



**JUDITH BUTLER:
GENEALOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN
APUESTA POR LA LIBERACIÓN DEL CUERPO**



Investigadora: Carmen María Rueda Ramos

Directora principal: Amalia Morales Villena
Directora de apoyo: Rita Monticelli

Institución: Instituto de Estudios de la Mujer
Universidad de Granada

Año: 2012



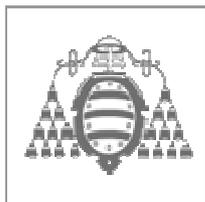
JUDITH BUTLER: GENEALOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN APUESTA POR LA LIBERACIÓN DEL CUERPO

Investigadora: Carmen María Rueda Ramos

Directora principal: Amalia Morales Villena
Directora de apoyo: Rita Monticelli

Institución: Instituto de Estudios de la Mujer
Universidad de Granada

Año: 2012



Fecha: Setiembre 2012

Firma de la Directora de la Tesis Fin de Máster

RESUMEN (ABSTRACT)

ESPAÑOL

Este trabajo "Judith Butler: genealogía y deconstrucción. Apuesta por la liberación del cuerpo" se centra fundamentalmente en el estudio que realiza la autora norteamericana en el libro *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* sobre la deconstrucción de las categorías del sistema binario de la heterosexualidad. Su crítica se realiza a partir de la mirada genealógica, de herencia nitzscheana, llevada a cabo ante todo por Jacques Derrida y Michel Foucault. Su aportación a la teoría feminista sobre la construcción de un nuevo concepto de sexo y género rompe con las bases naturalistas y sustancialistas de la tradición metafísica occidental y se sustenta en las hendiduras y fragmentaciones socioculturales de dichas categorías que ella no niega pero que le sirven de elementos performativos para una configuración múltiple y plural de los significados de sexo y género. Se apoya en prácticas de una sexualidad abierta, a través de la reiteración de conductas subversivas de sexualidad, según el sistema heterosexual. Tales repeticiones van conformando hábitos culturales relativos al sexo y, de esta manera, la sexualidad va abriéndose a la realidad fluida de la vida. Esta experiencia ontológica la va explicitando *El género en disputa* al filo de su enfrentamiento crítico con los feminismos de la diferencia y de la igualdad (identidad), una vez puesta en evidencia las bases sustancialistas e identitarias de sus propuestas aparentemente radicales.

ITALIANO

Questo lavoro "Judith Butler: genealogia e decostruzione. Scommessa per la liberazione del corpo" si concentra fondamentalmente sullo studio realizzato dall'autrice nordamericana nel libro "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity" sulla decostruzione delle categorie del sistema binario dell'eterosessualità. La sua critica si realizza a partire dall'osservazione genealogica, d'eredità Nietzscheana, sviluppata principalmente da Jacques Derrida e Michel Foucault. Il suo contributo alla teoria femminista sulla costruzione di un nuovo concetto del sesso e del genere si distanzia dalle basi naturaliste e sostanzialiste della tradizione metafisica occidentale e si sostiene sulle fenditure e frammentazioni socioculturali di queste categorie che lei non nega, ma che utilizza come elementi performativi al fine di ottenere una configurazione molteplice e plurale dei significati di sesso e genere. Si basa sulla pratica di una sessualità aperta, attraverso la reiterazione di condotte sovversive della sessualità, secondo il sistema eterosessuale. Tali ripetizioni conformano abitudini culturali relative al sesso e, in questo modo, la sessualità si apre alla realtà fluida della vita. Questa esperienza ontologica la esplicita il "Gender Trouble" sul filo del confronto critico con i femminismi della differenza e dell'uguaglianza (identità), una volta che vengano messe in mostra le basi sostanzialiste e identitarie delle sue proposte apparentemente radicali.

INDICE

| | |
|--|------------|
| I. INTRODUCCIÓN | 7 |
| 1.1. Motivación personal | 7 |
| 1.2. Motivación intelectual | 8 |
| 1.3. Cuestiones previas | 9 |
| 1.4. Elección de Judith Butler | 10 |
| 1.5. Metodología | 15 |
| 1.6. Estructura del trabajo | 18 |
| II.- DE LOS ORÍGENES DE LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES A LA GENEALOGÍA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA DECONSTRUCCIÓN | 21 |
| 2.1. Periodo naturalista | 23 |
| 2.2. Un enorme primer salto: el feminismo de la igualdad en la Ilustración | 28 |
| 2.3. El ámbito de la genealogía y la deconstrucción | 31 |
| 2.3.1. Estructuralismo..... | 32 |
| 2.3.2. Feminismos de la diferencia | 34 |
| 2.3.3. Psicoanálisis..... | 36 |
| 2.3.4. Irrumpe Judith Butler | 37 |
| III.- LA GENEALOGÍA COMO MÉTODO | 39 |
| 3.1. En torno al método genealógico de Nietzsche | 39 |
| 3.2. Lo arqueológico en la genealogía | 43 |
| 3.3. Judith Butler y la genealogía..... | 45 |
| .. | |
| IV.- SUBVERSIÓN DE LA IDENTIDAD..... | 51 |
| 4.1. Contexto cultural de <i>El género en disputa</i> | 52 |
| 4.2. Objetivos del libro | 55 |
| 4.3. La deconstrucción butleriana de “mujeres” como sujeto feminista | 61 |
| 4.4. Naturalización del sexo como condición de posibilidad de la heterosexualidad..... | 64 |
| 4.5. Irrupción en el debate actual | 65 |
| 4.6. La melancolía de la metafísica y la deconstrucción de la sustancia | 67 |
| 4.7. Superación del pensamiento binario | 70 |
| 4.8. ¿La identidad construye el sexo o a la inversa? | 73 |
| 4.9. Poder y Género | 74 |
| V.- LA SUBVERSIÓN DEL CUERPO Y DEL LENGUAJE..... | 79 |
| 5.1. Julia Kristeva: El cuerpo materno como origen de la subversión de lo simbólico | 80 |
| 5.2. Monique Wittig: El nuevo sujeto lingüístico y la escritura como maquinaria de guerra..... | 88 |
| 5.3. Butler: de la parodia a la política | 97 |
| VI.- CONCLUSIONES | 103 |
| VII.- BIBLIOGRAFÍA..... | 113 |

I.- INTRODUCCIÓN

1.1. Motivación personal

Este trabajo es fruto de una larga experiencia de transformación intelectual que comienza con mi acceso a los estudios universitarios granadinos. Primero fueron mis estudios de Trabajo Social, seguidos por los de Educación Social, y luego los del master de Mediación Familiar, Social y Laboral.

