de Butler es que Wittig cae en el error de proponer un *telos* de la sexualidad humana. Ese *telos* consiste en una sexualidad polimorfa, subyacente al régimen

heteronormativo. O en otras palabras, define un tipo de determinación sexual más allá de sus determinaciones concretas.

Ambas autoras son ejemplos representativos de dos posturas feministas en pugna. Ambas posturas buscan sexualidades alternativas para dar solución a la opresión femenina, una fuera del lenguaje (Irigaray) y otra más allá de la genitalidad (Wittig). Pensemos ahora en los supuestos de ambas posturas. Para Irigaray, el sujeto (en su versión masculina y su antítesis no masculina) es construido dentro de la matriz de relaciones de género, pero sólo puede encontrar salida del binomio más allá del sujeto, un más allá que además define como femenino.<sup>29</sup> Para Wittig el sujeto tiene un carácter pre-social, previo a la determinación sexual en donde sus deseos son polimorfos y los pierde al acceder a la heteronormatividad. En Wittig se puede acceder a ese “anterior polimorfo” con el rechazo al deseo heterosexual.<sup>30</sup> El problema de esta última es su supuesto pre-social, a-histórico, de contenidos precisos.

#### 1.4 El «género» como objeto de la genealogía

Butler asume la construcción de la sexualidad dentro del discurso y el poder, dentro de convenciones culturales fálicas heterosexistas. Para ella, una sexualidad normativa antes, fuera, después del poder es impracticable, por eso se distancia de las autoras anteriores que sugieren salidas a la normatividad.<sup>31</sup> Butler ve ingenuidad en esas salidas debido a que no contemplan la relación absoluta que tiene el poder con la subjetividad. Recordemos, su

---

<sup>29</sup> Esta postura la comparten autoras como Jaqueline Rose y Jane Gallop.

<sup>30</sup> David Halperin, lector de Foucault, activista del ACT UP dedicados a los estudios lésbico-gays en *Saint Foucault, Towards a Gay Hagiography* abre una línea de trabajo que tiene como premisa principal que el deseo homosexual de por sí es un modo de resistencia política. Butler tiene cuidado de no caer en el terreno fácil de pensar que la sexualidad no heterosexual ya es de antemano un modo de resistencia. Pone el ejemplo de un filme titulado *Paris en llamas* en donde un personaje protagónico que es travesti confiesa que su deseo es ser rubia y vivir en los suburbios como ama de casa.

<sup>31</sup> La definición de norma viene a continuación, con ella se aclarará qué se está entendiendo por normatividad.

planteamiento se basa en el poder como condición de posibilidad de la subjetividad en la línea Foucault-Butler. Para explicar cómo son posibles las alternativas subversivas dentro del poder, la alternativa para Butler es pensar en una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento.

La solución propuesta por la autora será desarrollada más claramente en el siguiente capítulo, pero adelanto una breve explicación para mostrar en dónde se ubica con respecto a las autoras anteriores. El poder mediante prácticas reguladoras busca limitar y unificar la heterosexualidad, diferenciándola de y descalificando a la «homosexualidad» y la «bisexualidad». Para ello, el heterosexismo requiere de la repetición de sus lógicas, dicha repetición regulariza las prácticas y da una apariencia de naturaleza, es decir que la repetición naturaliza, se vuelve un mecanismo de reproducción cultural de identidades. La pregunta que plantea Butler y que será fundamental para el desarrollo de éste trabajo es: “¿Qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí?”<sup>32</sup> Aquí se ve claramente que no se trata para ella de una subversión que busque salidas anteriores o posteriores al sujeto; busca salidas en la repetición de la regla misma. Porque, ya reconocida la crítica a ciertos voluntarismos, no hay un sujeto que en su dominio consciente se apodere de las reglas y las modifique (en contra de lo que Wittig plantea); tampoco hay un más allá del lenguaje heteronormativo en donde la “naturaleza femenina” nos garantice la subversión a las reglas (en contra de Irigaray).

Sobre el proyecto, no se trata de una fenomenología que muestre la ontología del “ser mujer”: “La hipótesis aquí es que el «ser» del género *es un efecto*, el objeto de una

---

<sup>32</sup> Texto original: “What kind of subversive repetition might call into question the regulatory practice of identity itself?” Butler, J. *Gender Trouble*, pp. 42

investigación genealógica que delinea los factores políticos de su construcción a modo de ontología”<sup>33</sup> Si el género es objeto de genealogía veamos qué está entendiendo por tal.

Butler remite a Nietzsche de *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Ahí la «genealogía» se opone al método histórico tradicional: su propósito es localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona. En el prólogo de este texto, Nietzsche habla sobre la «genealogía» los valores morales:

Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron.<sup>34</sup>

A diferencia de un trabajo artificial que conciba a la historia de manera lineal, se trata de aceptar en este mundo de cosas dichas y queridas, la existencia de la invasión, la lucha, la rapiña o la trampa. Su tarea es la percepción de sucesos independientemente de una finalidad que los conjunte en un *telos*. Se trata de captarlos en esos lugares que siempre hemos pensado que carecen de historia como: el amor, los sentimientos, la conciencia o los instintos. Es una mirada retrospectiva que no piensa en orientar los hechos históricos dentro de un orden evolutivo, en cambio, está atenta a las diferentes escenas de aparición de los mismos. Considera el punto previo al surgimiento de todo aquello que creímos que no tuvo génesis, porque concebimos sólo su presente.

Como ejemplo, el cuerpo depende del desarrollo de su aprisionamiento por los ritmos de trabajo, reposo, fiesta, la influencia que en él tienen alimentos que lo nutren, hábitos, o la perspectiva que brindan de él leyes morales. Pensar al cuerpo en términos de

---

<sup>33</sup> Texto original: “The presumption here is that the “being” of gender is an effect, an object of a genealogical investigation that maps out the political parameters of its construction in the mode of ontology”. *Ibidem*, pp. 43.

<sup>34</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, prólogo § 6

legalidad fisiológica es insuficiente después de que se descubren diversos factores históricos que lo construyen, a esos aspectos es a los que se refiere la «genealogía». Lo que es importante rescatar de aquí es que ella no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre –ni siquiera su cuerpo– es lo suficientemente fijo.

Vuelvo a la cita 36. Cuando Butler dice que no hace una fenomenología y sí una «genealogía del género», está interesada en mostrar el ser del «género» como *efecto*. La pregunta es ¿*efecto* de qué? Pensar el cuerpo sexuado más allá de la legalidad fisiológica, implica denunciar que su aparente estaticidad es resultado de fines políticos. Que, como ya se puede ver a partir de lo que se ha venido desarrollando en este capítulo, tienen que ver con la segregación de diferentes grupos con prácticas sexuales alternativas. Y, más allá de eso, tienen que ver con la formación de lo que se entiende por una “identidad sexual normal” y todas las consecuencias que esto conlleva.

### **1.5 El «género» como «norma»**

En el capítulo titulado “El reglamento del género” del libro *Deshacer el Género* Butler dice que el «género» es una «norma». «Norma» es definida ahí como lo que rige la inteligibilidad de los actores sociales, pero se diferencia de la acción a la que ésta gobierna. Ella permite que ciertas prácticas y acciones se reconozcan como tales al establecer los parámetros de lo que será reconocido como propio de la esfera social. Estar fuera de ella presenta una paradoja para el pensamiento, porque siempre se está fuera en relación con la misma, así que nunca se está fuera.

Con respecto al «género»: “El género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas

intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume»<sup>35</sup> «Género» como aparato normalizador incluye tanto fenómenos psíquicos como los más cercanos a lo biológico. Si éste se ha dividido en femenino y masculino, esta división ha incluido de modo negativo las permutaciones que no cuadran con la simple división binaria. La autora es muy cuidadosa con no confundir la definición de «género» con su expresión «normativa». Así, se evita la aceptación acrítica de que la «norma» tiene el poder de definir al «género». La expresión «normativa» debe asumirse como una de las múltiples expresiones de un todo más complejo.

El concepto de «género» es más amplio que el de «norma», por ello puede ser un mecanismo de producción y naturalización de la diferencia binómica sexual. Su amplitud podría permitirle ser un aparato de desnaturalización de los mismos.

Ahora, hay una diferencia entre «ley» y «norma». Retomando a Foucault en la *Historia de la sexualidad*. El señala que el siglo XIX vio aparecer la «norma» como método de control social. Con respecto a la «ley», las normas incluyen los códigos legales o la legislatura, sin embargo van más allá de eso, alcanzan las artes del juicio, que se caracterizan por la falta del uso de la fuerza y la violencia. Si decimos que el «género» es «norma», eso significa que está más allá de la «ley». La «norma» transforma las restricciones en un mecanismo y marca el movimiento por el que el poder jurídico se vuelve productivo. Entonces, ésta transforma la negatividad de lo jurídico en la positividad de la normalización. De este modo ella transforma un poder restrictivo en un mecanismo regulador.

---

<sup>35</sup> Texto original: "Gender is the apparatus by which the production and normalization of masculine and feminine take place along with the interstitial forms of hormonal, chromosomal, psychic, and performative that gender assumes". Butler, J. *Undoing Gender*, pp. 42

Hay que tener en cuenta que un desvío de la «norma» se vuelve un foco de explotación por poderes reguladores como el médico, psiquiátrico, legal, etc. De modo que, si para la «ley» una falta a la misma significaba entrar en el terreno de la ilegalidad; para la «norma», un desvío significa un caso que permite el reforzamiento de los poderes reguladores que se encargarán de reafirmarla desde la «anormalidad». Parecen quedar menos posibilidades a la salida de la «normatividad».

Si es posible pensar esa salida de lo normativo es porque Butler está definiendo género no como un sustantivo sino como un performativo,

El género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En ese sentido, el género es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción.<sup>36</sup>

Lo performativo significa que, en concordancia con lo expuesto anteriormente sobre la genealogía, no hay ningún “ser” detrás. La noción de performativo, agregaría que el hacer es el “ser”, o que la identidad de género no precede a sus expresiones. La cuestión que dejo abierta y que retomaré más adelante es ¿de qué tipo de hacer está hablando? ¿Cómo es que en este hacer es posible pensar en la salida a la normatividad sexual? ¿Este hacer permite salidas a modos de subjetivación que no son solamente el sexual?

## 1.6 Estructuralismo, postestructuralismo

Concluyo este capítulo, que tiene la intención de ubicar a la teoría de la performatividad con una discusión que permitirá comprender cómo se posiciona esta teoría con respecto al psicoanálisis. Como veremos, Butler tomará conceptos psicoanalíticos pero

---

<sup>36</sup> Texto original: “Gender proves to be performative – that is , constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed”. Butler, Gender trouble, pp 33

antes de precisarlos señalaré por qué ella no se considera a sí misma una pensadora estructuralista.

Para Butler la regulación del género proviene de una demanda «simbólica», no sólo social.<sup>37</sup> Butler toma la idea de lo «simbólico» lacaniano, con muchas reservas, para ligarlo al problema de la normatividad.

Lacan introduce en el campo psicoanalítico tres registros esenciales: «lo simbólico», «lo imaginario» y «lo real». Toma el término de Levi Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*.<sup>38</sup> Con él, Lacan se refiere a un sistema de representación basado en el lenguaje, signos y significaciones que refieren al sujeto. El sujeto se refiere a ese sistema cuando ejerce su facultad de simbolización.

Lacan se distancia de Freud al decir que es primaria la estructura de orden simbólica, dejando la ligazón con lo simbolizado, como secundario. La idea lacaniana de que sea un orden «simbólico» el que estructure la realidad interhumana deriva de la lingüística de Saussure, quien sostiene que el significante no tiene nexos internos con el significado y sólo remite a una significación al estar integrado en un sistema significativo caracterizado por operaciones diferenciales (los significantes refieren a otros significantes y en esa diferenciación surge el sistema).

Las reservas expresadas por Butler surgen porque ella piensa que la «ley simbólica» y la «ley social» no son independientes; en otras palabras, lo «simbólico» es sedimentación de prácticas sociales. A diferencia de Lacan, Levi-Strauss y Saussure; Butler no piensa en una estructura en el nivel «simbólico» que funcione independientemente de lo social. No se puede pensar en la independencia de lo «simbólico», su ley estructural no es ajena a aquello

---

<sup>37</sup> Éste es un aspecto fundamental por el que se distancia de Foucault, quien al criticar al psicoanálisis por entenderla como un modo de saber burgués, no explora el aspecto «simbólico» del género.

<sup>38</sup> Publicado en 1947, seis años antes de que Lacan utilizara el término «simbólico».

que estructura. Para ella, las presuposiciones estructuralistas del psicoanálisis reclaman ser rearticuladas. Es importante señalar que Butler coincide con la crítica de Irigaray al psicoanálisis freudiano en tanto que la mujer se reconoce como tal al descubrir su carencia. Pero a eso agrega un cambio de perspectiva con respecto a lo «simbólico»; Butler se pronuncia a favor de la interacción entre lo social y éste.

Levi Strauss plantea en *Las estructuras elementales del parentesco* que el incesto es un fenómeno cultural cuando por cultural entiende aquello acorde con leyes universales. En ese modelo, la posición entre el hombre y la mujer posibilita formas de lazos sexuales reproductivos y prohíbe otras formas. El género se vuelve un indicador de la producción de sujetos sociales. En ese dominio cultural, eterno-universal, las acciones humanas están determinadas por las leyes pero los individuos no participaron en la conformación de las mismas.

En Lacan, lo «simbólico» es definido en términos de las estructuras lingüísticas que exceden las formas sociales que toma el lenguaje. La posición estructuralista ve en lo «simbólico» las condiciones de posibilidad de la socialidad. Una posición simbólica se ubica en un terreno anterior a la «norma» o a una posición social.

La pregunta de Butler es ¿por qué los estudios de parentesco son elevados a estatus de estructuras lingüísticas fundamentales? O, ¿por qué la ley no puede ser disputada?, ¿de donde surge ese impulso teológico dentro de la teoría del psicoanálisis que trata de detener la crítica al «Ideal masculino»? Lo que para el estructuralismo es una posición se opone a lo que aquí se ha dicho sobre la «norma», porque como dijimos anteriormente, esta última está sujeta a los cambios sociales.

En Lacan, el estatus que se da a la ley es el que se da al falo, el cual no es un mero significante privilegiado; es aquél que refuerza la incontestabilidad a la ley simbólica.

Butler busca distinguir entre: afirmar que el deseo está condicionado y afirmar que está radicalmente determinado. Una cosa es afirmar que el deseo está posibilitado por estructuras y otra que éstas son eternas y recalcitrantes, independientes de la reiteración y repetición. Cuando dije que retoma el horizonte simbólico, me refería que lo hace pero en un sentido muy particular, conserva la conciencia de que ese horizonte no es eterno. No lo niega y asume que depende de su repetición.

Lo anterior nos aproxima a la escisión entre la teoría feminista estructuralista y la problematización postestructuralista. Si Butler se vuelve crítica del feminismo es porque encuentra en la teoría *queer* una problematización más profunda; con ello se inclina por una crítica del feminismo estructuralista.

Ella dice al respecto:

Cabe destacar que en mi exposición de esta transición de la diferencia sexual a la problematización del género o, más bien, de la diferencia sexual a la teoría *queer* se da un deslizamiento entre la diferencia sexual como categoría que condiciona la aparición del lenguaje y la cultura, y el género como concepto sociológico, entendido como norma.<sup>39</sup>

Espero haber brindado hasta ahora elementos para entender la pasada cita. Este viraje hacia lo que ella llama una teoría *queer* recupera las definiciones de «género» y «norma» que hasta aquí se han desarrollado y significa una distancia con respecto a gran parte de la tradición feminista. El término *queer* ha sido muy popular en cierto tipo de activismo posterior a los noventa. Sin embargo, la noción de lo *queer* en Butler tiene un sentido particular.

---

<sup>39</sup> Texto original: “In the first instance, at work in my exposition of this transition from sexual difference to gender trouble, or indeed, from sexual difference to queer theory there is a slippage between sexual difference as a category that conditions the emergence into language and culture, and gender as a sociological concept, figured as a norm”. Butler, J. *Ondoing gender*, pp. 210

¿Primero, a qué se está oponiendo con su noción de lo *queer*? En la línea de Levi-Strauss y Lacan, filósofos contemporáneos como Joan Copjec, Charles Shepherdson, Slavoj Žižek argumentan que la diferencia sexual es fundamental: a partir de ella surge la cultura y el lenguaje. Estas posturas proponen que el marco de la diferencia sexual debe ser conservado porque se da en el nivel «simbólico». La misma crítica pero desde un trasfondo psicoanalítico pone énfasis en la edipización: el niño y la niña entran en el deseo y con padres o sin ellos, ya que localizarán un referente materno y otro paterno en alguna otra persona que pueda fungir como tal. Lo anterior porque es a partir de la estructura simbólica masculino-femenino que se estructura el deseo. Ante estas afirmaciones, Butler se pregunta por la posibilidad de los cambios a nivel simbólico:

¿Y que ocurriría con la tarea de la teoría feminista de pensar sobre la transformación social si se aceptará que la diferencia sexual está orquestada y constreñida a un nivel simbólico? Si es simbólica, ¿se puede variar? Cuando les hago esta pregunta a los lacanianos generalmente me responden que los cambios en el nivel simbólico llevan mucho tiempo. Me pregunto cuanto más tendré que esperar.<sup>40</sup>

Su perspectiva *queer* del género va más allá del feminismo, como se ha visto aquí. Su insistencia en pensar en el cambio tiene que ver con la insatisfacción que la teoría psicoanalítica y el estructuralismo le dejan, al estar cimentados en una diferencia sexual binómica heteronormativa. Hay algunas preguntas que dejo abiertas para ser resueltas en los siguientes dos capítulos: ¿qué noción de lo «simbólico» es admisible para ella?, ¿cuál es el papel del psicoanálisis, y qué conceptos toma de él? y ¿qué está entendiendo por subjetividad?