En este periodo las cuestiones relativas al mundo de las mujeres me atraparon de lleno, pues en cada uno de los campos teóricos específicos de los mencionados estudios, aparecía, de manera reiterada, la situación de dependencia y de discriminación, cuando no de exclusión y dominación de las mujeres por razón de su sexo y género.

La experiencia de trabajo como miembro de un equipo interdisciplinar de Mediación me confirmó en la necesidad de profundización y compromiso con el ámbito de las mujeres en su dimensión teórico-práctica. De ahí mi decisión de realizar el Master Europeo de Estudios de Mujeres y de Género (Gemma).

A lo largo de estos dos intensos años de estudio y dedicación, primero en Granada y después, realizando la movilidad exigida por el master, en Bolonia (Italia), ha ido tomando forma el objeto de investigación que hoy presento, no sin ciertas vacilaciones por lo atrevido y complejo de la temática elegida.

Durante esta andadura ha sido muy valioso el encuentro con compañeras llegadas de distintos países de Europa y del norte y sur de América, cada una con sus peculiaridades culturales y experiencias vitales tan diversas y ricas. El compartir con puntos de vista diferentes, pero complementarios, acerca de las cuestiones sobre las mujeres nos vinculaba. Ha sido una experiencia inolvidable por la riqueza y la apertura intelectual que ha generado, así como la amistad surgida entre nosotras.

He de subrayar, además, la importancia de determinadas profesoras que me han acompañado con su competencia en este periodo último y han posibilitado y urgido el contacto con el debate actual.

1.2. Motivación intelectual

La inmersión en este debate, conducida fundamentalmente por las reflexiones de Judith Butler, se ha ido transformando en una fiesta para mi conocimiento. A este propósito quiero traer a colación un texto de Nietzsche, que de alguna manera ha configurado la trayectoria intelectual de las estudiosas de Género en su reivindicación de libertad e igualdad. Este texto proviene de la época en que trabajaba en *La voluntad de poder*. Reza así: “*El pensamiento abstracto es para muchos una fatiga; para mí, en los buenos días, una fiesta y una embriaguez*” (en Heidegger, 2000:21).

¿El pensamiento abstracto, una fiesta? ¿La forma más elevada de la existencia? Efectivamente. Pero, al mismo tiempo, tenemos que prestar atención al modo en que Nietzsche ve la esencia de la fiesta, que sólo puede pensarla a partir de su concepción fundamental de todo ente, a partir de la voluntad de poder –Afirmación de la vida que a través del pensamiento (abstracto) se libera de las condiciones de la existencia y se abre a la creatividad-.

Y prosigue Nietzsche:

La fiesta incluye: orgullo, insolencia, desenfreno; el escarnio de todo tipo de seriedad y bonhomía; un divino decir sí a sí mismo desde una plenitud y perfección animal [...] estados todos a los que al cristiano no le está permitido decir sí honestamente. La fiesta es paganismo par excellence (Nietzsche, 1966:350).

Fácilmente se ve que Nietzsche reacciona en contra de toda la normatividad surgida de identidades sustanciales cuya fundamentación es ilusoria, es decir, no está basada ni en las leyes de la razón ni en la experiencia de los sentidos. Luchar contra los imperativos de una razón dogmática y opresora exige partir de la voluntad de poder, entendida como la

afirmación radical de la existencia y, por consiguiente, liberada de todo aquello que suponga freno y dominio.

Las fiestas exigen una preparación larga y cuidadosa. En este proyecto de investigación queremos prepararnos para esa fiesta, fiesta del feminismo, aunque no alcancemos el festejo y sólo presintamos el preludio de la fiesta del pensar, queremos llegar a saber en qué consiste y qué caracteriza al morar en el genuino preguntar.

1.3. Cuestiones previas

Esta investigación tiende a dar respuesta, como no podía ser de otra manera, a preguntas fundamentales, que van y vienen en la vida cotidiana, para las que no hay una contestación unívoca.

¿Por qué el sexo y la sexualidad han devenido, a lo largo de la historia, en un tema tabú? ¿Por qué el poder se enmascara y utiliza el sexo como instrumento de dominación? ¿Existe un sujeto feminista? ¿Se descontextualiza el concepto de mujer a lo largo de la Historia y por eso es imposible encontrar un concepto de identidad de mujer? ¿Puede replantearse el Feminismo el hallazgo de un nuevo sujeto? ¿Es ahora el momento de plantearse la no necesidad del sujeto identitario? ¿La necesidad de la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo además de una meta política en la lucha por la liberación de la mujer?

Son éstas cuestiones las que me han introducido en las corrientes reflexivas de los feminismos plurales, buscando respuestas coherentes. Entiendo el movimiento feminista, básicamente como el movimiento de liberación de las mujeres, también de la liberación de su cuerpo, es decir del contorno material, como primer e inmediato constitutivo de su yo.

Se nos ha enseñado hasta la saciedad como comportarnos con nosotras mismas, con eso que se ha denominado identidad, sin que se nos haya dicho nunca en qué consiste, precisamente por su propia inconsistencia; y cómo interactuar con lo que nos rodea, a través de usos y costumbres más o menos móviles; jamás las instituciones ni la propia comunidad,

por lo menos de manera general, nos ha posibilitado disponer de nuestro cuerpo de forma inmediata, sin las mediaciones culturales. En todo caso se nos ha enseñado su control relativo a las cuestiones de salud, pero en cuanto al sexo, al deseo y al placer siempre se ha extendido una cortina de silencio.

A lo largo de la historia, en todas las épocas, encontramos un “discurso verdadero” sobre el sexo, que en el fondo no es más que la manipulación de la verdad: en torno al cuerpo del niño, a propósito del sexo femenino, en las prácticas de restricción de nacimientos, en los temas homosexuales y lésbicos...etc. Las preguntas que cabe hacerse, y sigo aquí a Foucault (2009:103), giran en torno a las relaciones de poder, desde las más próximas e inmediatas a las más escondidas y últimas, que determinan las prácticas reguladoras de los comportamientos de la sexualidad. ¿Cómo son posibles esos discursos y cómo sirven de soporte? ¿Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones de poder en virtud de su ejercicio mismo, del refuerzo de ciertos términos y de debilitamiento de otros, de efectos de resistencia, de ataques, etc?