Las anteriores preguntas buscan ser resueltas porque en el tercer capítulo me interesa problematizar los alcances de ésta teoría. ¿Hasta dónde es universalizable una

---

<sup>40</sup> Texto original: “What happens to the task of feminist theory to think social transformation if we accept that sexual difference is orchestrated and constrained at a symbolic level? If it is symbolic, it is changeable? I ask Lacanians this question, and they usually tell me that changes in the symbolic take long, long time. I wonder how long I will have to wait”. *Ibidem*, pp 212

teoría que surge desde la identidad *queer* y tiene como punto de partida para la desobjetivación: el deseo sexual? ¿Hasta dónde es pertinente para explicar otro tipo de resistencias?

## Capítulo 2. Teoría de la performatividad

*If we have to oppose the abuses of power, we must first determine what constitutes our vulnerability to them*

*Judith Butler, *Psychic Life of Power**

En el capítulo anterior vimos que «género» de ninguna manera es una identidad estable, se trata de una identidad débilmente constituida en el tiempo, producida por una repetición estilizada de actos. Dicha estilización es corporal; gestos corporales, movimientos o normas crean la ilusión de un yo permanente al que se le atribuye un género. De ahí, los actos constitutivos de identidad son arbitrarios.

Mi intento aquí es dar seguimiento al desarrollo de la noción de performatividad, en mi opinión, en ese seguimiento se puede mostrar la solución dada por la autora a uno de los principales problemas que la acompaña en gran parte de su obra: ¿cómo es posible explicar la resistencia a la «interpelación»? «Interpelación» es un término althusseriano, reformulado por otros autores puede expresarse así: ¿cómo es posible explicar la resistencia a la normatividad, a los mecanismos reguladores, a la subjetividad que sujeta y produce, a los vínculos apasionados con el sometimiento, etc.?

Repitiendo un poco lo resumido en la introducción, profundizo un poco más sobre los pasos a seguir en este capítulo. Comienzo con la diferenciación que hace en 1988 en *Actos performativos y constitución de género*. Ahí con el lema feminista «lo personal es político» señala insuficiencias en la fenomenología para explicar la posibilidad de transformación que tienen los actos individuales. En respuesta Butler apunta a los estudios sobre el «rito» de Victor Turner para quien el «rito» es un ejemplo de performance que, paradójicamente

se vuelve tal, al romper con el performance. Posteriormente trabajo *Mecanismos psíquicos el poder* (1997), de donde me interesa la idea de «tropo» (tomada de su lectura de la «conciencia desventurada» en Hegel y la noción de melancolía de Freud) para explicar al sujeto como un darse «vuelta» sobre uno mismo. A partir de la incorporación que hace de la melancolía muestra cómo el «sujeto» es un «tropo» que vuelve sobre la pérdida de lo amado, a lo que agrega: la constitución melancólica del sujeto consiste en una internalización de lo social, y con ello del «otro» y sus demandas. La melancolía inaugura la diferencia entre «sujeto» y «objeto», y esto para Butler representa la solución a un dilema: los límites del psicoanálisis y de Foucault para explicar la resistencia. La razón es que la melancolía permite trazar ese vínculo entre lo social y lo interno, con esto, traza un esquema del funcionamiento del sometimiento al poder del «sujeto».

En *Lenguaje, poder e identidad* (2004) completa el tema de la resistencia y la performatividad. Para ello trabaja dos respuestas a la pregunta ¿en qué consiste la fuerza del performativo para hacer cosas con palabras? Las dos respuestas dadas corresponden a Derrida y a Bordieu. Butler resalta que el primero puede explicar el cambio pero se queda en la abstracción lingüística, mientras el segundo resulta conservador por apelar al uso del lenguaje cotidiano. Por tanto su solución consistirá en recurrir a la noción de *habitus* en Bordieu. Conservando la «iterabilidad» derridiana, el performativo adquiere fuerza porque es «expropiado» por aquellos excluidos del discurso, con ello busca conservar la apertura que tiene el signo a la resignificación (Derrida): la fuerza del performativo viene del lugar social que ocupe el hablante, en tanto «expropie» un término. Digamos a grandes rasgos, la

fuerza del performativo proviene del cambio en su uso social, esa es su explicación para la resistencia.<sup>41</sup>

## 2.1 Actos performativos y constitución de «género»

En el texto titulado *Actos performativos y constitución del género*, Butler se aproxima al tema de la performatividad al diferenciarse de los modelos teatrales o fenomenológicos que suponen un yo anterior a los actos, para ella, los actos constitutivos también conforman la identidad del actor.<sup>42</sup> Su concepción de performatividad tiene efectos identitarios.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma la historicidad del cuerpo en contraste con un punto de vista que asuma la naturaleza del mismo.<sup>43</sup> Para él, el cuerpo es un conjunto de posibilidades, hay una práctica que vuelve al cuerpo una materialidad significada, un proceso incesante de materialización de posibilidades. Su fenomenología revela de qué manera el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva. La fenomenología de Merleau Ponty se interesa en mostrar los modos por los que una convención cultural es corporeizada y actuada en el cuerpo a partir de actos constitutivos, sin embargo, un enfoque feminista como el de Butler ve insuficiencia en

---

<sup>41</sup> Las ideas desarrolladas en este capítulo tienen una complejidad especial. Hay momentos en los que la autora no es muy precisa para delimitar hasta dónde está siendo fiel a los términos de los autores sobre los que escribe, hasta donde está mezclando términos, hasta donde haciendo lecturas que desarrollan su idea personal o hasta dónde está haciendo paráfrasis. Para trabajar los textos de la manera más clara, mi exposición consistirá en comenzar con las ideas sobre las que trabaja la autora, para, al final de cada apartado, concluir con sus opiniones.

<sup>42</sup> Con respecto al modelo teatral del antropólogo Victor Turner del cual Butler habla, discrepo en afirmar que él supone un yo anterior a los actos. Turner tiene una fuerte noción de comunidad en constante pugna con el individualismo. Esto se verá más adelante.

<sup>43</sup> La idea es paralela a la de Simone De Beauvoir, para quien la mujer es una situación histórica antes de ser un hecho natural. Esto no se opone a lo mencionado en el capítulo anterior, en donde dije que en Beauvoir predomina la distinción sexo-género porque el sexo sigue cobrando independencia del modo histórico de ser la «mujer» que se adopte.

tomar dichos actos constitutivos como punto de partida. La razón de lo anterior es, si bien los actos individuales reproducen sistemas de opresión, esta última no es consecuencia de los mismos. En otras palabras, la teoría fenomenológica no puede explicar por qué los actos pueden reproducir sistemas de opresión. Para pensar la transformación de actos individuales se tiene que ir a la transformación de las relaciones sociales. Para la autora, la fenomenología presenta el límite de ser “demasiado existencialista”.

Con el lema «lo personal es político» el feminismo intenta comprender el modo en que las estructuras políticas y culturales son reproducidas por actos individuales. La distancia tomada por Butler con respecto a los anteriores planteamientos se empieza a aclarar cuando propone, siguiendo al lema feminista: sustituir un vocabulario de sustancias metafísicas fundamentado en la distinción sujeto-verbo, por una ontología de los gerundios. “El “yo” que es su propio cuerpo es, necesariamente una forma de ir tomando cuerpo, y el “que” que se corporeiza es las posibilidades.”<sup>44</sup> Entonces, el cuerpo es una manera de ir haciendo, de ir dramatizando, de reproducir estructuras de corporeización. Explicar las líneas anteriores se logrará hasta el final del capítulo, cuando se incorpore la noción de *habitus*, mientras tanto, sigamos con otros aspectos de la exposición.

## **2.2 Victor Turner, la performance social**

Además de partir de la fenomenología de Merleau Ponty, en su construcción de la idea de lo performativo, Butler retoma la idea de performance del antropólogo Victor Turner.

---

<sup>44</sup> Versión original: “The ‘I’ that is its body is, of necessity, a mode of embodying, and the ‘what’ that it embodies is possibilities” en Butler, J. *Performative Acts and Gender Constitution*, Theatre Journal, The John Hopkins University Press, Vol. 40, No. 4. (Dec., 1988), pp. 521.

En su libro *The Anthropology of performance*, Turner habla de su intento de liberar a la antropología de ciertos prejuicios como: la deshumanización sistemática de los sujetos de estudio, o la creencia en que el «sujeto» es determinado por fuerzas, variables, presiones sociales, culturales o psicológicas. Por lo tanto, el autor enfatiza su desilusión hacia el funcionalismo o el estructuralismo; en su lugar, opta por pensar en sistemas o campos sociales. A partir de su trabajo de campo en Ndembu, al noroeste de Zambia, propone un modo de análisis de lo que denomina «el drama social». Usa el “paradigma teatral” en el ámbito social: para él, el mundo es un escenario lleno de actos.

Lo que él llama el «drama social» es un momento crítico, una ruptura a partir de la aparición de un meta-escenario, pasa cuando los actores muestran su participación en la obra. En el momento en que salen del orden teatral del que eran parte, evidencian que aquello en lo que actúan tiene el estatuto de obra (farsa, ficción, etc.). Dicho drama se acompañará con una modificación al guion, un «ritual» al que le sigue un reajuste del sistema completo. Aquí llegamos a su tematización de lo performativo. El «ritual» es una performance de transición que revela las categorías y contradicciones de los procesos culturales, a partir de esa particular performance se evidencia la performatividad de la vida cotidiana. El hombre es un ser performativo, esto último es entendido como: «la presentación del sí mismo [self] en la vida diaria», en la presentación de sus roles, paradójicamente a través del «ritual» performativo que rompe con esos roles.

Chomsky introdujo la dicotomía *competencia-performance* en donde la primera refería a cierta maestría en el uso de un sistema de reglas o regularidades, mientras *performance* se refería a un estado fallido, un lapso del ideal de pureza en un sistema gramatical. Turner, inscrito en el «giro posmoderno» revierte esta jerarquización, ve en las dudas,

insuficiencias, factores personales, o componentes situacionales, la verdadera naturaleza de los procesos humanos. Él ve en la indeterminación, que surge de un enfoque performativo, la explicación/posibilidad de la creatividad.

Para Turner, la performance nunca es amorfa, le atribuye estructuras diacrónicas formadas por fases consecutivas y un desenlace final. Su estructura no es la de un sistema abstracto, se genera independiente de las oposiciones dialécticas y de organizaciones niveladas. Debido a que el ser humano está dotado con modos de comunicación – verbales y no verbales– , hay varios tipos de performance sociales y de performance culturales, cada uno tiene su propio estilo, entelequia, retórica, desarrollo y patrón. Estos tipos difieren en diferentes culturas y dependen de la escala de complejidad sociocultural en el que son generados. Si la filosofía occidental tiende a creer en los órdenes predeterminados (Platón, Aristóteles, Hegel, Kant los estructuralismos antropológicos), dice Turner:

Desde mi punto de vista, hay algo como la ley “natural” y “social”; la *communitas* descansa en el Yo-tú de Buber y el “esencial nosotros”. El individualismo extremo sólo entiende una parte del hombre. El colectivismo extremo sólo entiende al hombre como una parte”.<sup>45</sup>

La ley “social” o “natural” propuesta es construida por un «nosotros»; es la comunidad (*communitas*) un todo intrínsecamente dinámico que surge de las relaciones, mismas que no se podrían dar si no fuera por los aportes de cada particular. Gran parte de la tradición filosófica occidental, incluyendo la antropología de la que pretende desligarse, responde al interés de imposición de esquemas cognitivos con fines de dominio. Decir que la ley social o natural proviene de un «nosotros» significa restar confianza en esos esquemas cognitivos occidentales y recuperar el poder del individuo en la conformación del todo.

---

<sup>45</sup>“In my view there is such a thing as “natural” or “social” law; *communitas* rests on Buber’s I-thou and “essential We”. Extreme individualism only understands a part of man. Extreme collectivism only understands man as a part”. Turner, Victor, *Anthropology of performance*, PAJ Publications, New York, pp. 16

Butler incorpora lo anterior a su teoría de género. Desde sus ojos, la noción de performativo permite acabar con la diferenciación: actos de género verdaderos y actos de género falsos. Con esto se cuestiona la versión tradicional de género en donde lo “real” es aquello que se conforma con la heteronormatividad; en consecuencia el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa.<sup>46</sup>

Al igual que un libreto teatral, el género puede ser actuado de diferentes formas, requiere una interpretación que corresponde a aquella que los individuos puedan hacer de él. También se sirve de un cuerpo dócil adaptable a la “obra” ya existente.<sup>47</sup> Los actos son una experiencia compartida y una acción colectiva, no pueden ser solitarios, ni únicos, si bien hay estilos propios de llevar el acto escénico, todo acto ejecutado ya fue llevado a cabo antes del momento de llegar al escenario.

El género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Butler anticipa posibles críticas al respecto. Para muchas feministas, el hecho de que la teoría de la performatividad opte por la falta de núcleos identitarios, merma las posibilidades de una filosofía política del feminismo. Lo cual no plantea un problema muy grave si se toma seriamente la categoría de Gayatri Spivak de «esencialismo estratégico» que permita la simulación de cierta universalidad identitaria no comprometida con la integridad ontológica del término.

En las discusiones del Movimiento estudiantil #Yo soy 132, el problema identitario surgió de inicio, fue motivo de fuertes discusiones. Surgió en la particularidad del repudio al candidato Enrique Peña Nieto, expresada por estudiantes de la Universidad Iberoamericana. Después de la incorporación de estudiantes de escuelas públicas y otras privadas, la pluralidad de horizontes fue extrema al abarcar, desde la radicalidad de estudiantes que no consideraban útil el ejercicio del voto, a otros que no se interesaban en pronunciarse en contra del neoliberalismo. Encontrar un lugar identitario estratégico significó evitar la profundización de las diferencias y aprovechar la coyuntura política electoral: se optó que «un estudiante» era aquel que repudia los medios televisivos, al candidato del PRI y el derecho a unas elecciones limpias. Lo anterior para expresar mi aceptación del esencialismo estratégico mencionado arriba. Si no se hubiera asumido que existían «los estudiantes» no se hubiera podido conformar un grupo político.

<sup>47</sup> A diferencia del cuerpo dócil en *Vigilar y Castigar*, la noción de performatividad no es tan contundente con respecto a la docilidad.

<sup>48</sup> Versión original: “Gender is an act which has been rehearsed, much as a script survives the particular actors who make use of it, but which requires individual actors in order to be actualized and reproduced as reality once again” *Ibidem*, pp 526.

Del carácter social de lo performativo se deriva la censura de la falta de adecuación a la norma. Su sociabilidad consiste en un rechazo conjunto a la falta de ejecución adecuada del género. Su performatividad nos permite comprender por qué no es una elección individual, no se trata de un individuo que voluntariamente decida qué género adoptar ni cómo hacerlo. Tampoco se trata de una imposición sobre la decisión del individuo, el cuerpo no repite pasivamente códigos culturales. Abordar el problema desde lo performativo, nos salva de este tipo de polarizaciones porque permite entender por qué la acción es social y a la vez una interpretación individual. La performance individual proviene del reforzamiento de cierto número de repeticiones, no obstante, se quiere enfatizar por qué estas repeticiones no pueden asumirse del todo como repeticiones mecánicas. A lo largo de este capítulo quiero aclarar cómo este cambio de perspectiva permite pensar el carácter potencialmente novedoso u original que puede tener la repetición por la mera posibilidad de mal lograrse.

Quiero trazar cierto paralelismo entre ambos autores como primera aproximación al tema en cuestión. Para ambos, el rompimiento con la cotidianeidad remarca la performatividad de la misma. Para muestra tomemos uno de sus recurrentes ejemplos, Butler ve cierta potencialidad en el travestismo al imitar aquel “sexo” que no es el suyo.<sup>49</sup> El travesti evidencia la falta de naturalidad de la identidad heterosexual al hacer la imitación de lo que ya es una imitación. Turner, por su parte, ve en el «rito» una performance que evidencia la performance, haciendo la metáfora con el género dramático, es un desdoblamiento de los

---

<sup>49</sup> Aclaro que esa potencialidad no es actualizada de antemano con el mero acto del travestismo. Un travesti no es *per se* un «sujeto» subversivo, puede ser un «sujeto» que no desee más que la imitación de los aspectos normativos del género al que desea pertenecer. Por ejemplo, en “El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión” uno de los protagonistas tiene como mayor sueño: ser madre, ser rubia y vivir en los suburbios.

actores sociales que muestra que ellos están en la obra, esto puede ser mostrado porque los actores han dejado de seguir el guion de la misma.<sup>50</sup> Para los ojos de Turner, la performatividad puede ser extendida a otros terrenos además del género, es el modo en el que se dan las manifestaciones primordiales de los procesos humanos. Con ello, el autor escocés amplía los alcances del tema, propósito personal en esta tesis porque considero que no sólo el género es performativo, sino que, más apegados a Turner, permite comprender muchos otros aspectos de la vida humana.

A lo largo de este capítulo se verá cómo mi lectura de la autora se dirige a la relación entre la performatividad y «sujeto». De alguna manera ésta sigue intereses más filosóficos que aquellos orientados al área social o aquellos orientados al estudio del género. Pienso útil, sin embargo, anticipar con Turner los alcances de un punto de vista performativo desde lo social, preámbulo de la noción de «performatividad tácita» con la que concluiré el tema, más cercana a los últimos trabajos de la autora después de incorporado el tema del lenguaje.

### **2.3 Mecanismos psíquicos del poder**

La autora escribe *Mecanismos psíquicos del poder* en 1997, a la luz de la polémica despertada en sus dos textos anteriores *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1993). A través de un diálogo complejo con varios autores de la tradición filosófica occidental el propósito del texto es el siguiente. 1. Abrir a discusión la insuficiencia explicativa de Foucault y del psicoanálisis freudiano (en su mayoría) para explicar la resistencia a nivel subjetivo o psíquico, respectivamente. 2. Construir, como respuesta a las insuficiencias anteriores, una definición del «sujeto» como «tropo» a través de la lectura de algunos autores como Hegel Nietzsche y Freud. Y, 3) De las propuestas

---

anteriores, profundiza en la noción de melancolía freudiana como modelo de subjetividad primordial para articular la resistencia política. Por su puesto, estos tres puntos no agotan la riqueza intelectual de la autora pero serán tratados aquí con el propósito de sintetizar el argumento primordial del texto en cuestión.

### **2.3.1 Foucault y el psicoanálisis, problemas no resueltos**

La lectura de Foucault remarca dos momentos en el trabajo del autor, importantes porque ejemplifican la concepción de subjetivación en juego. En *Vigilar y castigar* el proceso de subjetivación (*assujétissement*) se da en el cuerpo por el discurso, la sujeción del preso no es simplemente dominación de un poder externo, es cierta restricción presente ya en la producción. La prisión actúa sobre el cuerpo del preso, obligándolo a aproximarse a una norma de conducta bajo un modelo de obediencia. El ideal normativo que se inculca es un modo de identidad psíquica al que Foucault denomina «alma», cuyo efecto es más encarcelador que la cautividad espacial. Con la posterior redacción de *Historia de la sexualidad*, Foucault afirma que Occidente ha encontrado la forma de llegar a lo más íntimo de cada «sujeto», con esto nos hace pensar en un adentro del cuerpo previo al poder, ese núcleo íntimo, no fue tematizado en *Vigilar y castigar* en donde el «alma» es el ideal normativo que moldea al cuerpo.

En *Historia de la sexualidad* reformula una resistencia al poder disciplinario de la sexualidad, mientras en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario produce cuerpos dóciles incapaces de resistir. A diferencia del aparato disciplinario propio de la cárcel, en el caso del sexual, el aparato mismo es erotizado, por lo que anula sus fines represivos. En éste último caso hay una prohibición fundacional de cierto deseo que se convierte foco de

deseo, el «sujeto» se forma por la prohibición de la sexualidad, misma que forma al mismo tiempo al «sujeto» que la asume. En el caso del aparato sexual la prohibición se vuelve una forma de erotización, la supresión del cuerpo no sólo produce el cuerpo que se ha de suprimir, va más allá, amplía el ámbito de regulación corporal multiplicando puntos de control y disciplina.

Llegado a este punto, Foucault afirma: el aparato disciplinario al producir sujetos, también introduce las condiciones para subvertirlo. En otras palabras, la ley se vuelve contra sí misma, generando versiones opuestas a los propósitos que la animan. Foucault no pide la liberación de la subjetividad sino una liberación del tipo de individualización que se vincula con el poder.<sup>51</sup> En este momento de su obra se sitúa el comentario de Butler.

Butler encuentra un motivo de distanciamiento con el filósofo francés desde el psicoanálisis. La posibilidad de resistencia aparece en la obra de Foucault de dos modos:

- a) en el curso de una subjetivación que desborda los fines normalizadores que la activan, b) por la convergencia con otros regímenes discursivos, cuando una complejidad discursiva involuntaria socava los fines teleológicos de la normalización.<sup>52</sup>

Esto significa que es presentada como efecto del poder, como parte del mismo. Ya sea en el caso de un desborde de subjetivación, o en la convergencia de diferentes regímenes discursivos, en ningún caso se está apelando a una instancia de la subjetividad para pensar la resistencia. Hasta aquí, podemos decir que el «sujeto» foucaultiano se construye en el sometimiento reiterado; la resistencia ocurriría para él cuando una repetición involuntaria se dirija en contra su origen. Con esto no se está optando por un voluntarismo del «sujeto»,

---

<sup>51</sup> Cfr. Apartado 1.1.2

<sup>52</sup> Texto original: “a) in the course of a sub-jection that exceeds the normalizing aims by which is mobilized, for example, in “reverse discourse”, or b) through convergence with other discursive regimes, whereby inadvertently produced discursive complexity undermines the teleo-logical aims formatlization.” Butler, *Psychic life of power, theories on subjection*, Stanford University Press, California, 1997, pp 93.

pero sí, por una explicación de cómo es que la constitución de éste permite cambios en los efectos teleológicos de la normalización.

La pregunta que le hace Butler a Foucault es por la resistencia, cuestión planteada a casi todos los autores con los que dialoga. A Foucault le pide contestar ¿cómo explica la resistencia psíquica al poder disciplinario?<sup>53</sup> Esto porque la autora retoma la perspectiva psicoanalítica para dudar de que la resistencia venga de lo que está «en» el discurso.

Antepongamos la idea de psique en sentido psicoanalítico, el primer rasgo de diferencia es que el concepto psique incluye al inconsciente, el de «sujeto» foucaultiano está condicionado por la exclusión del mismo, si bien Foucault no se pronuncia en contra del inconsciente, no lo incluye dentro de sus análisis de la subjetividad. Una respuesta posible desde el psicoanálisis es que la psique desborda los efectos encarceladores descritos por Foucault, es el espacio de resistencia a la regularización, a los efectos normalizadores.

No obstante, a los que ven en el inconsciente psicoanalítico un espacio de resistencia a la normalización, como lo son autores como Jacqueline Rose, Mladen Dolar o Žižek, Butler les pregunta ¿la resistencia que propone el psicoanálisis es social y discursiva o es una resistencia a la producción social y discursiva? Porque si el residuo psíquico representa los límites de la normalización, entonces esa resistencia no tiene poder de rearticular al discurso, ni a los mandatos disciplinarios o habría que explicar cómo se podrían articular ambas instancias tan disímiles. Aceptando que la resistencia del inconsciente garantiza el

---

<sup>53</sup> Sobre el interés de Butler de incluir la problemática psíquica en Foucault, creo que hacerle justicia al autor francés es considerar las razones de su negación a tomar problemáticas psicoanalíticas como: los mecanismos psíquicos resistentes al poder. La genealogía que hace del psicoanálisis le hace asumir este discurso de poder dentro de los intereses burgueses del siglo XIX. Pedirle consideraciones psíquicas para pensar “la resistencia”, no se hasta qué punto sería pedirle aceptar un lugar a-histórico desde donde explicar la resistencia, petición a la que se negaría, recordemos que para él no hay un lugar de resistencia al poder, así como no hay una teoría del poder. Cfr. *Voluntad de saber*

fracaso pleno del «sujeto», ¿qué puede ofrecer esa resistencia si no puede rearticular condiciones simbólicas (uso aquí un término lacaniano)?<sup>54</sup>

Como se puede ver en muy breves palabras, la autora asume el fracaso por ambas partes para pensar la resistencia. Por una parte dice, debemos descartar a la resistencia en un ámbito psíquico allende lo social, por otro, en caso de que vinculemos la resistencia psíquica en términos de lo social ¿cómo haremos para salir de domesticación o la normalización?

### **2.3.2 El «sujeto» como «tropo»**

La autora encuentra un hilo conductor sobre el que va a trabajar para dar solución al problema planteado arriba. Comienza con su análisis pausado de «la conciencia desventurada» en la *Fenomenología del espíritu* en Hegel. Recordemos que «la conciencia desventurada» sucede a la «dialéctica del amo y el esclavo», cuando el terror que siente el esclavo posterior a su liberación, culmina en la fabricación de normas éticas. Ante la libertad, el esclavo se autoesclaviza, lo cual adquiere un carácter corporal. El miedo desplazado por el imperativo ético es respuesta a la actividad del trabajo del esclavo expropiada por el amo, quien emerge como autoconciencia. En síntesis, lo que le interesa del análisis de ésta figura a Butler es cómo los imperativos éticos surgen en reacción al miedo absoluto, miedo a la muerte condicionado por el carácter finito del cuerpo.

En *El malestar en la cultura* Freud afirma la imposibilidad de mantener sometido al cuerpo, ahí Freud enfatiza que la represión libidinal nunca será aplacada, la libido no es negada por

---

<sup>54</sup> Un ejemplo que menciona la autora es la posición lacaniana de Jacqueline Rose, en donde la identidad no puede ser totalizada completamente por lo simbólico. Entonces el inconsciente revela el fracaso de la identidad, hay una resistencia a la identidad dentro de la vida psíquica, revelada en los sueños, lapsus, síntomas, etc.

la represión. Esto representa una pequeña diferencia con respecto a «la conciencia desventurada», la ley represiva no es externa a la libido que reprime, a medida que reprime la represión, se convierte en actividad libidinal. La prohibición se vuelve un lugar en donde se satisface el deseo prohibido. Nunca se renuncia al deseo porque éste es preservado en la estructura misma de la renuncia.<sup>55</sup>

Uniendo los dos párrafos anteriores y a sus autores, la autora no afirma que la noción de represión en Freud y cuerpo en Hegel sean estrictamente equivalentes, pero sí:

...los pensadores plantean un tipo de inversión dialéctica que se centra en la posibilidad de una supresión reflexiva plena o definitiva, dentro de los límites de la vida, de lo que un tanto imprecisamente podemos llamar el «cuerpo».<sup>56</sup>

Esto significa, tanto en la norma ética del esclavo, como en la represión libidinal, se da una vinculación al sometimiento formativa de la estructura de éste.

Lo anterior le sirve de antecedente para su propuesta, no muy distante de este rasgo común en las dos posturas aquí esbozadas muy brevemente.

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura del darse vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso contra uno/a mismo/a. Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto.<sup>57</sup>

Tanto en Hegel como en Freud hay un darse «vuelta». Para la «conciencia desventurada» esto significa un desdoblamiento del yo en el que el esclavo incorpora al amo en los imperativos éticos que le permiten lidiar con la muerte y resistirse a la finitud del cuerpo.

Se trata de una «vuelta» porque el esclavo debe incorporar éticamente a aquel amo

---

<sup>55</sup> La represión se asocia con la disociación entre la ideación y el afecto, producto de la neurosis y sus síntomas.

<sup>56</sup> Texto original: “Thinkers circumscribe a kind of dialectical reversal which centers in the impossibility of a full of final reflexive suppression of what we might loosely call the “body” within the confines of life”. *Ibidem*, pp 57.

<sup>57</sup> Texto original: “The form this power takes is relentlessly marked by a figure of turning, a turning back upon oneself or even a turning on oneself. This figure operates as part of the explanation of how a subject is produced, and so there is no subject, strictly speaking, who makes this turn”. *Ibidem*, pp 13

amenazante que fue negado en la figura anterior. En el trabajo en torno al sometimiento corporal freudiano, la represión libidinal produce cierta erotización. Entonces, la psique termina siendo una «vuelta» porque no es en sí la libido reprimida sino la libido-reprimida como una unidad que lleva a más libido.<sup>58</sup>

Desde la lectura de Butler es una «vuelta» en el sentido del «tropo», esta figura retórica es mencionada en la introducción a *Mecanismos psíquicos*.<sup>59</sup> El «tropo» tiene un estatuto ontológico incierto, no tiene propiamente existencia. La palabra «tropo» deriva de *tropikos*, *tropo* en griego clásico significaba forma o «vuelta». Llega a las lenguas indoeuropeas como *tropus* lo que en latín clásico significa metáfora o figura retórica. Para Hayden White en *Tropics of Discourse* la idea de «tropo» se vincula con la de estilo, se refiere con esto a desviaciones del lenguaje convencional, a relaciones no lógicas ni convencionales. Considerar esta vuelta trópica productivamente es relevante para comprender la producción del «sujeto». En la perspectiva de Butler, el ingreso a las preguntas ¿cómo el poder produce sujetos?, ¿cómo los mismos acogen al poder que los inaugura? Se responderá a partir de la interpretación del reconocimiento del «tropo» psíquico en Freud.

Para Freud, como vimos, la conciencia es un efecto de prohibición internalizada, hay un hábito psíquico de autocensura que se consolida como conciencia. La «vuelta» del deseo produce otro tipo de deseo, el deseo por el circuito, por el sometimiento – aquí hay una paradoja– . Butler transfiere ésta idea psíquica al tema del «sujeto», propone que el deseo por el deseo es un performativo.

---

<sup>58</sup> Esto también puede extrapolarse a Althusser, para quien la media «vuelta» del transeúnte es auto-reflexiva y a la vez auto-subyugadora.

<sup>59</sup> A lo largo del texto y a partir de la recurrencia a Hegel, Freud y Nietzsche, la autora sugiere este modelo que desarrollará con la noción freudiana de melancolía.

El «tropo» no sólo tiene una función productiva, su particularidad radica en que participa de aquello que describe. Aquí se anuncia la incorporación de los estudios sobre la melancolía. La melancolía se vuelve el límite del poder del «sujeto», aquella pérdida no elaborada que marca los límites del «sujeto» que lo inaugura, lo amenaza con la disolución. “Esta pérdida no es sólo el objeto de un conjunto de objetos: la pérdida de la capacidad de amar, el duelo interminable por aquello que funda al sujeto.”<sup>60</sup> Veámoslo con más detalle.

### 2.3.3 La melancolía como «tropo»

El duelo es definido por Freud en *Duelo y melancolía* como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”<sup>61</sup> En él: “El examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto”.<sup>62</sup> Pero, a veces esta exhortación no se da, no es posible quitar los enlaces afectivos hacia el «objeto», entonces acontece la melancolía.

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del mundo exterior... Este cuadro se aproxima a nuestra comprensión si consideramos que el duelo muestra los mismos rasgos, excepto uno: falta en él la perturbación del sentimiento de sí.<sup>63</sup>

La melancolía, contrasta con el duelo, se presenta “cuando [el enfermo] sabe *a quién* perdió pero no *lo que* perdió en él”,<sup>64</sup> en ella se juega la dificultad para poder reconocer qué de él se perdió, si esto se lograra, entonces en un primer momento podemos decir que se

---

<sup>60</sup> Texto original: “the loss of the ability to love, the unfinishable grieving for that which founds the subject”  
*Ibidem*, pp 24

<sup>61</sup> Freud, Sigmund, *Duelo y Melancolía*, tomo XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993, pp 241

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp 242

<sup>63</sup> *Idem*

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp 243

estaría hablando de un duelo.<sup>65</sup> En el duelo, la libido se consigue desligar del «objeto» perdido; en la melancolía hay una ambigüedad, infinitos combates de odio y amor luchan entre sí, unos para desligar la libido y otros para evitarlo, porque no es tan fácil abandonar lo amado. La causa de ésta ambivalencia amor/odio es un vínculo amoroso persistente en la prohibición de expresar agresión hacia lo perdido, esto tiene una razón: en la sacralización de lo perdido se puede conservar al «objeto».

El principal síntoma de la melancolía es un sentimiento de inferioridad, una pérdida de su sentimiento “yoico”, ella atrae instintos de muerte “la melancolía es una negativa al duelo y, al a vez una incorporación de la pérdida, un remedo de la muerte que no se puede llorar.”<sup>66</sup>

Lo que diferencia a Freud de los anteriores autores, para los que desde la lectura de Butler, el «sujeto» es un «tropo», es que en su reorientación del «objeto» perdido a su sustitución por el «yo», persiste la ambigüedad amor/odio. El amor hacia el «objeto» que antecede a la pérdida es sustituido por odio cuando el «yo» da la «vuelta» sobre sí, el «yo» es

---

<sup>65</sup> Más adelante veremos que tal distinción entre duelo y melancolía no se puede sostener.

<sup>66</sup> Texto original: “Melancholy is both the refusal of grief and the incorporation of loss, a miming of the death it cannot mourn.” *Ibidem*, pp 142. Lo anterior es llevado al tema de género. La figura de la melancolía le sirve para comprender la cultura heterosexual. Para ella, nuestra cultura heteronormativa se funda en la pérdida no llorada, en la imposibilidad de desligarse de esa pérdida al no poder reconocerla, lo perdido en este caso es cualquier posibilidad de tener vínculos con la homosexualidad. En consecuencia, tanto los deseos femeninos, como masculinos están marcados por ese repudio a lo homosexual porque no han sido fundados en la pérdida de lo homosexual no reconocida.