No se ha dado en la historia una respuesta fija a estos interrogantes. Cada periodo ha traído sus propias soluciones en virtud de las relaciones de poder que siempre –eso sí ha sido constante en la historia- imponían sus intereses, sobre el control de la sexualidad.

1.4. Elección de Judith Butler

¿Por qué Butler? Sin duda porque su obra *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, aparecida en 1990, es, a mi juicio, si no la contribución más rica, profunda e inteligente acerca de los problemas teóricos del feminismo, sí una de las que han incidido poderosamente en el debate sobre los estudios de género en lo que llevamos de centuria. Butler ha situado los estudios sobre género en la primera línea de las áreas de conocimiento de las denominadas ciencias sociales.

La amplitud de los saberes que muestra en su trabajo crítico, la valentía intelectual de sus desarrollos teóricos, en los que el conocimiento es una verdadera fiesta, la radicalidad de

sus propuestas, hacen de Butler una de las figuras más señeras y relevantes del mundo del pensamiento de finales del siglo pasado y de lo que llevamos del nuestro.

Sus textos y los textos objeto de su mirada crítica me han hecho disfrutar de esa fiesta del pensamiento, de la que hablaba Nietzsche, como nunca había sospechado antes de mi encuentro con su escritura. Ha sido la suya una fiesta que ha posibilitado el tránsito de lo teórico y abstracto a lo político, como campo de experimentación y proyección de acciones y meditaciones en torno a la liberación de los cuerpos, objeto final de todo tipo de dominación y opresión, en especial de las mujeres. La meta del dogmatismo que persigue la dominación de las almas –las conciencias--, es una ilusión engañosa, pues la conciencia no es objeto del conocimiento del poder, en el caso de que aceptáramos que éste es una voluntad que decide, un yo dominador. De lo que se trata en realidad es del dominio de los cuerpos. En su aceptación de la ley y el mandato, el cuerpo está reenviando la señal de la sumisión y de la interiorización del deber desprendido de toda norma. Qué haya en la conciencia, de aceptación o de rebeldía de la norma, es indiferente para el poder. Foucault en *Vigilar y castigar* lo muestra, en mi opinión, de manera irrefutable (Foucault, 1976).

Para Butler, también para otras muchas teóricas del feminismo, el cuerpo ha de ser liberado de las categorías opresoras de sexo y género. La liberación del cuerpo le lleva necesariamente a replantear la cuestión del sujeto en la historia de los movimientos de liberación feministas. Cuando Butler habla de mujer y mujeres como sujeto, en absoluto está poniendo en juego el sentido estratégico de la categoría “mujer”; se entiende perfectamente lo que esta categoría significa como representación social de seres humanos específicos, por cuya liberación los movimientos feministas vienen luchando desde siglos. El “nosotras” del feminismo es lo que se pone en cuestión como sujeto de un movimiento por ser una construcción fantasmática, en su sentido de mal fundada, y que ocupa el lugar de una identidad ilusoria. La limitación fundacional de ese “nosotras” –las mujeres—se debe a la inestabilidad esencial de la categoría y ello implica las contradicciones y frustraciones de ciertas políticas feministas, que no evitan la mera inversión dominadora, en este caso, de la categoría mujer. Es necesario escapar de la confrontación dialéctica hombre-mujer.

Butler no parte de identidades bien afirmadas desde las que se diseñan estrategias y políticas. Su razonamiento discursivo no exige que existan sujetos agentes, delante o detrás, según se mire, de las acciones; sino que, según ella, el agente se constituye de manera variable en la acción y mediante la acción.

La capacidad de acción en la tradición dualista cartesiana se relaciona con la posibilidad y necesidad de un sujeto anterior y por encima del campo cultural donde se desarrolla. Cultura y discurso, sin duda condicionan al sujeto, le demandan su capacidad mediadora y reflexiva, pero no le atrapan. Es decir, no lo determinan de manera absoluta. La tradición teórica de la metafísica occidental, defensora del sujeto, se hace cargo de las circunstancias y acepta un sujeto adjetivado, aquel que de alguna manera se siente tocado por el entorno, sin que éste lo fagocite y lo aniquile. Este sujeto siempre se sustenta en un ámbito de confrontación y oposición al mundo que lo rodea y aspira a su dominio. El sujeto nunca, por muchos adjetivos que lo califiquen y determinen, pertenecerá y se identificará con ese mundo cultural en el que se desarrolla y con el que “negocia” (Butler, 2011:279).

Las teorías feministas de la identidad, por mucho que quieran delimitar y calificar al sujeto “mujeres”, no pueden construir su identidad definitivamente. La identidad se afirma por un procedimiento de significación y si la identidad ya está significada y si sigue significando, incluso dentro de diversos discursos, la acción no puede explicarse apelando a un “yo existente” antes de la significación y en consecuencia no se puede partir de algo que se va construyendo a la par de la acción misma.

En el orden de la jerarquización de los intereses teóricos de todo feminismo, desliar esta madeja de la subjetivación/sujetualización es una de las tareas fundamentales que se propone Butler. Su implicación práctica en los feminismos es de suma importancia. En el caso de Butler la aclaración del papel y de la realidad del sujeto es crucial para el desarrollo de su concepto-propuesta de “subversión de la identidad” (Butler.2011:282)

La subversión de la identidad, la puesta en cuestión del sujeto, es el camino que Butler elige para su reflexión feminista, convencida de la imposibilidad teórica de la superación del sujeto como sostienen algunas feministas, en especial la obra teórica y literaria de Monique

Wittig¹. La destrucción del sujeto, de los conceptos hombre y mujer, se inscribe en un planteamiento sustancialista, basado en una ontología del Ser, que Butler denomina cripto-ontoteológica. Butler, en cambio, en su planteamiento adopta una posición histórico-cultural, donde el sujeto aparece como una fundación significativa, cuya consistencia le viene dada por la legalidad normativa del sistema binario de la sexualidad que opera a través de la repetición (Butler. 2011:282). La finura crítica y la hondura de su reflexión se instalan en el centro de la cuestión cuando escribe:

El sujeto no está formado por reglas mediante las cuales es creado, porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores (Butler.2011: 282)

Salida esta brillante por cuanto toda significación cumple con su obligación de denotar y también de señalar y limitar sólo si es repetitiva. Sin embargo, la significación también abre y posibilita la afirmación de campos nuevos de inteligibilidad cultural. En el caso concreto que ella persigue, la dilucidación de la categoría de género, sostiene que éste, una vez descontaminado de connotaciones naturalistas, adquiere una nueva inteligibilidad a través de una “subversión de la identidad”, producida por prácticas de significación repetitiva, abiertas y a la vez negadoras de la jerarquía binaria de la heterosexualidad.