El género, el psicoanálisis y la melancolía se unen aquí. En *Género en disputa*, el personaje de *drag queen* fue tomado porque hace evidente el carácter imitativo del género al imitar la femineidad, en la imitación desenmascara que la femineidad es una imitación de la imitación. ¿Cómo relacionar esto con el fenómeno de la melancolía? La *drag* representa una pérdida no reconocida, incorporada en la identificación que reitera una idealización de género radicalmente inhabitable. Se trata de una alegoría de una pérdida no llorable, una alegoría de esa necesidad melancólica de asumir un «objeto» a modo de evitar desligarse de él.<sup>66</sup> La *drag* alegoriza la «melancolía heterosexual». La melancolía puede ayudarnos a entender ciertas pérdidas impuestas culturalmente introyectadas de modos diversos. En el caso del género: lo perdido es la homosexualidad perdida. Dejo este tema muy al margen porque mis propósitos tienen otra dirección.

reproducido como «objeto» en la psique al sustituir el «objeto» perdido en defensa de su pérdida. Sin embargo, no funciona del todo, es un sustituto malo del «objeto» perdido, la pérdida no es superable, éste no es restaurable. La ambigüedad amor/odio persiste porque se ama a aquel «objeto» imposible de sustituir; se odia la imposibilidad de su sustitución cabal, odio que recae en el «yo» que lo sustituye.

Butler propone una hipótesis al respecto. El paso del «objeto» al «yo», por la sustitución de la pérdida, es el movimiento que posibilita la distinción entre ambos. En la reparación de la pérdida se ubica la distinción entre el «objeto» y el «yo»: como la sustitución del «objeto» por el «yo» es imposible, esa diferencia inaugura la distinción entre ambas. Aparece entonces el «yo» y el «objeto», lo interno y lo externo. Lo rescatable es que la melancolía inicia un límite entre lo psíquico y lo social; ella distribuye un ámbito psíquico en relación con las normas sociales. Butler hace énfasis en el cariz social de la melancolía, ésta se desarrolla en tanto lo psíquico es eclipsado por lo social. El «yo» se sumerge en autoacusaciones, vilipendios que simbolizan la acusación al otro perdido, fenómeno social a fin de cuentas que se sustrae, se pierde, se interioriza. El «yo» introyecta las «grandes instituciones», las preserva en efectos psíquicos.

En Freud, las autoacusaciones, los vilipendios y los juicios de conciencia operan de tal manera en el melancólico, que le sugieren la existencia de una nueva instancia psíquica a la que llamaré el «super-yo». Con esto, pasa de concebir a la melancolía como un modo particular a ser, a pensar en ella de forma más general, al grado de que la instancia crítica «super-yo» que extrae de ahí, se vuelve un elemento psíquico. La función del «super-yo» es comparar al «yo» con el ideal que tiene de sí mismo («ideal del yo»), su empobrecimiento surge de la incapacidad de alcanzar el ideal.

Butler sugiere preguntamos por el surgimiento de dicho «ideal del yo», éste no puede venir más que de un medio social, afianzador de aquellos ideales tomados por el melancólico como parámetro para juzgarse. Entre más se acoge el «objeto» perdido dentro de sí, más moralizado resulta el «yo» y éste más se autodegrada.<sup>67</sup> La melancolía va en dirección opuesta al narcisismo, en ese sentido los instintos de muerte se imponen sobre la de vida.<sup>68</sup> El proceso de formación del «yo» queda para Butler como aquél en donde el poder del estado se vuelve invisible porque es incorporado por la consciencia.

Butler encuentra razones para proponer a la melancolía como principio psíquico. Después de *Duelo y melancolía*, Freud da seguimiento a la temática en *El «yo» y el «ello»*. Ahí reconoce un momento melancólico en el duelo, específicamente en el momento de la internalización del otro perdido. A diferencia de la melancolía, en el duelo la ruptura del vínculo con lo perdido tiende más a los instintos de vida, por lo que la conciencia no se manifiesta en la forma encarnizada del «super-yo». Si la melancolía muestra que absorbiendo al otro para internalizarlo en uno mismo es como se puede llegar a ser algo, el duelo no se distancia de eso. En esta segunda reflexión Freud corrige: hay una huella que deja el otro por la que el duelo no puede completarse nunca, la razón es que si hubiera un corte definitivo con el «objeto» perdido, esto llevaría a una disolución del «yo» por la misma conformación «trópica» de la psique. En otras palabras, de la concepción psíquica de Freud se deriva que la melancolía anteceda incluso al duelo.

---

<sup>67</sup> Los síntomas que menciona Freud son: el sentimiento de inferioridad, la falta de reserva en comunicar a los demás los propios defectos, la falta de reparo en la opinión externa.

<sup>68</sup> Los instintos de muerte serán precisados con el concepto «pulsión de muerte» en 1919 con la redacción *Más allá del principio de placer*.

*El «objeto» perdido es tematizado por Butler como el otro social. Ella enfatiza, persistir en el propio ser no sólo es una «vuelta», es estar conformado por condiciones que no son nunca del todo propias. Con esto, invierte la idea de «interpelación», para ella, a diferencia de Althusser, funciona en el fracaso, “la escena inaugural de la es una escena donde el fracaso para ser constituido se convierte en la condición de posibilidad de la propia constitución”.<sup>69</sup> Con esto la autora, además de dar a la melancolía el estatuto de mecanismo prioritario instaurador de la psique –siguiendo a Freud de El «yo» y el «ello»–, propone que el discurso social forma y regula al «sujeto» en un nivel primario.<sup>70</sup> El «sujeto» se produce por el retraimiento del poder, en donde el poder social se desvanece para convertirse en el «objeto» perdido provocando una melancolía reproducida en la voz psíquica del auto enjuiciamiento.*

*En contra de aquellas propuestas psicoanalíticas que apelan al exceso psíquico, para Butler lo psíquico no puede borrar lo social de su producción, ya que ha tomado voz desde ahí.<sup>71</sup> A esta altura, se puede ver una diferencia importante: Para Freud hay un supuesto y es el amor por el «objeto», sólo por ese supuesto se puede explicar que ante la pérdida del «objeto» amado venga una reacción melancólica o un duelo. La interpretación de Butler evita ese supuesto al proponer: no puede haber «yo» sin melancolía, la pérdida en el «yo» es constitutiva y social.*

---

<sup>69</sup> Texto original: “The inaugurative scene of interpellation is one in which a certain failure to be constituted becomes the condition of possibility for constituting oneself” *Íbidem*, pp 197.

<sup>70</sup> La autora usa indistintamente el término «sujeto» de «yo» a esta altura del texto, porque está incorporando lo hasta aquí desarrollado a su teoría sobre el «sujeto», término que para ella debe ser resignificado y limpiado de sus prejuicios modernos.

<sup>71</sup> Al inicio del apartado anticipé el problema de defender que ese exceso «vacío» es espacio de resistencia porque presenta el problema de explicar cómo lo inconsciente se vuelve discursivo.

## 2.4 El lenguaje en la performatividad

En el texto *Cómo hacer cosas con palabras* de J.L. Austin, el autor plantea un modo lingüístico de abordar la performatividad, un enunciado performativo (a veces traducido como realizativo) es aquél que tiene la capacidad de constituir en sí mismo una acción. Se pregunta con respecto a la anterior definición: ¿qué quiere decir hacer en estos casos?, ¿qué tipos de cosas se hacen con palabras?, ¿qué es eso que realizan las palabras?

Distingue así, entre dos tipos de actos de habla performativa: los enunciados «ilocucionarios» y los «perlocucionarios», los primeros son los que al decir algo, hacen lo que dicen; los segundos, son actos de habla que producen efectos como consecuencia de ser dichos, el significado de estos últimos depende de sus efectos. Los primeros tienen un carácter ritual y ceremonial, es decir, dependen de las situaciones sociales de las personas involucradas, de las circunstancias correctas y de múltiples repeticiones antecedentes. Los actos «ilocucionarios» actúan en la pronunciación del enunciado, son dichos, por ejemplo: cuando el juez afirma “los declaro marido y mujer”, cuando alguien asevera “yo juro que...” o “yo prometo que...”, “te maldigo...” o “confieso que soy homosexual”, etc. Estos múltiples rituales se exceden a sí mismos y adquieren su fuerza al relacionarse con el pasado de las invocaciones previas, a la vez que posibilitan efectos futuros. En estos casos, la declaración constituye el acto de habla y la puesta en palabras de un acto. El acto de habla no se refiere a otra cosa que a él mismo.

¿Qué es eso que hacen las palabras cuando se trata de una forma «ilocucionaria» del habla? En esos casos, las palabras dejan de ser instrumentos para “hacer” cosas, dejan de ser “causas de”. Si la cosa es hecha por la palabra misma, se pierde la distancia entre cosa y

palabra: la palabra es la cosa. En el acto performativo «ilocucionario» coincide el significado con la realización de ese significado.

De lo anterior se deriva su noción de agencia (agency), para él, en los actos «ilocucionarios» radica la agencia como pérdida de soberanía. Se vuelve un asunto que deja de recaer en aquél que habla para vincularse con la palabra misma, mejor dicho, con cierto tipo de situaciones en las que las palabras son dichas. Agencia es operar dentro de las restricciones que el campo lingüístico presenta. Digamos como primer momento: actuar es seguir las reglas del lenguaje. El «sujeto» soberano es reformulado, es decir, el acto de habla «ilocucionario» no puede ser soberano a la luz de su carácter ritual. Decir “yo te condeno” puede tener efectividad nula si no estoy en condiciones de condenar (si por ejemplo, el condenable, soy yo). El performativo es eficaz en tanto se apoya en convenciones lingüísticas y sociales, su éxito no depende de la intención del hablante, con esto refuta de antemano un psicologismo que piense necesarios “actos imaginarios internos”. La convención social, ritual, que acompaña la promesa se cumple incluso cuando el hablante no tenga deseo de cumplirla (porque en caso de no cumplirla, perderá el estatuto de confiabilidad que gozaba al pronunciarla). Lo remarcable es que el «sujeto» austriano nunca habla con voz singular; su papel es la invocación de una fórmula.

La efectividad de la «interpelación» althusseriana depende de la vulnerabilidad del interpelado. La vulnerabilidad da razón de la vinculación entre el llamado (del policía para usar el ejemplo de Althusser) y la respuesta/constitución del escucha. Con *Lenguaje, poder e identidad*, Butler reformula estas temáticas al proponer una explicación lingüística para dicha vulnerabilidad. Con esto, la «interpelación» es del lenguaje y, con Althusser también

es inevitable en su nombrar.<sup>72</sup> El lenguaje alcanza efectividad porque es tan constitutivo que incluso sirve para definirnos desde la descalificación. No es casual que uno de los temas centrales del texto es el lenguaje de odio. Nos afirmamos incluso en los insultos porque prometen una forma de existencia moral, discursiva o social. El acto de «interpelación» regulador de la génesis del «sujeto» puede ser dañino en tanto explota la disposición a la dependencia de todo ser humano.<sup>73</sup>

Sin embargo, es necesaria una perspectiva crítica que incorpore el análisis del lenguaje con lo que hemos desarrollado hasta aquí. El «sujeto» no es fundado por el otro sino por las llamadas del otro, interpelaciones que tienen carácter lingüístico, así Butler dice “una de las formas primarias que toma la relación social es la lingüística.”<sup>74</sup> El nombre es un neologismo tomado como propio. Lo que puede parecer un acto unilateral como «el nombrar» es un acto lingüístico inaugural del hombre en el espacio y en el tiempo, fundador de su empoderamiento.

A diferencia de la «interpelación» althusseriana – en donde uno es afirmado por la voz que llama, en gran medida irrevocablemente– . Butler busca desdivinizar de Althusser el habla interpeladora diciendo que en las llamadas del juez, de la autoridad de migración, de la policía, etc., es posible refutar ese poder. El llamado del policía de Althusser funciona gracias a la reiteración, cuando él dice ¡ey tú!, está citando una convención. El acto del

---

<sup>72</sup> En varias ocasiones critica la tendencia religiosa vedada en el análisis althusseriano, Ve en el un supuesto divino como agente interpelador. El propósito del ensayo es mostrar cómo la «interpelación» es fundamentalmente representada por un ejemplo religioso, en donde la posibilidad de formación del «sujeto» depende de la búsqueda apasionada de reconocimiento, inseparable de la condenación. Cfr. Butler, J. “La conciencia nos hace a todos sujetos, la sujeción en Althusser” en *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>73</sup> En los primeros años de vida el niño establece sus primeras relaciones de modo apasionado y sometido. Esto explica la tendencia a la identificación con lenguajes de odio cuando ellos ofrecen existencia de algún tipo.

<sup>74</sup> Butler, Judith, *Lenguaje poder e identidad*, trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Ed. Síntesis, Madrid, 2004 pp 57

habla tiene una dimensión citacional, razón del sentido de la expresión. La «interpelación» es un acto de habla no descriptivo, consigue inaugurar al «sujeto» en la sujeción para sedimentar dicha posición en el futuro. Veamos cómo ese carácter citacional de la «interpelación», desde una perspectiva lingüística, permite explicar sus refutaciones.

Antes de entrar al tema del lenguaje, explico brevemente bajo qué problemáticas se redacta el texto. A partir de varios ejemplos legales, descritos en el libro sobre el panorama jurídico estadounidense, la autora llega a la siguiente conclusión: en los tribunales conservadores, el lenguaje sexual –relacionado con la homosexualidad o el travestismo– es asumido directamente como un acto; cuando, por otra parte, se trata de casos en los que el lenguaje racista está de por medio, los tribunales tienden a cuestionar la relación entre lenguaje y conducta.<sup>75</sup> A partir de estos casos pregunta ¿qué es «herir con palabras»? ¿qué responsabilidad podemos adjudicar (o no) a los hablantes?

Los esfuerzos legales por controlar el lenguaje ofensivo adjudican la culpa al enunciador. La autora se opondrá a dichos puntos de vista para problematizar la responsabilidad del hablante en el momento de la cita. Al renovar aquello dicho por la comunidad, la responsabilidad del hablante surge, no en el origen del habla (que en estricto sentido no existe), sino en la repetición. Un análisis inclinado a asumir el lenguaje ofensivo como «ilocucionario» asume el daño no por sus efectos, ya que éstos se producen en el momento mismo de la enunciación. Por tanto, la posibilidad de desactivar la fuerza de ese lenguaje queda descartada. *Lenguaje, poder e identidad* esboza una teoría de la performatividad del

---

<sup>75</sup> Desde el punto de vista legal, me parece importante anticipar: problematizar el poder performativo del lenguaje puede dar cabida a legislaciones en torno al uso de las palabras por parte del estado. Tanto un uso revolucionario como represivo pueden derivarse de la relación entre lenguaje y conducta.

lenguaje político, con ello resuelve el aparente dilema de relacionar lo performativo con lo político, cuando éste pareciera poder funcionar únicamente bajo supuestos modernos.

#### 2.4.1 La fuerza del performativo

A partir de un esquema de la discusión, en torno a las diferencias interpretativas de Derrida y Bordieu sobre la performatividad «ilocucionaria» de Austin, Butler propone en su apartado titulado “Censura lingüística y agencia discursiva” la posibilidad de la resistencia a la normatividad de los performativos tácitos. Lo mismo que explicaré a continuación.

Bordieu y Derrida preguntan a Austin: ¿de dónde toma fuerza la performatividad para hacer cosas? Bordieu, por su parte, habla en su texto *Lenguaje y poder simbólico* sobre ciertas estrategias de eufemización. Cuando Heidegger dice haber roto con el lenguaje común al proponer palabras no ordinarias relacionadas entre sí sistemáticamente, las palabras debieran perder su identidad social, para adquirir un sentido tergiversado. Cada palabra para él es una marca de la ruptura con el sentido ordinario de las palabras, lograda por el sentido propuesto por el autor: un «sentido propiamente ontológico».<sup>76</sup>

Bordieu, oponiéndose a lo anterior, propone la necesidad de un retorno a las expresiones cotidianas, la razón es que así puede aprovechar que han sido modeladas políticamente. Las diferencias entre grupos sociales están grabadas y preservadas en el lenguaje común. El francés ve en el interés de la filosofía por oponerse al lenguaje ordinario, un ejemplo de cierta posición de clase. Desde su mirada sociológica, la propuesta heideggeriana es un

---

<sup>76</sup> Con «sentido propiamente ontológico» hago alusión a la afirmación heideggeriana de que la ontología como filosofía primera es la alternativa a la falta de escucha del ser de la tradición metafísica.

ejemplo de lenguaje jerárquico que trata de ocultar sus intereses. Con ello, Bordieu se opone a un hiper-intelectualismo.

Butler, distanciándose de Bordieu, ubica el límite entre lo dicho y la posibilidad de lo nuevo por decir en el extrañamiento del lenguaje común – necesario para la descontextualización del discurso– ; ve en Bordieu la imposibilidad de pensar en el extrañamiento de lo común desde su perspectiva que, por evitar (como Heidegger) caer en intereses de clase, se apega a los órdenes discursivos ordinarios y, como consecuencia se vuelve conservador.

En Austin, la performatividad «ilocucionaria» obtiene su fuerza porque recurre a las convenciones que tienen apariencia de estabilidad; mientras la palabra sea pronunciada bajo las circunstancias adecuadas, se transforma en hecho. Bordieu critica dicha postura porque ve en Austin la siguiente omisión: la autoridad que delega fuerza al performativo en Austin proviene de la legitimación ostentada por el responsable (el juez, el policía, el representante estatal), para Bordieu la fuerza del lenguaje viene del posicionamiento social. Bordieu complementa a Austin al mostrar que la efectividad de los performativos depende de algo más allá del lenguaje: las relaciones de poder que soportan a las palabras. No obstante, para Butler esto sigue siendo conservador porque Bordieu sólo puede apelar a un uso común del lenguaje, pero no a las transformaciones sociales con el lenguaje.

Pensemos ahora en Derrida, en *Firma, acontecimiento y contexto* responde a la pregunta por la fuerza de la performatividad, ésta proviene para él de su descontextualización. El performativo tiene fuerza porque su capacidad de asumir nuevos contextos. ¿Cómo podría provenir su fuerza de algo que no permanece, de la multiplicidad de sentidos? A primera

vista parece un contrasentido que no sea una acumulación, una fuerza producto de cierta historia. Derrida se concentra en aquellos rasgos estructurales del performativo independientes del contexto social, propios de cualquier función semántica. La enunciación performativa opera para él en la lógica de los signos escritos, cuyo rasgo fundamental es el poder que tienen de romper con su contexto. El signo lingüístico es estructuralmente «iterable»: es una repetición, un alejamiento de su supuesto origen. En sentido estricto, no hay origen, toda marca ya está separada de su origen al ser la repetición de la repetición.

La fuerza del performativo estructura todo signo porque éste para ser tal siempre rompe con el contexto anterior (al ser repetición de repetición). Su fuerza no viene de la herencia de los usos anteriores o de la autoridad heredada de las condiciones de enunciación – a diferencia de Austin o de Bordieu– . La fuerza aquí es producto de la ruptura con cualquier uso previo. La descontextualización de los usos anteriores es lo que le permite al performativo adquirir sentido en el nuevo contexto. Así, apelando a la estructura del signo, Derrida puede explicar el cambio en su sentido.

El sentido no es una propiedad del signo a “recobrar” en su uso, surge en su «iterabilidad», lo que significa, surge cuando el signo rompe con el contexto anterior para acoplarse o funcionar en el nuevo contexto de enunciación. La «iterabilidad» es propia del lenguaje, es independiente a consideraciones sociales. Aclaremos, se enfatiza el carácter estructural del signo en vez de su nivel semántico; hay algo del signo excedente a su polisemia. Ese “más allá” es la condición de posibilidad de la polisemia.

La diferencia entre ambos autores es que la fuerza del performativo para Bordieu viene de algo exterior al lenguaje – lo social– y para Derrida viene de la «iterabilidad» del signo

grafemático. Mientras Bordieu contextualiza el aspecto ritual y ceremonial dentro del campo social para explicar el poder lingüístico (muy en el sentido de Turner), Derrida excluye el carácter social del signo. En respuesta, Butler pregunta a Derrida: “Existe una necesidad estructural en esta relación, una estructura que funda esta estructura [y luego, apuntando a su propósito que es integrar el concepto de «iterabilidad» dentro de la lógica social, continúa] o quizás, una semántica”.<sup>77</sup>

#### 2.4.2 «Performativo tácito» y el *habitus*

A pesar de que Bordieu no vincula su tesis sobre el *habitus* con el problema de la performatividad, a propósito de Austin, Butler propone esa relación haciendo una lectura útil a sus propósitos dentro de los términos de Bordieu, con él pero con algunas variantes.

El concepto *habitus* es un término clave en la construcción teórica sociológica de Bordieu. El concepto se remonta a la traducción latina de Aquino y Boecio del término *hexis*. Para estos latinos, *habitus* tiene la función de mediar al acto y a la potencia, transformando la potencialidad en la capacidad de realizar actos. En Bordieu el término recibe una formulación sistemática, con él, evita el objetivismo y el subjetivismo social. Explica lo social por medio de dos cosas: a) estructuras externas, llamados «campos», los cuales hacen cosas en el mundo objetivo, como ejemplo tenemos el campo escolar, el campo económico, político, etc. y b) el concepto *habitus*, mismo que refiere a la internalización individual de esas estructuras sociales, a la incorporación de esas estructuras como esquemas de percepción, pensamiento o acción. La asimilación de esas estructuras condiciona a los sujetos, es histórica y difiere en cada condición social.

---

<sup>77</sup> *Íbidem*, pp 242

Los *habitus* son esquemas generativos por los que el mundo es percibido y por los que se actúa en él. Se trata de una disposición a acciones distintas en diversas circunstancias. Además es incorporado en los sujetos de manera procesual, dicha disposición no se agota en la estructura actual social, los *habitus* se adquieren en la socialización de los primeros años de vida. Por tanto, los *habitus* tenderán a reafirmarse o a asegurar su propia constancia, rechazarán cambios de informaciones que puedan poner en cuestión la ya acumulada.

En Bordieu es fundamental la relación con el cuerpo. El *habitus* se aprende mediante la incorporación de prácticas en el cuerpo, inconscientemente. Implica una pedagogía implícita que inculca una cosmogonía, una ética, una política, a partir de órdenes como: ponerse derecho, tener porte, modales corporales y verbales, etc.

El cuerpo cree en lo que juega: llora si mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, él actúa el pasado, así anulado en cuanto tal, lo revive. Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee como un saber que se domina. Es lo que es.<sup>78</sup>

Los *habitus* se in-corporan, son eficaces al no pasar por el control voluntario, son los principios fundamentales de la construcción social.<sup>79</sup> El *habitus* corporal es una normatividad tácita rectora del juego social en el que el «sujeto» actúa, se rige por las normas del contexto social. En él, participar en el juego es mimetizarse prácticamente con las convenciones. No se trata de una imitación consciente de modelos, se trata de un mimetismo de identificación

La intención de Butler es mostrar cierto tipo de performatividad en la estructuración del *habitus* para, a partir de eso, mostrar la imposibilidad de la distinción entre lo lingüístico y

---

<sup>78</sup> Bordieu Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 125

<sup>79</sup> Bordieu usa la metáfora del bailarín que sabe improvisar porque ha incorporado toda la técnica del baile, entonces sabrá como actuar en el momento adecuado. Al bailar, no repite los repite los ejercicios con los que se ha entrenado mecánicamente, y sus respuestas se adecuarán a cada situación determinada.

lo social. Con ello, pretende superar la falta de explicación del mismo Bordieu al cambio social e incorporar la noción de «iterabilidad» derrideana con la que justifica la fuerza del performativo.

La vida social del cuerpo se produce por medio de una “interpelación» que es a la vez lingüística y productiva. El modo en que esta llamada interpelativa sigue llamando para tomar forma en un estilo corporal, que a su vez realiza su propia magia social, constituye la operación tácita y corpórea de la performatividad.”<sup>80</sup>

Uniendo lo anterior, el *habitus* corporal es resultado de la «interpelación» formadora de identidades (Althusser), esa formación es performativa. Lo que significa que la «interpelación», a lo que llama es al cuerpo, así lo produce. Podemos sintetizarlo con la frase de Pascal: «uno se arrodilla para rezar, y solamente después adquiere la creencia». Podemos reformularlo como: la «interpelación» es a arrodillarse a rezar y ahí, cuando el cuerpo se arrodilla, cree.

*La razón por la que el habitus constituye una forma de performatividad es porque se forma a lo largo del tiempo, consolida una realidad del ámbito social, las convenciones sociales animan los cuerpos, los cuales las reproducen como prácticas. Entonces el habitus se forma pero no sólo, ya que también es formativo, se trata de una cadena citacional que se vive y en la que se cree, a esto agreguemos: a través del cuerpo.*

*Al darle tanto peso a la noción de habitus de Bordieu, Butler pretende solventar el formalismo lingüístico que ve en Derrida, mismo que explica la fuerza del performativo desde el signo. El habitus resuelve muchas cosas, es un puente hacia el cuerpo, permite explicar la internalización de las estructuras sociales en las prácticas corporales. ¿Qué pasa si decimos que el habitus, con todo y su resistencia al cambio, se construye en la*

---

<sup>80</sup> *Íbidem*, pp 247

«iterabilidad»? Siguiendo esta idea de Butler, al ejemplo de Pascal del creyente que se arrodilla, agregaríamos que este gesto es una copia y, como tal, puede mal lograrse.

### 2.4.3 Lo performativo como resignificación subversiva

Lo performativo es para Butler la «expropiabilidad» del discurso dominante, lo que constituye la potencialidad de la resignificación subversiva. Si a los que se les ha negado el poder social de pedir «libertad» o «democracia» se apropian de esos términos, entonces se transformará la significación de los mismos. Las formas de reconocimiento ya institucionalizado son criticadas con estas reapropiaciones. Su noción de performatividad se orienta a que términos como «justicia», «libertad» o «democracia», en origen proclamados con fines de exclusión, adquieren un carácter subversivo al ser reapropiados por aquellos cuya exclusión fue el propósito de la aparición de esos términos.

El lenguaje legitima, a la vez deslegitima. Si el nosotros ilegítimo pide reterritorializar el término, esto encierra un poder performativo. Los términos utilizados para humillar o degradar como “queer” o “mujer”, “puta”, “negro”, tomados para la autodenominación de los personajes que han sido humillados, tienen un potencialidad específica. ¿Cómo el uso impropio del performativo puede inaugurar un efecto de autoridad? Su uso “indebido” muestra la autoridad bajo la que opera, misma que es ocultada cuando es pronunciada por los hablantes “correctos”.

Butler define performatividad de la siguiente manera:

Los performativos no sólo reflejan condiciones sociales previas, producen además un conjunto de efectos sociales, y aunque éstos no siempre son efectos del discurso “oficial”, sin embargo influyen en el poder social no sólo regulando los cuerpos, sino también formándolos.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> *Íbidem*, pp 255

Esto diverge con lo hasta aquí referido en Austin, Bordieu y Derrida. Si bien, los performativos adquieren un poder productivo, esto no sólo ocurre al repetirse las condiciones en que ha sido antes efectivo; tampoco por características del signo en el terreno extra social. El «performativo tácito» (como es nombrado por la autora para diferenciarlo de los anteriores) tiene el poder de producir efectos sociales, su influencia tiene como efecto la formación de los cuerpos, su fuerza puede perturbar el contexto al producir algo que antes no estaba. Para justificar la relación con el cuerpo, pide pensemos las reacciones físicas que acompañan, por ejemplo, al insulto (gestos, dolores, reacciones físicas de la ira). La herida física afecta a la psique y a la *doxa* corporal, entendida esta última como un conjunto de creencias vivido y registrado corporalmente que constituye la realidad social.

El «performativo tácito» para Butler es crucial en la formación del «sujeto» y del cuestionamiento político del mismo, así como de su reformulación. No sólo es una práctica ritual, “es uno de los rituales más influyentes en la formulación y reformulación de los sujetos”.<sup>82</sup> ¿Por qué esta perspectiva abre la posibilidad de la insurrección? Si el discurso de odio intenta silenciar a aquél al que se dirige y por el contrario es revivido dentro del vocabulario de quien es silenciado, esa respuesta es la desoficialización del performativo, su «expropiación». Se vuelve en la esfera política, un modo de oposición al poder hegemónico, el acto de habla asume la autorización mientras se realiza, ese momento es la instauración de otros contextos para su futura recepción. Se trata de una recuperación de la idea derrideana de «iterabilidad» del signo lingüístico incorporada por la autora a un terreno social. Los términos reapropiados son asumidos para propósitos nunca antes

---

<sup>82</sup> *Íbidem*, pp 256

esperados. Por ello debemos, y en esto hace énfasis a lo largo de su obra, jamás considerar que un término está absolutamente contaminado o absolutamente cerrado a una significación determinada. Siguiendo a Gilroy en *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, la tarea propuesta es forzar a que los términos de la modernidad puedan ser resignificados por aquellos que han sido excluidos, lo cual ya es un ejercicio político. Esto no significa una asimilación simple, sino la activación de la potencialidad de los términos establecidos por la modernidad.

El diálogo que entabla con G. Spivak en el 2006 titulado *¿Quién le canta al estado-nación?* Relatan un «acontecimiento» en términos de Badiou, una manifestación de inmigrantes hispanos en Estados Unidos, bajo la consigna “Nosotros también somos América” (haciendo evidencia de que América es el nombre con el que se autodenomina Estados Unidos), cantaron fervorosamente el himno nacional estadounidense, en castellano. El presidente Bush respondió a esto que “El himno solo se puede cantar en inglés”. Los cantantes en nombre de su incorporación al estado-nación estadounidense operan un desplazamiento dentro de una enunciación excluyente como el himno nacional. El evento, resulta intolerable para Bush, porque es una apropiación performativa en el sentido que crea algo al interior de los códigos. Los hispanos que están cantando en nombre de una legalidad futura, deben cometer una ilegalidad actual.

Un tema central para este capítulo ha sido el del «sujeto», cuando expuse avances de la tesis a un grupo de psicoanalistas, todos me dijeron que era imposible retomarlo por ser un concepto moderno. Es interesante porque el trabajo de Butler es una reformulación política del término desde este entendido, el entendido de que es necesario incorporarlo allende los supuestos modernos de soberanía, de voluntarismo, de *a priorismo*, etc. La noción de

«sujeto» es para ella un «performativo tácito», en múltiples textos alienta a una resignificación del término, sin embargo, esa resignificación es vital para su propia teoría de lo performativo ya que a la vez es un ejemplo de performativo. Viéndolo desde la perspectiva de género, y pensando en Butler como actor político, ella se asume miembro de un grupo excluido (esto se ve más claramente en sus primeros trabajos mencionados en el primer capítulo) y su resignificación del término «sujeto» para potencializarlo en usos *queer*.

*Con la relación entre la herida verbal y sus efectos corporales abre Lenguaje, poder e identidad, lo que no es casual. Butler pretende encontrar el punto medio entre el formalismo de Derrida y el análisis sociológico de Bordieu, busca ese punto en los efectos físicos del lenguaje. A mi me deja con varias dudas, con la sensación de que no responde lo que pretende resolver. Le pregunto a Butler: Los habitus son in-corporaciones (remarco su carácter corporal) son tales porque son prácticas repetidas por los sujetos. No entiendo cómo explicar el cambio, diré por qué. El habitus como disposición es producto de repeticiones prácticas, la constancia es condición para el término. No veo posible la incorporación de las estructuras sociales si no por medio de la repetición, la herencia, o una citación reforzadora del sentido, sin repetición de prácticas, no veo cómo el habitus podría lograrse.*

*Si tomamos la «iterabilidad», y optamos por darle fuerza al signo lingüístico, ¿se puede mantener la fuerza del signo en el habitus, es decir, las repeticiones son iterables incluso cuando se trata de internalización de estructuras a nivel corporal? El problema, en mi opinión no se resuelve. Siguen prevaleciendo dos extremos, que Butler ubicó muy bien. Los extremos son: optamos por el signo y explicamos el cambio en esa abstracción, u optamos*

*por lo social, mejor aún, por lo social-corporal que engloba la noción de habitus y no podemos explicar el cambio.*

*Ahora, retomando esos ejemplos de la reapropiación de términos modernos a partir de grupos excluidos, o símbolos patrios para el caso de los migrantes hispanos, creo que ella no está considerando la radicalidad del planteamiento de Bordieu en la noción de habitus.*

*Para los casos que menciona, falta que explique cómo una expropiación de las palabras por medio de grupos excluidos va a trascender en los efectos corporales. No cómo va a tener un efecto pasajero en el cuerpo, porque eso es obvio, falta explicar como eso podría modificar habitus. ¿Cómo una «expropiación» podría modificar relaciones de poder que están fundamentadas en la repetición?*

### Capítulo 3. El «movimiento de mezquitas», el resurgimiento del Islam, feminismo musulmán

*Tan mal está quien ama a los negros, como el que los execra*

*Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas*

*I have avoided the strategy of rendering the Other through its traces and absences – a strategy pursued by postcolonial writers sensitive to the violence a hegemonic discourse commits when it tries to assimilate the Other to a language of translatability.*

*Saba Mahmood, Politics of Piety*

En las últimas tres décadas, se ha llamado «resurgimiento del Islam» a las actividades de algunos grupos políticos, involucrados en el desarrollo de un tipo de *ethos*. Este resurgimiento nace en respuesta a un descontento. Los estados árabes seculares han fallado en ofrecer a sus ciudadanos reformas políticas adecuadas para la sociedad particular a la que se dirigen, su exceso de secularismo ha desencadenado, en algunos, un interés religioso por el Islam. Los miembros han tratado de reforzar las costumbres sociales Islámicas, no con el fin de perseguir estados teocráticos o fundamentalismos; estos grupos buscan de sus estados, un reflejo de sus valores religiosos, es decir, hay una tendencia más marcada a promover el cuidado de sus conductas. El resurgimiento de estas formas de religiosidad es una resistencia a la dominación occidental, es una protesta en contra del proyecto de modernización de sus regímenes políticos por aliarse con las potencias occidentales. Los grupos tienen como objetivo la resistencia en contra de un *ethos* secular-liberal, por eso su principal foco de acción es el reforzamiento de cierto modo de *ethos* islámico.