La concurrencia de los propios preceptos significativos y reguladores del sistema binario tradicional posibilita, por medio de la repetición, nuevas configuraciones del sexo y del género, como tendremos ocasión de analizar más adelante.

¹ Monique Wittig, escritora feminista francesa (Haut-Rhin, 1935-Tucson, Arizona, 2003) Colabora con Simone de Beauvoir y la economista socialista Christine Delphy en la revista Questions feministes. En 1976 fijó su residencia en Arizona, Estados Unidos, donde trabajó como profesora universitaria. Es una de las escritoras clave en el contexto de las teorías y las prácticas ligadas a la liberación de las mujeres. Su obra de ficción, sus ensayos y sus declaraciones públicas insisten, además, en la importancia de un cuestionamiento del tema de los géneros. Partiendo de su experiencia lesbiana, afirmaba la necesidad de salir del esquema hombre-mujer fijado por la cultura y la norma heterosexual. En un intento por superar la determinación biológica y por abarcar la condición humana más allá de lo puramente sexual -entendido como una reducción de la diversidad-, Monique Wittig tampoco aceptaba la noción de una "escritura femenina". Su obra más importante es *El cuerpo lesbiano* (1973). Escribió ensayos críticos, cuentos y piezas teatrales. Una de ellas, *Le voyage sans fin* (1985), es una reelaboración del Quijote de Cervantes en la que el caballero y el escudero son sustituidos por dos mujeres.

La diversidad de las repeticiones y sus plurales significados nos llevan a descubrir la ilusión de lo natural y su inscripción en un nuevo ámbito del ser, lo performativo de lo natural en sí, donde performativo indica una construcción contingente y dramática del significado.

Butler es consciente del fracaso que han supuesto todas las prácticas de género, en su sentido político, a la hora de hacer real y encarnar lo natural, dado que los espacios ontológicos en los que se sitúa –marco de la identidad—son fundamentalmente inhabitables. Esta situación le lleva a observar las diversas prácticas de la parodia, con una mirada nueva, alejada de las políticas desesperadas y, en definitiva, cargadas de frustración; y ver en ella un novedoso campo de batalla en el que se desenmascara la inanidad de la configuración privilegiada de género y las posibilidades alternativas de las concepciones marginales de lo entendido como natural y real.

La risa subversiva brota de los efectos pastiche de las prácticas paródicas en las que lo “real” y “natural” también están constituidas por efectos. De esta manera la parodia, donde se produce la pérdida de efectividad de las reglas de género, “multiplicaría diversas configuraciones de género, desestabilizaría la identidad sustantiva y privaría a las narraciones naturalizadas de la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas esenciales: “hombres” y “mujeres” (Butler, 2011:284).

El género aparece en la parodia como un “acto” performativo, abierto a divisiones y a crítica y a todo tipo de “exhibiciones” hiperbólicas de lo natural, que, en el exceso, muestran su naturaleza “fantasmática”. Así tendremos, como resultado, una re-conceptualización de la identidad como efecto, nunca como causa, que permite nuevas políticas feministas afirmando las categorías hombre/mujer, alejadas de la identidad. Mejor sería decir alejadas de la identidad masculina, identidad originaria y fundacional. Para Butler, que una identidad sea un efecto, como consecuencia de la repetición del significado lingüístico, quiere decir que “ni está fatalmente especificada, ni es totalmente artificial y arbitraria” (Butler, 2011:285). Su objetivo teórico-práctico queda expuesto en el siguiente pasaje:

La principal tarea del feminismo no es crear un punto de vista externo a las identidades construidas; esto equivaldría a la construcción de un modelo epistemológico que deje de aceptar su propia posición cultural y, por lo tanto, se promueva como un sujeto

global, posición que usa precisamente las estrategias imperialistas que el feminismo debería criticar. La principal tarea más bien radica en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad y, por consiguiente, presentan la posibilidad inherente de refutarlas. (Butler, 2011: 286).

1.5. Metodología

A la hora de plantearme la cuestión de la metodología del presente trabajo, era evidente que tenía que estar dentro de lo que en el ámbito académico se denomina método cualitativo, y de la pluralidad de opciones que caben dentro de esa denominación, por la naturaleza de esta investigación, he optado por la metodología de la ciencia hermenéutica, explicitada en *Verdad y Método* de Gádamer (2002), pues en el fondo se trataba de buscar la “verdad” de un texto, el *El género en disputa* de Butler.que, a su vez, es el método que básicamente utiliza la autora americana en su estudio sobre el género.

La justificación del método elegido, me la proporciona el propio Gadamer cuando en su magna obra *Verdad y Método*, parte de la experiencia estética para fundamentar la hermenéutica filosófica como el método para captar la verdad de lo que fenomenológicamente se le presentaba en la percepción del objeto estético. Puede decirse, que la hermenéutica, es una posición que surge como reacción al positivismo, como rechazo de una sola metodología de investigación que se adecuaba al método de las ciencias naturales exactas como único patrón para la comprensión racional de la realidad.

Ante la experiencia estética el método de las ciencias naturales topa con una barrera infranqueable, pues en la experiencia estética se produce una disolución entre el sujeto que percibe y el objeto, obra de arte. Esta experiencia rompe definitivamente con la tradición de las ciencias experimentales, donde los resultados y la experimentación que los origina son reproducibles. En tanto que en la experiencia estética el conocimiento se realiza mediante una especie de movimiento en el que transitan a la par el sujeto que conoce y el objeto conocido, es decir la historicidad del sujeto y del propio objeto. El sujeto se introduce en el objeto, en la contemplación artística, cosa que no acaece en el conocimiento de las ciencias naturales. En la

experiencia estética el sujeto desaparece para sí mismo y se confunde con la vivencia de la obra de arte. Gadamer da cuenta de este juego, de este verse absorbido, mediante el concepto de fiesta, en el sentido nietzscheano y heideggeriano.

Por otra parte, Gadamer reivindica el valor de verdad inherente a la experiencia estética. En la obra de arte se nos da una suerte de verdad, en un nuevo conocimiento, que moldea a su vez nuestro ser, sumando aprendizajes que antes no estaban presentes en la conciencia.