Dentro del resurgimiento del Islam, hay una beta feminista. El feminismo ha sido visto como un constructo occidental, sin embargo, ha sido retomado por mujeres musulmanas desde el siglo XIX. Estas feministas han respondido a la opresión sexista desde la fe. Su lucha se ha relacionado con otras luchas nacionalistas, democráticas, movimientos humanitarios, reformas religiosas además de luchas postcoloniales. De todos los países en donde esto ha acontecido, Egipto y Siria han sido los países más importantes.

El término feminismo islámico se volvió popular en los noventa del siglo pasado, algunas representantes son Ziba Mir-Hosseini, Mai Yaman, Nilufer Gole, Shamima Shaikh. Como movimiento global, es interesante y tiene pertinencia filosófica por que ha trascendido una serie de nociones binarias como Occidente-Oriente, religioso-secular, modernidad-tradición. Se trata de una búsqueda de la igualdad entre hombres y mujeres, en la que la libertad de elección se vuelve una expresión de la fe.

Margot Badran, de Georgetown University's Center for Muslim-Christian Understanding, en el feminismo islámico ve mayor radicalidad que muchos movimientos feministas musulmanes seculares. Ella escribe:

El feminismo Islámico deriva del entendimiento y mandato del Corán, busca derechos y justicia para la mujer, y para el hombre, en la totalidad de su existencia. El feminismo Islámico es a la vez, por una parte debatido y por otra aceptado con firmeza.<sup>83</sup>

La resistencia al liberalismo secular del «resurgimiento del Islam», no debe ser pensada en oposición a éste como un regreso a la religiosidad necesariamente conservadora. Justo el

---

<sup>83</sup> Texto original: "Islamic feminism, which derives its understanding and mandate from the Qur'an, seeks rights and justice for women, and for men, in the totality of their existence. Islamic feminism is both highly contested and firmly embraced." Margot Badran, *AL-AHRAM*, Weekly Online 17 - 23 January 2002. No.569. Dirección en internet <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>

feminismo islámico adquiere fuerza al retomar algunos elementos progresistas del feminismo y potencializarlos en los contextos musulmanes.

Parte de éste resurgimiento es el «movimiento de mezquitas» (en inglés mosque movement), un esfuerzo femenino por revivir la era dorada del Islam, cuando las mujeres podían ser grandes maestras, filántropas y líderes religiosas. Alcanza visibilidad por la proliferación del velo (*hijab*) y la enarbolación de prácticas personales piadosas, dejando a lado intereses políticos. Las integrantes se reúnen periódicamente para leer el Corán, a las lecturas asisten miembros de todos los estratos sociales de Egipto y Siria.<sup>84</sup>

### 3.1 La discusión con Butler

Como vimos en el capítulo anterior, Butler cuestiona un modelo de agencia basado en la noción de «sujeto» moderno – en el que todos los hombres están dotados de voluntad e intencionalidad y son libres de oponerse a un poder externo– . Ella localizará la posibilidad de agencia dentro de las estructuras de poder, al sugerir que la estructura reiterativa de la norma no sólo sirve para consolidar un régimen de discurso y poder, también brinda las posibilidades de desestabilización. La agencia surge en la apertura esencial de cada «iteración», en la posibilidad de falla, en la reapropiación o la resignificación de normas. Entonces toda formación social se vuelve vulnerable, en tanto su reactivación normativa puede fallar. Al incorporar la melancolía como modelo de sujeto logra: introducir este tipo

---

<sup>84</sup> Para el caso de Siria, El *Washington Post* el 23 de junio 2005 publicó, a pesar de la falta de estadísticas precisas, la existencia de más de 700 escuelas religiosas (de las cuales sólo 80 están en Damasco). Para esa fecha, el movimiento logró intimidar al partido secular Baath.

de agencia desestabilizadora al asumir al «sujeto» como «tropo». La potencialidad subversiva de los performativos es integrada al ámbito subjetivo.

Más allá de las observaciones escritas en las páginas precedentes sobre el trabajo de Butler, me interesa ampliar sus límites al contrastarla con una propuesta teórica bastante crítica con ella. Retomo el trabajo de la antropóloga paquistaní Saba Mahmood en *Politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, cuyo interés radica en la incorporación de la modernidad secular en las sociedades postcoloniales. Para lo anterior, recorre Egipto en 1995, y se acerca al «movimiento de mezquitas», a 20 años aproximadamente, de su origen. Saba contrasta las prácticas corporales islámicas, con un punto de vista secular ejemplificado por el trabajo de Butler, porque por más progresista que éste sea, no puede dar cuenta de una situación como la musulmana.

Los dos puntos más rescatables de los trabajos de Saba para mí son dos: a) su claridad de analizar la agencia en sus diferentes modalidades, en oposición de una teoría de la agencia; b) su interés de salir del supuesto del pensamiento político occidental basado en que la única opción ante la norma es su subversión o su reafirmación.

La llamada “cuestión femenina” ha sido un punto medular en las críticas occidentales al pueblo musulmán.<sup>85</sup> No podemos dejar de ver la relación de estas críticas con la situación política-económica contemporánea. Sobre todo después del 11 de Septiembre, cuando el mundo musulmán es más fuertemente asociado con el terror. No es casual, por ejemplo, que *Feminist Majority* haya sido un elemento fundamental para justificar el bombardeo a Afganistán. Creemos, Es posible tal descalificación porque se basa en el binomio

---

<sup>85</sup> Esta crítica no sólo ha correspondido a Europa Occidental, la Unión Soviética ha utilizado ese pretexto para sus proyectos civilizatorios en la población musulmana de Asia Central.

nosotros/ustedes, reafirmador del nosotros a partir de su opuesto, en este caso la mujer musulmana.

Es sabida la relación entre la subordinación femenina y el Islam. En este capítulo no me opondré a la crítica que apuntala la urgencia de una modificación en las relaciones de poder hombre-mujer en el mundo musulmán. Sin embargo, aprendí a través de la lectura del texto de Saba, la necesidad de hacer un esfuerzo por suspender prejuicios y reconocer en estas ideas un límite a mi sentido común.

El hecho de que Mahmood comienza su libro, señalando a Butler como interlocutora no es casual. Al nombrar a Butler lo hace para distinguirse de ella. Para muchos, la autora americana representa uno de los mejores logros del pensamiento progresista. Si bien, Saba concuerda con la importancia que Butler da a la búsqueda de la desestabilización de las normas, toma distancia de su teoría porque:

...su modo de asumir la agencia tiende a concentrarse en esas operaciones de poder que resignifican y subvierten normas”<sup>86</sup>, más adelante dirá: “El concepto de agencia en el trabajo de Butler es desarrollado en un contexto en donde las normas son puestas en cuestión o son sujetas a resignificación.”<sup>87</sup>

Para Butler todos los actos de subversión son producto de la violencia a la que se quieren oponer. Su teoría corresponde a una condición homosexual, por tanto (si se me permite pensar en una correspondencia entre contexto y pensamiento), su teorización de agencia tiene esa dimensión política, se orienta a la desestabilización de los discursos reinantes sobre el género y la sexualidad.

---

<sup>86</sup> Texto original: “her discussion of agency tends to focus on those operations of power that resignify and subvert norms.” Mahmood, Saba, *Politics of piety*, Princeton University Press, 2005, pp 21.

<sup>87</sup> Texto original: “the concept of agency in Butler’s work is developed primarily in context where norms are thrown into question or are subject of resignification.” *Ídem*.

El trabajo de Saba se ha posicionado en un lugar, un poco inverosímil para primeras apariencias: en contra de contra-hegemónicas modalidades de agencia, por ello se criticará de Butler, el hecho de tomar al «sujeto» como centro y punto de partida para una teoría de agencia (aunque sea un sujeto que ha pasado por la crítica a la modernidad).

A la luz del trabajo que hace en Egipto se da cuenta de: la concepción «trópica» del «sujeto» en Butler, limita los alcances de la agencia. Su análisis del poder queda restringido por un marco en el que la única alternativa posible ante la norma es darle seguimiento o subvertirla (lo que significa reiterarla o resignificarla). Esto significa, la noción de «tropo» ya incluye cierta disposición psíquica al poder que oscila entre aceptar o no su mandato.<sup>88</sup>

Para Saba, Butler crea un modelo que responde a dos intereses básicos: a) su preponderante interés en rastrear posibilidades de resistencia al poder regulador en el cual se basa y b) su modelo de performatividad, conceptualizado dentro de una estructura dualista basada en hacer o no hacer las normas.

En consecuencia, la noción de «sujeto» no debe ser condición para pensar la agencia, inevitablemente, este supuesto desde los estudios de Saba es rebasado por otras múltiples experiencias, no necesariamente subversivas a la norma. Saba sugiere que las normas también pueden ser experimentadas, vividas, consumadas o habitadas de diferentes modos.

Saba está de acuerdo con Butler en que las normas no son impositivas sino constitutivas, sin embargo, se propone salir del marco dualista afirmación/subversión a la norma. La

---

<sup>88</sup> Recordemos que la ambigüedad retomada de Freud es una relación de amor/odio al objeto perdido, y ella encuentra como campo de lucha al «sujeto».

distancia tomada de la teoría de la performatividad, para Saba, es producto de sus experiencias concretas en Egipto.

### **3.2 Un movimiento ético**

Es interesante cómo la discusión siempre regresa de alguna u otra manera a Foucault. Saba se adscribe al planteamiento Foucaultiano de una manera particular. Veamos lo que rescata del autor francés. Foucault extiende el dominio de la «ética» más allá de la normatividad, para alcanzar las prácticas, los cuerpos, la determinación del deseo. La «ética», para él, tiene que ver con un conjunto de prácticas y la conformación de cierto tipo de vida. El énfasis no se pone en el “deber ser” sino en lo que efectivamente “es”.

La «ética» se refiere a todo aquello que el hombre hace con afán de transformarse a sí mismo para alcanzar un particular estado de bienestar, verdad o ser. El sujeto «ético» se trata de un sujeto formado en los límites de su especificidad histórica, establecida en prácticas y códigos morales delimitados, de antemano – lo que llama Foucault «modos de subjetivación»– . El sujeto no será un espacio privado de autocultivo, sino un efecto de los modos en que el poder opera a través de códigos morales, mismo que llaman a la constitución del sujeto de acuerdo con esos preceptos.

Con respecto a la relación con los códigos morales y los modos de subjetivación, la autora enfatiza en Foucault:

La relación entre códigos morales y modos de subjetivación no está sobredeterminada, sin embargo, en el sentido que el sujeto simplemente cumple los códigos morales (o se resiste a ellos). Más bien, el marco teórico de Foucault asume que hay diferentes formas de relacionarse con un código moral,

cada una establece una particular relación entre el sí (voluntad, razón, deseo, acción) y una norma particular.<sup>89</sup>

La corporeización de un código moral adquiere importancia para el análisis ético. Sólo a través de un análisis de las prácticas éticas, se puede entender el tipo de sujeto que éstas producen. Esto es, sólo en la vida cotidiana, en la inmanencia de las prácticas corporales, espirituales o los modos de conducta, se puede saber: no qué significan para sus practicantes, sino el trabajo que éstas hacen en sus individualidades. El cuerpo deja de ser un medio por el que la razón se acerca (o no) a las normas morales, se vuelve aquello constitutivo. El cuerpo es transformado a la par que el sujeto, como sujeto corpóreo.

Saba encuentra este planteamiento útil en el intento de ir más allá del modelo binario de acción/subversión. La agencia no se limita a esos actos que irrumpen las relaciones de poder existentes, para ella Foucault nos invita a pensar en agencia:

- a) En términos de las capacidades y habilidades requeridas para efectuar tipos particulares de acciones morales,
- b) Como una inmersión en las disciplinas históricas y culturales a través de las que el sujeto es formado.

Saba toma a Foucault para trazar un esquema basado en la relación entre códigos morales y conductas éticas, mismas que sólo pueden ser respondidas a través de una examinación de prácticas específicas a través de la vivencia histórica de las normas morales. El esquema se compone de cuatro aspectos:

---

<sup>89</sup> Texto original: “For Foucault, the relationship between moral codes and modes of subjectivation is not overdetermined, however, in the sense that the subject simply complies with moral codes (or resists them). Rather, Foucault’s framework assumes that there are many different ways of forming a relationship with a moral code, each of which establishes a particular relationship between capacities of the self (will, reason, desire, action) and a particular norm.” *Ibidem*, pp 29.

- El primer componente del que habla Foucault es la «sustancia de la ética». Se trata del objeto del juicio estético, o aquello que debe ser reglamentado por el juicio estético, digamos que su materialidad. Dicha sustancia para el cristianismo medieval fue la carne y el deseo, mientras que para el mundo moderno son los sentimientos.
- El segundo aspecto es llamado «modo de subjetivación», se trata de la relación con la autoridad por la que el sujeto reconoce la verdad sobre sí mismo. Se refiere a la necesidad de reconocer sus obligaciones morales: ejemplo, con la ley divina, o con la ley racional, o con el orden cosmológico.
- El tercero refiere a esas operaciones llevadas a cabo por el sujeto ético, esto corresponde a lo que Foucault llama «tecnologías del yo». El paso del dominio del poder, al dominio de la ética, lo realizó Foucault a través de la noción de «gobierno» (*gouvernementalité*), mismo que implica la idea de una relación consigo mismo. Las «tecnologías del yo» son el conjunto de las tecnologías de la producción, aquellas que nos permiten utilizar los signos y las tecnologías del poder; en concreto, las «tecnologías del yo» son aquellas que:

permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, algunas operaciones sobre el cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas, su manera de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad.<sup>90</sup>

- El cuarto componente se refiere al *telos*, esto es: el tipo de ser deseado dentro de un modelo específico de autoridad.

Llenemos este esquema con el ejemplo del «movimiento de mezquitas». La lectura del Corán permite a lo humano acercarse a la divinidad, se trata de una literatura exegética de

---

<sup>90</sup> Foucault, M., “Las técnicas de sí” en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, pp 445.

donde derivan códigos morales. A partir de la lectura, los participantes reconocen sus obligaciones. El tipo de moralidad aquí implícita no es jurídica en un sentido estricto, no hay una penalización por parte de estructuras autoritarias, pero sí un trabajo individual intenso de ascetismo. Cada individuo descubre sus códigos morales por la interpretación que pueda hacer de ellos. El «movimiento de mezquitas» se diferencia de otros intentos de revivir el Islam, por su énfasis pedagógico en el correcto uso de lo que pueden ser llamadas marcas religiosas como: prácticas rituales, comportamientos o formas de vestir. Sus miembros ven indispensable la realización de estas marcas en la religión que están cultivando, para ellos, el cuerpo es un dominio ético. Las lecciones consisten en la práctica de un elaborado sistema de técnicas. La distinción entre lo externo y lo interno provee un eje central al rededor del que se ordena la ascética propia del movimiento, por ejemplo, las mujeres aprenden a establecer una coordinación entre sus estados internos (deseos, pensamientos, sentimientos, intenciones) y sus estados externos (gestos, palabras, actos, etc.). El modelo teológico buscado por los participantes tiene como guía la vida del profeta, lo cual no se vuelve un modelo nostálgico, una invocación a un pasado irrealizable. Se trata de un esfuerzo individual, no por alcanzar los verdaderos deseos y sentimientos de “cada uno” o el establecimiento de una relación personal con Dios, sino por fomentar la semejanza entre los comportamientos personales y los del profeta.

Para este caso, la «sustancia de la ética» son las marcas religiosas. El «modo de subjetivación» se da en la asimilación de la ley del Corán, en el trabajo exegético que asimila ley. Las «tecnologías del yo» consisten en la coordinación entre estados externos e internos de modo que los gestos, palabras y actos tengan conformidad con deseos, pensamientos, etc. Y el *telos* es la invocación de la vida del profeta.

### 3.3 La agencia ética en el «movimiento de mezquitas»

Las mujeres con las que Saba trabaja, no asumen los modelos de conducta como si éstos fueran constrictivos de su libertad. Ellas ven a las formas autorizadas de conducta, como las potencialidades por las que el sí mismo es realizable. De alguna manera es similar a los vínculos apasionados de subordinación de los que hablar Butler en tanto que ellos constituyen al sujeto. La diferencia que veo es: Butler asume a la subordinación de modo negativo, de hecho, es aquello de lo que el sujeto debe liberarse. Estas feministas musulmanas no quieren liberarse. Para este caso, Saba se pregunta ¿para qué buscar la libertad en este caso si no existe algo así como “los propios deseos”? El punto de partida para Saba y Butler, es distinto.

En otras palabras, Saba cree necesario abrir el significado de agencia a diversas las redes semánticas e institucionales que definan y hagan posible modos distintos de relaciones entre gente, cosas o uno mismo. El concepto de agencia debe ser depurado de los contenidos de la política progresista, lo que significa que no sólo funciona de ese modo. Para ello, cualquier problematización sobre la transformación del agente debe basarse en un análisis de las prácticas de subjetivación. Se trata de analizar sus prácticas argumentativas y, sobre todo, corporales de estas mujeres egipcias, para poder comprender su modo de acercamiento a las formas patriarcales del Islam.

La autora paquistaní enfatiza la imposibilidad, para aquél que desee comprender el «movimiento de mezquitas», de entender la agencia política sin entender la agencia ética. En éste caso, las prácticas, originariamente éticas, tienen incidencia política. Asumir el movimiento dentro de un conservadurismo religioso, en tanto se resiste a la lógica secular-

liberal, opaca toda dimensión política, entendida, en su opinión, pobremente por la comunidad académica.

Si logra una crítica a Butler es en gran medida porque reconoce una serie de restricciones propias de los académicos, derivadas de supuestos anticonservadores o antireligiosos que descartan los progresos políticos de estas mujeres musulmanas. Según la autora, entender la eficacia del movimiento sólo es posible si se suspende la distinción entre lo privado y lo público, en gran medida esa suspensión es un aporte feminista. No obstante, es interesante cómo de manera recurrente, a lo largo del libro, la autora confiesa el propio trabajo personal que le ha tomado reconocer que estas mujeres musulmanas están cambiando su estatuto femenino dentro de una religión profundamente patriarcal.

A partir de ahí, pregunta al feminismo anti-religioso (sobre todo al académico) por el sentido de afirmar como feministas que la igualdad del género es el principio central de nuestro análisis. Porque ese supuesto impide ver otras formas de acción que, dice ella, si fuéramos capaces de asumir, nos harían reconsiderar la superioridad intelectual de la cual partimos.

En el capítulo titulado “Agencia, género y corporeización” (“Agency, Gender and Embodiment”) su búsqueda consistirá en encontrar ¿qué elementos de la ortodoxia islámica son utilizados por estas participantes para reforzar la tradición?, ¿cuáles son esas modalidades de agencia que operan en este tipo de negociaciones? y la que para nosotros es fundamental: ¿qué retos representan estas prácticas para las nociones de agencia, performatividad y resistencia dentro de lo que ella llama el postestructuralismo académico?

Su proyecto se distancia de dos modos de humanismo. El primero va de la mano con la crítica que hace Gayatri Spivak de los filósofos franceses Foucault y Deleuze. La crítica consiste en que sus prácticas políticas pretenden ayudar a restituir la “voz perdida” de los «subalternos» (usemos la palabra de Gramsci retomada por Spivak). El problema visto por Spivak consiste en no reconocer la imposibilidad de remplazar la voz de los sin voz. Pienso en el caso del GIP (Groupe d'information sur les prisons), organizado por Foucault. El interés ahí era aprovechar su posición como figura pública para facilitar el acceso, de los presos en Francia, a la palabra. A primera vista esto sería un esfuerzo efectivo por permitir la expresión de sus demandas. Para Spivak sigue habiendo un inconveniente, porque incluso esos espacios facilitados por Foucault o por cualquier intelectual de izquierda determinan el modo en el que el subalterno puede acceder a la palabra.

De antemano, el proyecto intelectual de Saba no consiste en redactar un libro para incluir la voz perdida de las mujeres feministas de Egipto. Con Spivak, no espera abrir un espacio para que Occidente pueda escuchar a la mujer musulmana. Pero, a diferencia de Spivak, la razón no tiene que ver

La segunda noción de humanismo de la que se deslinda es de la de «subalternidad». El trabajo de Saba parte de que las mujeres ahí referidas son autoras de su propia voz. Ella queda al margen de un interés en incorporar a las miembros de éste movimiento dentro de la categoría de «feminismos subalternos», la razón es que ve en este tipo de feminismo un problema. La noción de «subalternidad», sobre todo como es retomada por Spivak, considera la marginalidad absoluta del «subalterno» en tanto que éste no puede acceder a la representatividad institucional. Saba ubica el planteamiento dentro de un dualismo que traza claras divisiones entre el “afuera” de la normatividad y el “adentro” de ella. Llamarles

«subalternas» sería inscribirlas como marginales a un tipo de persona (de ahí el humanismo), forzándolas a embonar a través del ideal liberal. Al respecto, dice:

Espero cambiar el rumbo de la profunda incapacidad del pensamiento político feminista actual para percibir formas valiosas de florecimiento humano más allá de los límites del imaginario liberal progresista.<sup>91</sup>

### 3.4 La virtud de *al-hāya* '

Establecido cierto marco para el trabajo de Saba Mahmood, me referiré a continuación a ciertas características del movimiento. *Al-hāya* ' es una palabra que refiere a la virtud de la timidez y la modestia, es virtud indispensable para las mujeres aquí aludidas. En su trabajo de campo, Saba tomó clases con estas mujeres, de sus experiencias, nos comparte el caso de un personaje llamado Amal (quién oscila entre los 30 y 35 años). La autora recrea un diálogo acontecido la fila de espera del transporte público, después de una lección. Amal expresaba la constante lucha como exégeta del Corán en un campo laboral con miembros, en su mayoría ateos. Por otra parte, la presión familiar de sus parientes hombres ante ciertas de sus formas de devoción religiosa. No obstante, confiesa, es más difícil librar la batalla interna que acompaña su quehacer religioso.

Amal explica la dificultad para lograr *al-hāya* ' , para ello cita el verso 25 del Corán llamado “La historia” (*Surat al-Qaṣ aṣ* ), texto sobre una mujer que camina tímida hacia el

---

<sup>91</sup> Texto original: I hope to redress the profound inability within current feminist political thought to envision valuable forms of human flourishing outside the bounds of a liberal progressive imaginary. Mahmood, Saba, *Op. cit.*, pp 155.

profeta Moisés. Amal habla de su propio intento de volverse tímida, al reconocer que Dios no le dio esa virtud, consciente de su deber de cultivarla dice lo siguiente:

Un día, leyendo el verso 25 en “La historia” me di cuenta de que *al-hāya'* estaba dentro de aquellos actos buenos, y dada mi natural falta de timidez tenía que crearla primero. Me di cuenta de que al hacerla [ *ṣ ana'* ] por ti misma, no eres hipócrita, y eventualmente tu interior aprende a tener *al-hāya'* también.<sup>92</sup>

Nama, se une a la conversación, compara la experiencia de Amal con la propia, a propósito del velo (*hijab*). Nama relata cómo fue acoplándose a su uso, al inicio lo veía como un impedimento para conseguir marido, hasta que su esfuerzo de acoplarse a él dio fruto, al grado que ahora considera no poder salir a la calle sin el mismo.

*Al-hayā'* es valorada como una virtud muy importante para los Egipcios musulmanes, para poder vivirla se requiere del uso del velo como representación de la verdadera modestia; más allá de eso, *el hijab* no es una representación de la modestia, el portarlo es ya el ejercicio de la modestia. Así, la norma de la *al-hayā'* es creada por el velo, se trata de una corporeización de la norma.<sup>93</sup>

Si analizamos este trabajo del cuerpo en relación con la norma, el uso del velo como actitud corporal es ya una práctica virtuosa porque el cuerpo no es aquello antecedente a la virtud. Con esto, se acercan a la noción de cuerpo como carne en sentido hebraico (*basar*) y se

---

<sup>92</sup> Texto original: One day, in Reading verse 25 in *Surat al-Qaṣ aṣ* I realized that *al-hāya'* was among the good deeds, and given my natural lack of shyness, I had to make or create it first. I realize that making [ *ṣ ana'* ] it in yourself is not hypocrisy, and that eventually your inside learns to have *al-hāya'* too. *Ibidem*, pp 156.

<sup>93</sup> Esto contrasta con las opiniones de algunos representantes del Islam liberal. Pensemos en la figura pública de Muhammad Said Ashmawi, líder de ese sector en el mundo árabe. En la revista Ruz al-Yusuf Muhammad llama a finalizar el uso del *hijab* y trasladar el cultivo de *al-hayā'* al interior del individuo.

El debate sigue abierto y es intenso entre la gente religiosa y la que no lo es. El punto aquí, no gira en torno a la inactivación de la norma, la discusión se centra en los diferentes modos en los que puede ser asumida la modestia (*al'itishām, al-hayā'*). Basta con decir que para las integrantes del movimiento de mezquitas *hijab* no es un símbolo.

aleja de la noción de (*soma*), que para el mundo griego significó el inicio del dualismo cuerpo-alma, mismo que repercute en la visión cristiana imperialista del cuerpo.

Si entendemos la agencia como una resistencia a las normas sociales, entonces estas dos mujeres están describiendo su proceso de sometimiento, aceptación e internalización a las normas de subordinación de *al-hayā'*. Si tratamos de ampliar el término agencia a partir de la conversación aquí mencionada, surgen preguntas interesantes. Primero hay que observar un cambio significativo de conciencia al que Saba nos pide sensibilizarnos. En estas descripciones, los deseos naturales no son anteriores a las acciones, muy al contrario, la repetición de prácticas corporales cultiva la memoria, el deseo o la conducta según ciertos estándares.

Para la concepción occidental más esencialista, Amal tendría una “naturaleza” extrovertida; el hecho de subordinarse significaría, en este caso, reprimir su extroversión y ceder a la timidez. Sin embargo, nos dice Saba, estas mujeres no parten de los supuestos de lo “natural”, asumen desde su horizonte de sentido, que la timidez se cultiva. Su concepción no supone la existencia de un cuerpo al cual educar conforme a normas, estas dos mujeres piensan en un cuerpo formado en la incorporación con las normas. Por eso Nama afirma: “tu cuerpo literalmente se llega a sentir incómodo si no usas el velo”.<sup>94</sup>

El argumento feminista de Occidente privilegia la representación como principio del dominio masculino, por eso, el feminismo debe actuar al nivel representacional. Para *al-*

---

<sup>94</sup> Texto original: “your body literally comes to feel uncomfortable if you do *not* veil” *Ibidem*, pp. 158. No dejemos de mencionar que para muchos autores *al-hāya* es un ejemplo de objetivación del cuerpo femenino a los deseos patriarcales, sin más.

*hayā'* es crucial el rol que el cuerpo juega en la construcción del sí mismo, la tesis de Saba es que este tipo de virtud no se agota en la representación, entonces cualquier intento de cambiar representaciones es insuficiente.

Me parece útil la comparación con Freud. Para estas mujeres, los deseos no anteceden las conductas. Como sí pasa para Freud, en donde las pulsiones están antes de sus modos de expresión. En contraste, estos ejemplos muestran cómo la secuencia de prácticas va de la mano de los deseos y emociones, hasta cierto punto los determina. Amal toma la ausencia de timidez como una marca de incompletud de su proceso de aprendizaje, y no como un deseo a ser reprimido. No sirve aquí asumir que quitar el velo será una modificación a nivel simbólico (Saba utiliza la palabra representacional pero simbólico, creo, hace más sentido a partir del trabajo de los capítulo anterior). Saba está hablando de una relación ética corporal compleja en donde la materialidad no es abyecta o independiente a la articulación discursiva.

Esto se opone al trabajo de Butler, quien en gran medida está inmersa en el supuesto de que un cambio de conciencia es antecedente a uno práctico. Por ello, su interés por completar el planteamiento foucaultiano con un estudio de la psique.

### **3.5 Del lenguaje, al discurso inmanente del cuerpo**

Su pregunta es ¿cómo el tipo de virtud (del sujeto pío) desarrollada por las miembros del «movimiento de mezquitas» nos hace re-pensar la acción performativa? El sujeto pío, seguidor del modelo virtuoso, se caracteriza por someter a escrutinio cada una de las reiteraciones («iteraciones» para Butler). Cada reiteración es, en este caso, juzgada en términos de cuán cerca se encuentre de la virtud normativa. Las integrantes intentan superar

así la distinción entre ideal normativo-religioso, de su performance. Alcanzar virtud es actuar de la mejor manera un designio divino.

Contrastado con lo expuesto por Butler, este movimiento muestra estándares diferentes. La subversión de la *drag queen* (mencionada constantemente por la autora norteamericana), depende de su éxito en desempeñar la escena del género, en tanto muestra más claramente el absurdo del mismo. Lo anterior es posible porque, con Derrida, Butler esta a favor del poder disruptivo del signo. Como vimos al final del capítulo anterior, con el *habitus* pretende resolver el problema de lo corporal.<sup>95</sup> Hablar tanto de lo corporal como lo lingüístico le permite afirmar: aquello estabilizador de la norma, esto es la «iterabilidad» del performativo en tanto habla y en tanto cuerpo. Sobre éste principio doble funda la fuerza del performativo como resignificación. La «iterabilidad» del performativo es lo que permite que la reiteración sea apropiada por otros propósitos. El *drag queen* es una resignificación por ser una repetición de lo femenino, mal logrado.

Saba expresa su escepticismo al feminismo que analiza lo corporal desde un punto de vista lingüístico, por ello propone la examinación de un discurso «inmanente» en donde el trabajo corporal es fundamental. A primera vista, la teoría de Butler parece servir para comprender las prácticas corporales en el sujeto pío. Para ambas versiones, la repetición de las prácticas virtuosas podría ser vista performativamente. No obstante, para Saba sería un error tomar acriticamente la teoría de lenguaje implícita ahí. Por eso pregunta: ¿Cómo la

---

<sup>95</sup> Que como dije al final del segundo capítulo, en mi opinión no se resuelve completamente.

comprensión de la virtud nos hace pensar la acción performativa en la formación del sujeto pío?<sup>96</sup>

La principal diferencia radica en el modo en el que los performativos se relacionan entre sí, en la forma que se preceden. Las participantes egipcias ponen énfasis en el carácter acumulativo de los performativos, en el que cada uno depende del anterior. Para este caso, la fortuna del performativo depende de la coincidencia en la repetición; la virtud es un escrutinio cuyo fin es la coincidencia entre: las prácticas, por un lado, y las disposiciones virtuosas de las personas que las efectúan, por el otro.

Para las mujeres musulmanas del «movimiento de mezquitas», el error para actuar satisfactoriamente una virtud es síntoma de una impropiedad, una alienación del sí mismo. Lo que diferencia a una *drag queen* de Amal, por ejemplo, es que la segunda produce su propia timidez en la repetición. La *drag* también se aproxima a las normas femeninas en la repetición, pero ahí trata de aprovechar la disyunción entre lo social y lo “naturalmente” atribuido a la diferencia sexual. Por el contrario, Amal quiere salvar la diferencia entre el ideal y la performance.

La diferencia, para Saba, radica en el modo de entender la materialidad del cuerpo. Butler analiza el poder de los performativos corporales a partir de sus procesos de significación.

Extraigo la cita que Saba retoma de *Lenguaje, Poder e Identidad*:

La relación entre habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede al habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Texto original: How does a consideration of the mosque participants' understanding of virtuous action make us rethink the labor performativity enacts in the constitution of the pious subject? *Ibidem*, pp 163.

<sup>97</sup> Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, pp 251.

Se trata de una balanza que se inclina hacia el habla, en ella radican los significados conferidos al cuerpo. Butler permanece escéptica a pensar la posibilidad de formas extra-discursivas de materialidad. Los términos discursivos, aquí, constituyen la extra-discursividad del cuerpo, pero hay casos en los que la discursividad no alcanza al cuerpo.

Si las participantes musulmanas no están de acuerdo con las interpretaciones identitarias-nacionalistas de religiosidad es porque ellas creen que el cuerpo no es ajeno al «uno mismo». El cuerpo aquí no funciona como signo, en el cuerpo recae una manera de ser y actuar, es para ellas un medio para. La manera de habitar la virtud depende de la forma de ser del cuerpo.

Esto significa que la posibilidad de irrumpir la estabilidad estructural de la norma depende literalmente de la re-direccionar el cuerpo en lugar que de desestabilizar la estructura referencial del signo.<sup>98</sup>

La subversión o la reforma de la tradición no es un asunto de resignificación de las prácticas o las virtudes, se trata de un compromiso con la arquitectura del «sí mismo». El cuerpo es concebible por el lenguaje, cualquier integración de lo corporal dentro de los análisis políticos tiene aspectos referenciales o de significado, el cuerpo no es un más allá.

Sigamos preguntándonos ¿cómo funcionan los diferentes modelos de agencia para este grupo de mujeres, independientemente de la resistencia y/o la subversión a la norma? Retomaré, para cerrar el capítulo, los ejemplos en los que Saba muestra los modos en que estas mujeres habitan la estructura patriarcal mediante prácticas piadosas. Para ello,

---

<sup>98</sup> Texto original: “This means that the possibility for disrupting the structural stability of norms depends upon literally retutoring the body rather than on destabilizing the referential structure of the sign.” Mahmood, Saba, *Op. cit.*, pp 166.

contrasta el caso de una miembro del «movimiento de mezquitas» y una «musulmana secular».

### 3.5.1 Nadia

Nadia es una mujer casada a la mitad de sus treinta años, en su corto matrimonio no ha tenido hijos, vive en un pequeño departamento clase media baja en el Cairo. Dos veces a la semana recita el Corán a niños pequeños en la mezquita Nafisa, con esto contribuye al trabajo de *da' wa*, posteriormente atiende a la lección de una de las mejores *dā' iyat* de la región.<sup>99</sup>

Nadia conversa con Iman, una chica al final de sus veinte, quien expresaba su dilema: un colega suyo, hombre casado, le acababa de proponer matrimonio.<sup>100</sup> El consejo de Nadia fue pedir al hombre hacer una petición formal a los padres de Iman e investigar si ese hombre es buen partido. Saba, testigo silencioso de la conversación, confiesa haber esperado otra respuesta. Primero, porque el hombre aludido no siguió los códigos de conducta – al pedir la mano directamente a ella y no a los padres– . Segundo porque el hombre es casado, cuando es bien sabida la poca probabilidad de llenar las necesidades afectivas y económicas de una segunda esposa, en este caso de Iman. Cuando Saba le preguntó a Nadia por las razones de dar esa respuesta, Nadia dijo: “no hay nada malo con pedir la mano directamente en tanto el intento de él sea serio y él no quiera jugar con ella.”<sup>101</sup> Cuando Saba objetó que el hombre ya tenía una esposa, Nadia respondió “El

---

<sup>99</sup> *Da' wa*: significa “llamado, invitación, apelación”. Para los últimos cincuenta años se refiere a esas actividades encaminadas a una vida más piadosa. *Dā' iyat*: Es una sacerdotisa o maestra religiosa que sigue el *da' wa* y enseña a seguirlo.