Todo individuo pertenece a una sociedad y por lo tanto está inmerso dentro de una tradición que a su vez configura en él una serie de prejuicios que le permiten entenderse y comunicarse en su contexto histórico, de ahí que el individuo tenga su realidad histórica en sus prejuicios.

Para Gadamer, todo acercamiento a un texto significa ir al encuentro de otro, de un "tú", y este encuentro debe ser un momento de apertura, de relación, de intercambio y en definitiva de respeto. Gadamer cuando explicita su método sostiene que frente al texto no cabe neutralidad, sino que el sujeto incorpora sus propias opiniones previas y prejuicios. El trabajo deconstrutivo precisamente lo que hace es poner de manifiesto los prejuicios ocultos que desfiguraban la realidad.

El mundo no puede ser pensado como algo fijo o estático, sino como algo en continuo movimiento. Entender el mundo es tener conciencia de la historicidad de las tradiciones. De ahí que nuestra visión del mundo sea siempre parcial, relativa y contingente.

El círculo hermenéutico es para Gadamer un freno de todo intento de comprensión totalitaria, a la vez que representa la posibilidad de liberación del conceptualismo abstracto que contamina los sistemas cerrados. La realidad no es algo conclusivo. La circularidad hermenéutica es una oportunidad de acercamiento a esa realidad que se está construyendo indefinidamente. A través de la facticidad y del lenguaje se produce el encuentro con el ser -el lenguaje es la casa del ser, de acuerdo con Heidegger-.

Para Heidegger la hermenéutica es una ontología, no un método ni una gnoseología. Esta postura es claramente contraria al subjetivismo propio de la filosofía moderna, que en su momento negara Butler. La toma de conciencia del papel que juega la hermenéutica es lo que puede posibilitar que las ciencias humanas abandonen las falacias naturalistas para poder estudiar al hombre tal y como es, pluridimensional.

Este método que Butler ejerce en el análisis de las tradiciones feministas, a las que se enfrenta, es el que modestamente he intentado emplear en mis ejercicios de interpretación y análisis del texto de Butler. Mis comentarios a sus textos siguen el modelo hermenéutico-crítico gadameriano, convencida de que los prejuicios históricos en torno al género son los que dan oxígeno a la continuidad dominadora del sistema heterosexual vigente en la tradición cultural de occidente.

La concreción de la metodología hermenéutica propuesta me ha conducido a enfrentarme con el texto *El género en disputa* desde una posición de comentarista crítica. He ido dando los pasos exigidos para cada uno de los momentos:

Primero saber lo que me decía el texto. El texto me hablaba a mí, desde los supuestos explícitos del mismo y desde los implícitos o silenciados, no por mala voluntad sino por la propia economía narrativa del libro. Por ello, constantemente he tenido que acudir a la bibliografía secundaria, para entender y aclarar no pocas de las categorías filosóficas, fundamentales en el discurso de Butler, sobre las que ella ha construido su narración, y así poder evaluar el juicio de la autora norteamericana.

En este primer punto de la metodología, me he encontrado con mi propia visión del mundo y de las cuestiones que la conforman; y he tenido, en la medida de lo posible, que poner entre paréntesis los prejuicios que tenía sobre las cuestiones que trataba. La comprensión del texto ha sido, pues, la primera tarea.

El segundo paso de mi comentario hermenéutico es la crítica de lo comprendido. La propia genealogía, tal como queda explicitada en el capítulo correspondiente, me ha servido para evaluar la coherencia de lo afirmado por Butler.

En el proceso del desarrollo de mi trabajo, he comparado las aportaciones de Butler con su contexto cultural y feminista, desde el que habla y con el que se enfrenta.

Por último, el método, es decir, el camino que he seguido para alcanzar los objetivos propuestos, *conocimiento y crítica*, me ha llevado a elaborar sintéticamente las conclusiones, siempre al filo de lo provisional, en un planteamiento tan ambicioso como el de Butler, tanto por su objeto –la subversión del cuerpo, ante la caída del sujeto–, como por su historicidad –la dependencia lingüístico-cultural histórica–, sin que ello le haya acarreado caer en el nihilismo.

1.6. Estructura del trabajo

Quiero dejar sentado que mi trabajo se ciñe al pensamiento de una autora, Judith Butler y que acoto su producción intelectual en una de sus obras, *El Género en Disputa*, sin duda la que más se ha difundido por presentar su pensamiento de manera global y sobre todo por atacar la cuestión del género desde planteamientos novedosos dentro de la reflexión teórica del feminismo. A partir de este texto y fundamentalmente como respuesta a críticas recibidas, Butler ha continuado escribiendo en revistas especializadas y profundizando en sus tesis.

Este trabajo no entra en analizar el debate de si sus textos posteriores rectifican o no las líneas fundamentales de *El Género en Disputa* porque el tema de investigación está acotado a su obra fundamental. De todos modos, por lo que tenido ocasión de conocer, debo señalar que no he encontrado ni directa ni indirectamente, por referencias bibliográficas que necesariamente he tenido que consultar, rectificaciones a las tesis que vertebran *El Género en Disputa*; sí, por supuesto, profundizaciones y aclaraciones.

El primer capítulo de mi trabajo se enfrenta con la tarea de dar cuenta de donde venimos en el debate que nos ocupa. Me remonto a los inicios de la espítome griega, tras pasados los orígenes de las aportaciones numinosas² del mito, no por afán de erudición

² Aportaciones oscuras, puramente ilusorias, mezcla de miedo y fatalidad

sino como condición necesaria para saber dónde está el origen de la falacia naturalista que ha arrastrado históricamente la concepción de las mujeres y su consecuente situación de apropiación y sometimiento. Lo titulo: “De los orígenes de la cuestión de las mujeres a la genealogía como condición de posibilidad de la deconstrucción”.

Paso en el siguiente capítulo a considerar con cierto detenimiento las raíces y el significado de la genealogía como condición necesaria para la deconstrucción de aquellas categorías constitutivas del corpus del feminismo que sostenían el naturalismo de sexo y género, y también del deseo.

En el tercer capítulo entro de lleno en el núcleo fundamental del desarrollo de este trabajo: El de la subversión de la identidad como piedra de toque de la gran tarea de la liberación de las mujeres. Lo que se había anunciado en el capítulo segundo, ahora se disecciona para ver sus contradicciones y límites y así posibilitar, desde la deconstrucción, el nacimiento de una teoría que realmente, fuera de toda ilusión idealizante de retorno a los orígenes o de superación del sexo, sea capaz de subvertir el orden de lo simbólico que nos atenaza e impide manifestaciones teóricas y prácticas de un experiencia del sexo y del género que no sea limitativa y sí liberadora.

Por último, el capítulo que cierra este trabajo fin de máster, está dedicado al cuerpo desde la perspectiva de Butler. La liberación de las mujeres debe empezar, y tal vez terminar, con la autonomía del cuerpo. La ley patriarcal parecía perseguir el dominio del yo femenino, pero esto era sólo una estrategia de disimulo. Que sea el yo o la conciencia es algo que al poder le trae sin cuidado, dominar las conciencias equivale y busca ante todo el dominio de los cuerpos, para ponerlos al servicio de las relaciones de poder, tanto a nivel de individuos, como de especie.

Las conclusiones de este trabajo no quieren ser reiterativas de las tesis que aparecen a lo largo del desarrollo del mismo, pero no tengo más remedio que resumir en ellas las propuestas fundamentales de la aportación de Judith Butler, agradeciéndole el esfuerzo que he tenido que realizar para entender con algo de seriedad el inmenso mundo de trabajo, de compromiso y honestidad, que nos ha regalado a las mujeres.

Judith Butler: Genealogía y deconstrucción. Apuesta por la liberación del cuerpo

Tesis fin de Máster, Gemma

Carmen María Rueda Ramos

II.- DE LOS ORÍGENES DE LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES A LA "GENEALOGÍA" COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA DECONSTRUCCIÓN.

Con frecuencia la teoría feminista se ha preguntado³ por la idea de inicio, entendido como un tiempo anterior, a lo que se ha denominado "Patriarcado", que nos daría una perspectiva, eso sí, imaginaria, desde la cual partiría la contingente historia de la dominación de la mujer.

Los intereses críticos que están detrás de estos planteamientos buscan demostrar que el argumento antifeminista en pro de la necesidad del Patriarcado no era otra cosa que la naturalización y reificación de un fenómeno histórico contingente y tal vez azaroso. Sin pretenderlo el mismo esquema pre-patriarcal no deja de ser una reificación dentro del propio feminismo.

La finalidad de este feminismo que evoca estadios pre-patriarcales es buscar en ellos las huellas de un futuro utópico, sede del feminismo auténtico, desde el que se potenciaría la sublevación y rebelión contra la ley y el poder patriarcal para establecer un nuevo orden (Butler, 2011:102).

La búsqueda de una naturaleza sexuada anterior a la ley, se entiende desde el proyecto fundamental del feminismo que considera que la ley patriarcal no es una ley universal desde la que se explique todo.

Indudablemente este ideal nostálgico de mirada hacia atrás es antitético a la necesidad actual de analizar el género como búsqueda y construcción cultural del mismo.

La historiografía feminista diversa y plural como los puntos de partida desde la que se construye, en su versión tanto naturalista como histórico-cultural, verifica el pensamiento de Judith Butler cuando afirma:

³ Entre muchas teóricas feministas quiero nombrar a Simone de Beauvoir, Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Rosa Cobo, Ana de Miguel, Alicia H. Puleo, Luce Irigaray, Heléne Cisoux, Monique Wittig, Julia Kristeva, Adrienne Reich, Rosi Braidotti, Rita Monticelli, Gayle Salamon.

[...] *Está el problema político con el que se enfrenta el feminismo en la presunción de que el término “mujeres” indica una identidad común. En lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, mujeres se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia [...] por los posibles significados múltiples del nombre (Butler. 2011:49)*

La multiplicidad significativa del término da la impresión, a veces, de que no podremos superar la posición de radical escepticismo. Es la situación que describe Virginia Woolf, cuando consultó los fondos sobre feminismo en el British Museum, con ocasión de la preparación de una conferencia sobre *La mujer y la novela*.

¿Tenéis alguna noción de cuántos libros se escriben al año sobre las mujeres? [...] Me puse a recorrer con desesperación la larga lista de títulos. Hasta los títulos de los libros me hacían reflexionar. Era lógico que la sexualidad y su naturaleza atrajera a médicos y biólogos, pero lo sorprendente y difícil de explicar es que la sexualidad femenina –es decir, las mujeres- también atraen a agradables ensayistas, novelistas de pluma ligera, muchachos que han hecho una licencia, hombres que no han hecho ninguna licencia, hombres sin más calificación aparente que la de no ser mujeres. Algunos de estos libros eran, superficialmente, frívolos y chistosos; pero, muchos, en cambio, eran serios y proféticos, morales y exhortadores [...]. Mirara uno donde mirara, los hombres pensaban sobre las mujeres y sus pensamientos diferían (Woolf, 2001: 39).

En este caso el asombro de la multitud de trabajos sobre las mujeres era obra de hombres, pero si hubiera consultado cualquier otra buena biblioteca especializada en obras sobre el feminismo su asombro por la cantidad y la diferencia de opiniones no hubiera sido radicalmente diferente, descontando en la mayor parte de los casos el común compromiso del feminismo a favor de la liberación de la mujer. Mas en cuanto al contenido y a la significación de las categorías en torno a la mujer y a su aceptación, rechazo y crítica, la diversidad es de tal envergadura que se hace preciso ordenar las posiciones fundamentales o matrices que marcan el desarrollo de esa ingente producción teórica que se puede agrupar bajo el rótulo feminismo. El lenguaje común comprende que se trata de todo lo relativo a la

mujer, categoría que aquí tomamos del lenguaje común y que no precisa, igual que ocurre con la anterior categoría, de mayor concreción y definición, por el momento.

2.1. Periodo naturalista

La historiografía sobre la mujer podemos resumirla en dos momentos, uno el representado por la producción teórica del largo periodo del llamado pensamiento naturalista, que con distintas versiones y matices va desde los griegos hasta la modernidad, que acaba con la filosofía de la sospecha. El segundo, es el nuestro, que podemos denominar postmoderno, entendiendo por tal la ruptura radical que sufre el pensamiento sustancialista a partir de Nietzsche, que en nuestro caso derivará en la producción teórica feminista que cabe dentro del rótulo de feminismos de la diferencia.

El primer periodo está dominado por el esencialismo platónico que va adaptando su potencia teórica a través de los siglos y expresándose en modos diferentes en la forma pero idénticos en la significación última o primera que los produce, funda e institucionaliza.