<sup>100</sup> La jurisprudencia islámica permite al hombre tener hasta cuatro esposas.

<sup>101</sup> Texto original: “But there is nothing wrong in a man approaching a woman for her hand in marriage directly as long as his intent is serious and he is not playing with her”. *Íbidem*, pp 169.

matrimonio es un gran problema aquí. Una mujer no casada es rechazada por la sociedad entera como se rechazan a las enfermas [*il maraḍ*] o a las ladronas [*ḥ arāmi*].”<sup>102</sup> Nadia justifica su respuesta al pretender con ello evitar que Iman sea tratada mal. Afirma estar consiente la poca garantía de felicidad ofrecida por el matrimonio; sin embargo, la presión en torno a la soltería a la edad de Iman, alcanza tal magnitud que es mejor evitarla a toda costa.

Nadia habla de la importancia de la fortaleza, ésta consiste en una aceptación de los designios divinos, porque Dios sabe la razón de nuestras circunstancias. En gran medida, para Nadia es preferible un mal matrimonio a la vergüenza de la soltería, porque permite la práctica de la paciencia como virtud. Sobre ésta virtud dice:

Practicas la paciencia de la virtud [*ṣ abr*] porque es un acto bueno, sin miras a tu situación: si eres feliz o estás triste. De hecho, la práctica de la paciencia es más difícil de encarar en la felicidad.”<sup>103</sup>

Se trata de un cambio importante, no se trata de tener paciencia para ser felices, o para ser virtuosos o para agradar a Dios, para Nadia éstas son cosas secundarias. Lo importante es practicar *ṣ abr* como un derecho en el camino de Dios.<sup>104</sup> Con esto Saba nos previene de asumir la falta de conciencia de Nadia en torno a la situación deplorable de muchas mujeres en el Islam. Las participantes del «movimiento de mezquitas» responden a la poligamia de la siguiente manera: tener más de una esposa es condicional a poder proporcionarles a todas

<sup>102</sup> Texto original: “Marriage is a very big problem here. A woman who is not married is rejected by the entire society and if she has some disease [*il maraḍ* ], as if she is a thief [*ḥ arāmi*]” *Íbidem*, pp 169.

<sup>103</sup> Texto original: “you practice de virtue of patience [*ṣ abr*] because is a good deed, regardless of your situation: whether your life is difficult or happy. In fact, practicing patience in the face of happiness is even more difficult”. *Íbidem*, pp 170. Confieso que al traducirlo pensé que había un error en la palabra “happiness” del último enunciado, que debió haber sido “sadness” y entonces debería quedar “es más difícil encarar la paciencia en la tristeza”. Una segunda lectura me hizo descubrir la dificultad que tengo de asumir que para estas mujeres la felicidad no es el bien último a perseguir y que para estas mujeres, incluso en la felicidad, la paciencia es una virtud practicable en tanto excede en importancia a la felicidad.

<sup>104</sup> Aquí *ṣ abr* es insuficientemente traducido al español como paciencia, se trata ,sobre todo, de una aceptación del designio divino.

por igual necesidades básicas. Sin embargo Nadia, como representante del movimiento, aconseja a Iman aceptar matrimonio bajo ciertas condiciones.

### 3.5.2 Sana

Para muchas egipcias seculares, el cultivo de *ṣabr* es problemático porque invoca un tipo de pasividad, lo ven como una resignación, como una aceptación acrítica. Por ejemplo Sana – en la mitad de sus treinta, clase media alta, auto denominada «musulmana secular»– asume la importancia de la fortaleza en la mujer, pero su concepción de fortaleza difiere del de las integrantes del «movimiento de mezquitas». Si para Nadia consistía en aceptación del destino, para Sana: “el autoestima te hace independiente de la opinión ajena. Empiezas a pensar en tu valor no en términos de matrimonio u hombres, sino en lo que realmente eres.”<sup>105</sup> Para ella, se logra lidiar con el dolor de la condición femenina por un empoderamiento basado en un tipo de individualismo – volcado al terreno de su vida profesional y sus logros personales– .

Lo cual contrasta con la postura de mujeres como Nadia, para la que la *ṣabr* no busca la inmunidad a las opiniones ajenas, ni busca la evasión del sufrimiento. Se trata de una búsqueda del auto cultivo de la vida en el la práctica de la fortaleza para transitar el dolor. A Dios le corresponde acabar con el dolor, para el hombre, tal pretensión sería demasiado osada.

El argumento de mujeres como Sana es que en la aceptación de la voluntad divina, hay acuerdos sociales y estructuras patriarcales imposibles de reconocer por los efectos

---

<sup>105</sup> Texto original: “Self-esteem makes you independent of what other people think of you. You begin to think of your worth not in terms of marriage and men, but in terms of who you really are” *Íbidem*, pp 172.

“enceguecedores” de la fe. Con ello, Sana se afirma como agente libre, en plena conciencia de los efectos de la religión.

Saba Mahmood nos pide tener cuidado con lo anterior. Las mujeres del «movimiento de mezquitas» están conscientes del patriarcado presente en el Islam. Pero dicha conciencia debe ser leída desde un cambio de perspectiva, si Dios determina el destino de cada persona, el único ámbito de acción para los hombres se ubica en la forma en que éstos encaran sus circunstancias. La agencia humana, propia de estas mujeres, es una posición intermediaria entre la autónoma individualidad y el cumplimiento acrítico de los preceptos sociales del Islam. Hay alguna exigencia de algún tipo de agencia, y a la vez, la conciencia de que ésta debe desempeñarse dentro de las normas sociales. El espacio encontrado por Nadia, y mujeres como ella, no se llena con la aceptación de las reglas, ni en su negación, sino en la constante lucha dada dentro de ellas.<sup>106</sup>

Si han encontrado tal fortaleza para imponerse a sus maridos (o los hombres en su familia) es por que han recurrido a cierta interpretación de la tradición. *Da' wa* es un acto voluntario permitido porque fomenta la relación con Dios, y en tanto la relación con Dios es más importante que la relación con el marido, posibilita burlar la voluntad de este último. La fuerza de estas mujeres radica en que pudieron encontrar una paradoja dentro de la *sharī' a* (ley islámica). Vivir como musulmanas consiste en subordinarse a su esposo, y en contra de eso no se están levantando. Se dieron cuenta de que dentro de esa subordinación, la *da' wa* como exigencia individual es lo que permite a estas mujeres, en

---

<sup>106</sup> El caso paradigmático de Zaynab al-Ghazali puede servir de ejemplo. Esta mujer es vista como una pionera en el *da' wa* femenino en Egipto. Ella perteneció a un grupo político islámico llamado la «hermandad musulmana» entre 1950 y 1960. Como figura pública, es una mujer particular porque dio prioridad a la religión sobre sus deberes familiares y maternos. Es bien conocida porque logró el divorcio de su primer marido, por la falta de apoyo que éste ofrecía a sus prácticas político-religiosas. Participar de *da' wa* ha consistido, para estas mujeres, en afirmarse en contra de la imposición familiar masculina.

nombre de los preceptos religiosos, desobedecer a los hombres. Como religiosas practicantes de *da' wa*, pueden desobedecer a sus maridos, pueden exigir el divorcio en caso de que tener *al-zauj al-' āṣ i* (maridos desobedientes) a la ley divina.

## Conclusiones

Butler es posestructuralista por su búsqueda de una mediación entre la estructura y el ámbito histórico, social y político. Si busca tal mediación es porque desea explicar el cambio, la novedad en la estructura. Su teoría de lo performativo es un excelente logro al respecto. Sin embargo, como se pudo ver en las conclusiones del segundo capítulo, en mi opinión, al incluir la noción de *habitus* en bordieuana, no es tan fácil defender la falibilidad de la «iteración» de la norma. Si digo lo anterior es porque la noción de Bordieu refiere a una incorporación histórica en el cuerpo, debido a la eficacia de las «iteraciones». Lo anterior me llevo a afirmar cierto problema que veo en la autora para vincularse con el tema del cuerpo. La materialidad del cuerpo no adquiere consistencia dentro de la teoría de lo performativo. Más allá de eso, el intento de Butler me parece importante en la solución a la pregunta: ¿cómo es posible la resistencia al poder cuando el poder es constitutivo de subjetividades?

Estas conclusiones harán más hincapié en los pensamientos que he venido elaborando al redactar el tercer capítulo del trabajo. Primero me plantearé la siguiente pregunta: ¿Este diálogo, propuesto por Saba, entre un estudio etnográfico y una teoría filosófica, es propiamente una crítica a la teoría filosófica? Creo, esa misma pregunta tendría pertinencia

para el caso de F. Fanon, quien desde su situación “particular” de antillano cuestiona la noción de trauma freudiana o la dialéctica del amo y esclavo hegeliana.

Dichos contrastes culturales, nos acercan más a la noción de *thauma* griega, expresión para el quehacer filosófico, y menos a la inmersión acrítica en el imperialismo cultural, tan claro para estos autores. Los conservadores podrían argüir que la teoría filosófica tiene aspiraciones de universalidad, mientras intentos como el de Fanon o Mahmood son intentos regionales de dar explicaciones a problemas filosóficos (como si las reflexiones desde la religión musulmana pertenecieran hicieran alusión a unas pocas “regiones” del mundo).

A lo largo de mi investigación, mi *thauma* consistió en descubrir que la pregunta por la subversión al poder y la búsqueda de la libertad, es en gran medida una pregunta, como muchas preguntas en filosofía, formulada desde la respuesta. ¿Por qué subvertir al poder si hay modos de habitar las normas imposibles de adscribirse en el dualismo afirmación/negación? ¿Por qué la pregunta tendría que ser necesariamente por la libertad? Sobre todo lo pienso desde el feminismo, en donde esa libertad ha tenido un contenido muy concreto. El secularismo liberal feminista tiende, como lo señala muy bien Saba cuando habla de las “musulmanes seculares” (académicas mujeres liberadas), a enfatizar el crecimiento personal de la mujer, enfocado al empoderamiento femenino; en muchos casos, éste crecimiento ha significado avances considerables para muchas mujeres, sin embargo siempre me queda la duda ¿hasta qué punto la mujer ha cedido irreflexivamente, en su búsqueda de empoderamiento y libertad a una dinámica que la incorpora dentro de los medios de producción?. En el caso del feminismo musulmán secular es claro, la liberación femenina se orienta casi automáticamente al crecimiento personal como crecimiento

profesional, como independencia económica, es en parte la incorporación de la mujer dentro del capitalismo contemporáneo.

El trabajo de Saba, descubierto desafortunadamente en la última parte de mi investigación, se ubica en el límite de dos tradiciones antitéticas en cuanto a la experiencia femenina se refiere: el mundo musulmán y el académico liberal. Su posición de académica musulmana le permite articular una crítica a ambas tradiciones. A Butler le propone tomar conciencia de sus supuestos, en gran medida esa crítica es ofrecida por los autores que piensan desde la periferia (término del Dr. Dussel). Por ello, Saba problematiza la noción de lo performativo butleriano desde las prácticas virtuosas islámicas – que para el mundo musulmán son fundamentalmente corporales–. Con ello evidencia la confianza de Butler en el terreno lingüístico para pensar la subversión a la norma.

Sin embargo, el aporte fundamental de Saba Mahmood es al mundo musulmán. Y como efecto dominó, a lo que hacemos filosofía en latinoamérica. Considero, el aporte más importante de los autores como Saba es al «yo filosofante» que toma palabras en sus escritos. Cuando el argentino Andrés Roig afirma para la labor filosófica la necesidad de «tenerme como valioso» a mi, sujeto situado, está hablando de un yo que es un nosotros al que accedo en la reflexividad del pensamiento.

Las conclusiones de Saba son un ejemplo intelectual de desalienación de la terminología imperialista. Por tanto, no veamos esto en términos de los aportes que la filosofía occidental recibe de Saba, sino en términos de los caminos que abre para todas aquellas realidades no conceptualizadas por las categorías occidentales. Creo, esto es lo más rescatable de la investigación que posibilitó la redacción de este trabajo.

## Bibliografía

Aguilar Mariflor, *Sujeto, simbólico, interpelación*, Límite, año/volumen.3, número 018. Universidad de Tarapacá, Arica Chile, pp 135-414.

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1982.

Butler, J., *Lenguaje poder e identidad*, trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Ed. Síntesis, Madrid, 2004. (Título original *Excitable Speech, A politics of Performative*).

—, *Psychic life of power, theories on subjection*, Standford University Press, California, 1997.

---. *Performative Acts and Gender Constitution, An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, Theatre Journal, Vol. 40, No. 4. (Dec., 1988), pp. 519-531. The John Hopkins University Press.

----, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós SAICF, 2002.

---- *Gender trouble*, Feminism and subversion of identity, Routledge, New York, 1990.

---- *Ondoing Gender*, Routledge, New York, 2004.

Butler, J. y Gayatri Spivak Chakravorty, *¿Quién le canta al estado nación?*, *Lenguaje, política, permanencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009 .

Bordieu Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

Boyer, Amalia, *Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual*, Eidos, Revista de filosofía de la Universidad del Norte, Agosto, num. 002, Barranquilla Colombia, pp. 91-105.

Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lèvi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969, pp.68.

Derrida, J. “Firma, acontecimiento y contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.

Elizabeth Roudinesco, Michel Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 1999.

Freud, Sigmund, “Duelo y Melancolía”, en *Obras Completas* tomo XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.

----- “El yo y el ello” en en *Obras Completas* tomo XIX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.

Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Instituto de Investigaciones sociales, UNAM, México, 1988.

----, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de Saber*, Siglo XXI, México

----, “Las técnicas de sí” en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

Freud, Sigmud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London, Penguin, 1973.

Gayatri, Spivak ¿*Puede hablar el subalterno?* Revista colombiana de antropología, Vol. 39 Enero-diciembre 2009.

Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, UACM, México, 2009.

Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

Halperin, David, *San Foucault*, Ediciones literales, Córdoba, 2000.

Irigaray, Luce, *Espeulum de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007.

Jean Pontalis, Jean Laplanche, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Cartone, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales de parentesco, Tomo 1*, Paidós, 1981.

Margot Badran, *AL-AHRAM*, Weekly Online 17 - 23 January 2002. No.569.

Mahmood, Saba, *Politics of piety*, Princeton University Press, 2005.

Mladen Dolar, “Beyond Interpellation”, *Qui Parle, Critical humanities and social science*, University of Nebraska Press, Vol. 6, No. 2 (primavera-verano 1993) 73-96.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 2002.

Román Reyes, *Diccionario crítico de Ciencias sociales, terminología científico-social*. Ed. Plaza y Valdez, Madrid, 2009.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2006.

Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, 1987.

Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Argentina, 2010.

## Índice

Introducción.....2

### Capítulo 1

#### **Teoría de género, más allá de la dicotomía sexo-género**

1.1 Planteamiento del problema, el sujeto para Althusser y Foucault.....9

1.1.1 Una historia de subjetividad, Foucault y el sujeto.....11

1.1.2 El sujeto de sexualidad.....14

1.2 La perspectiva queer de Judith Butler.....15

1.3 Butler y el feminismo.....22

1.3.1 El feminismo de Luce Irigaray y Monique Wittig.....26

1.4 El «género» como objeto de la genealogía.....32

1.5 El «género» como «norma».....35

1.6 Estructuralismo y posestructuralismo.....37

### Capítulo 2

**Teoría de la performatividad.....42**

2.1 Actos performativos y constitución de género.....44

2.2 Victor Turner, El performance de lo social.....45

2.3 Mecanismos psíquicos del poder.....50

2.3.1 Foucault y el psicoanálisis, problemas no resueltos.....	51
2.3.2 El «sujeto» como «tropo».....	54
2.3.3 La melancolía como «tropo».....	57
2.4 El lenguaje en la performatividad.....	64
2.4.1 La fuerza del performativo.....	66
2.4.2 El «performativo tácito» y el <i>habitus</i> .....	69
2.4.3 Lo performativo como resignificación subversiva.....	72
 Capítulo 3	
<b>El «movimiento de mezquitas», el resurgimiento del Islam, feminismo musulmán</b>	
3.1 La discusión con Butler.....	79
3.2 Un movimiento ético.....	83
3.3 La agencia ética en el «movimiento de mezquitas».....	87
3.4 La virtud de <i>al-hāya</i> ‘.....	90
3.5 Del lenguaje, al discurso inmanente del cuerpo.....	93
3.5.1 Nadia.....	97
3.5.2 Sana.....	99
Conclusiones.....	102
Bibliografía.....	105