El universo griego, fundador de la tradición cultural de occidente, produce una concepción patriarcal de la sociedad. Se le atribuye ya a Tales de Mileto la primera reflexión de un filósofo acerca de la mujer: *“Que por tres cosas daba gracias a la fortuna: la primera por haber nacido hombre y no bestia; segunda, varón y no mujer; tercera, griego y no bárbaro* (Laercio, 1949:29).

No es preciso insistir en el planteamiento patriarcal de la sentencia. La posición dominante del hombre aparece en relación con la mujer, con el mundo animal y con los otros hombres, los extranjeros, que apenas merecen el nombre de hombres. El hombre griego, prototipo del hombre occidental, es el señor del ser, como dirá siglos más tarde Heidegger. El camino de su transformación en pastor del ser será largo, siempre dramático y, en no pocas ocasiones de nuestra historia, trágico.

El caso de Platón es peculiar, pues su mundo de las ideas, de la verdad, tiende a la identidad y a ver la diferencia como ciudadana de un mundo de sombras y de mentiras. El logos, razón universal, es el instrumento de acceso a ese mundo ideal a través de un diálogo interminable a la vez que confiado para alcanzar la verdad. En el mundo de la caverna la mujer es un ser inferior, sometido e infravalorado, de acuerdo con la sociedad de su tiempo. Y sin embargo en *La República*, su texto constructor de la Utopía, la mujer aparece en igualdad de naturaleza con el hombre. Presenta un proyecto de Estado en el que la mujer pueda salir de su exclusión y marginación:

- *Por consiguiente, amigo mío, en lo que a la administración del Estado concierne, no hay ocupación exclusiva de la mujer, como tal mujer, ni del hombre, como tal hombre; sino que, habiendo sido distribuidas las facultades necesarias igualmente entre ambos sexos, la mujer es llamada por la propia naturaleza a todas sus funciones al mismo tiempo que el hombre. Lo que si ocurre es que la mujer es, en todas ellas, inferior al hombre.*

- *Cierto.*

- *En estas condiciones, ¿impondremos todas las funciones relativas a la administración del Estado a los hombres y ninguna a las mujeres?*

- *Hacerlo así sería admisible.*

- *Diremos, por el contrario, al menos tal creo: Mujeres hay bien dotadas para la medicina y otras que no lo están, mujeres dotadas para la música y otras no dotadas.*

- *Sin duda.*

- *Como hay mujeres dotadas para la gimnástica y para la guerra y otras a quienes no les gusta ni guerra ni gimnástica; ¿no te parece?*

- *Sí, tal creo yo también.*

- *Como las hay amantes de la filosofía y enemigas de la sabiduría. Y como las hay valerosas y cobardes.*

- *Muy cierto.*

- *Como las hay capaces de ocuparse de la vigilancia del Estado y las hay que no lo son. Pero ¿no es precisamente teniendo en cuenta todas estas cualidades como hemos elegido la naturaleza de nuestros guardianes machos?*

- *Sí.*

- *Luego hay, tanto en la mujer como en el hombre, una naturaleza igual, adecuada para la guarda del Estado; bien que en unas sea débil y en los otros fuerte.*

- *Evidentemente.*

- *Por consiguiente, escogeremos las mujeres dotadas de estas cualidades para que acompañen a los hombres que también las posean y compartan con ellos la vigilancia del Estado; y esto por cuanto son capaces de hacerlo, ya que tienen las mismas disposiciones que ellos.*

- *Claro está.*

- *Porque ¿no es preciso asignar los mismos empleos a las mismas naturalezas?*

- *Sí, los mismos.*

- *Pues heos aquí, luego de haber dado un rodeo, en nuestro punto de partida, reconociendo que no es contra natura el aplicar a las mujeres de nuestros guardianes a la música y a la gimnástica.*

- *Verdaderamente.*

- *La ley que hemos establecido no es, pues, irrealizable ni quimérica desde el momento que está conforme con la Naturaleza; al revés, es más bien la costumbre que se sigue hoy la que es opuesta a la Naturaleza.* (Platón, 1966:455b y 455c)

Platón en su proyecto de nuevo estado paga un precio alto: descontextualiza el pensamiento del espacio real y material en que vive. El idealismo de la propuesta le lleva a exigir la abolición de la propiedad privada y de la misma familia. Así, una vez incluida en la clase de los guardianes, con la eliminación de la propiedad privada y del núcleo familiar, aparecerá una nueva mujer exenta del cuidado de los hijos, como sucedía en el mundo de los hombres, de la misma manera que las tareas domésticas, que pasará a ser tarea comunitaria, sin duda llevada a cabo por esclavos y esclavas y así podrá incorporarse plenamente a la vida política y social. Esto, sin embargo, indica de manera clara su desdén por el ámbito de lo privado y de lo doméstico, como por otra parte cabía esperar de su planteamiento universalista e hiperracional. Queda manifiesto también el resabio masculino que aparece en todo el planteamiento, pues su idea de hombre es el modelo y la mujer, en todo caso accederá a la plena condición de ciudadana y de guerrera cuando ejecute las tareas del varón. Para ser ciudadana con plenos derechos, la mujer ha de parecerse al hombre. Ha de ser un hombre.

Me parece relevante pasar revista brevemente a la crítica que Aristóteles hace del planteamiento igualitario platónico referido entre hombre y mujer.'

En el capítulo segundo de *La Política* Aristóteles se pregunta si un Estado bien organizado tiene la facultad de extenderse o apropiarse de todos los objetos, incluyendo en esta categoría a "hijos, mujeres y bienes". Esta era la propuesta platónica de *La República*, que Aristóteles rechaza absolutamente. Arguye que la comunidad de mujeres presenta problemas en el orden teórico y en el práctico. En el primero porque es una consecuencia poco rigurosa del pensamiento socrático, ya que es contradictoria con el fin mismo que el propio Platón asigna a todo Estado. Para Sócrates, sostiene Aristóteles, la unidad perfecta de toda la ciudad es el primero de todos los bienes a conseguir. Pero si esa unidad se extrema, se lleva a un plano más elevado o exagerado, la ciudad desaparecerá por entero. Eso ocurre cuando la multiplicidad constitutiva de la ciudad aspira a la unidad por mor de la perfección, entonces se degrada. La ciudad se convierte en familia y ésta a su vez en individuo, porque la familia tiene más unidad que la ciudad, y el individuo más que la familia. Si tal reducción a la

unidad fuese posible, habría que evitarla, porque se destruiría la ciudad. La naturaleza de ésta es la de un compuesto de individuos diferentes

La unidad sólo puede resultar de elementos de diversa especie, y así, la reciprocidad en la igualdad, como dije en la moral, es la salvación de los Estados, es la relación necesaria entre los individuos libres o iguales (Aristóteles, 1965:45).

Cada individuo de la respuesta platónica dirá: “He aquí mi hijo, he aquí mi esposa”. Y otro tanto dirá respecto a las propiedades, produciéndose una sinécdoque, pues el verdadero sujeto del posesivo mio “hijo/esposa” es un “todos”. Esto, concluye Aristóteles, “es muy hermoso, si se quiere, pero imposible” (Ibidem: 47).

En el fondo de la argumentación aristotélica está actuando un discurso de carácter pragmático: el escaso interés de los individuos por la propiedad común y el poco cuidado hacia lo público que nos trae la experiencia. Esto es, según Aristóteles, lo que nos refieren los autores que han viajado alrededor del mundo.

Aristóteles va a reforzar el dualismo platónico a través de su teoría hilemórfica⁴, donde la mujer estará asociada con la materia, con la naturaleza; y el varón con la forma, reino del logos. Así el varón se presentará como el ser racional por excelencia, capaz de ejercer el dominio sobre el resto de los seres de la naturaleza, ya sean animales, esclavos, mujeres o niños. La mujer capaz de tener un discurso lógico no lo tiene de modo suficiente para crear y mandar, lo que no le impide que su racionalidad mermada le sea suficiente para entender y obedecer. En *La Política* escribe:

Así el hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda a la mujer y que el padre manda al hijo; y, sin embargo, los elementos esenciales del alma se dan en todos estos seres, aunque en grado muy diverso. El esclavo está absolutamente privado de libertad. La mujer la tiene, pero subordinada; el niño la tiene incompleta. (Aristóteles, 1965:41)

Es esta merma en la voluntad de la mujer la que la excluye de la Asamblea, institución política generadora de la Soberanía. La razón de su exclusión es que el juicio racional de la

⁴ Toda realidad está constituida por hyle (materia) y morfe (forma).

mujer no tiene autoridad por sí. Es *akyros* (sin señorío), y en consecuencia, necesita de un tutor (*Kyrios*, señor) que la guíe. Lo que ella juzga no puede ser sancionado por ella misma, debido a su natural insuficiencia judicial; de ahí la necesidad que tiene del tutor.

En este planteamiento de la insuficiencia de la razón femenina se da la paradoja de que la mujer no está en la Asamblea, generadora del poder, porque no puede sancionar lo que dice, necesita del tutor, y por ello está dentro del grupo de los mandados. Pero la razón última de por qué esto es así, se debe simplemente a que no está en la Asamblea.

Indudablemente el planteamiento de Aristóteles es absolutamente declarativo y no prueba nada en relación con la capacidad natural de la mujer a la hora de emitir juicios racionales.

En suma, este es un argumento sofisticado, repetido a lo largo de la historia para dominar y discriminar a la mujer. Argumento reiterativo en todos los planteamientos de carácter patriarcal que nos llevan hasta la Ilustración. En absoluto queremos decir que fuera de la filosofía, aquí entendida como el discurso racional en torno al significado de la mujer en el conjunto de la sociedad y del Estado, no hayan existido otros vehículos de conceptualizar el género/sexo. Sólo complementar que el discurso filosófico ha sido hegemónico en la cultura occidental al menos hasta los herederos de la Ilustración, que se pueden concretar en los grandes relatos liberadores del siglo XIX, cuyos efectos políticos han acompañado en gran medida al siglo XX.

Hubo otras escrituras -espacios de significación coherentes- en las que la imagen de la mujer aparecía de manera más afín con la disparidad existente entre las propias mujeres, que ofrecían propuestas alternativas a las institucionales, que habían sido marcadas por la narrativa filosófica dominante (Laqueur, 1994). La íntima relación entre poder y saber, como más tarde nos mostraría Foucault, desde siempre expresó prácticas discursivas legitimadoras de la ideología patriarcal, como programa estratégico de vigilancia y castigo de la sociedad jerarquizada.

2.2. Un enorme primer salto: el feminismo de la igualdad en la Ilustración

El proyecto de la Razón Universal, está en el alma de la Ilustración del siglo XVIII o Siglo de las Luces. Contenía el programa de la autonomía del sujeto en todos los ámbitos de la vida. Ese sujeto estaba constituido fundamentalmente por el pensamiento y era la fuente y causa de la igualdad de todos los seres humanos. Hubo sin embargo, pensadores potentísimos y de una gran influencia, que no pudieron, supieron o quisieron superar la posición pre-judicativa y sociológica de *La Política* de Aristóteles, mostrada en páginas anteriores. Rousseau y Kant, entre otros, desconfiaban de que la naturaleza permitiera a las mujeres ser iluminadas en sus actos deliberativos y judicativos por la luz de la razón, lo que conducía directamente a la perpetuación del status quo de discriminación y desigualdad heredado y asumido sin mayores problemas. El nuevo proyecto democrático y el nuevo Estado de los ciudadanos, superador sin duda del de los súbditos, no contó con la mujer. No todos los ilustrados pensaron así; ésta fue la corriente dominante, por ser la que socialmente estaba incrustada en la mentalidad de la época.

Ya entonces se levantaron algunas voces de protesta y de crítica radical de los planteamientos ilustrados, en concreto los de Rousseau por ser tal vez el pensador de más repercusión en los ámbitos político y moral. Reivindicaban una presencia igualitaria de la mujer en la vida pública, con todos los derechos y deberes que el hombre detentaba hasta el momento.

Entre los ilustrados que no siguen el discurso naturalista que atraviesa todo el devenir del pensamiento sobre la mujer hasta la Ilustración, además de Diderot y Condorcet, la Historia del Feminismo cuenta con la obra de una mujer que reacciona con fuerza argumentativa y con voluntad política contra el dominio patriarcal. En 1792, Mary Wolstonecraft⁵, escribe en sólo seis semanas su célebre *Vindicación de los derechos de la mujer*, para muchos el texto fundacional del feminismo (Amorós, 2005:128). La razón la expone con claridad Amelia Valcárcel cuando afirma:

⁵ Escritora y feminista inglesa (1759-1797), tras el moderado éxito de su primera novela, *La novela de María* (1788), se estableció en Londres. Su obra más famosa fue *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792).

Esta obra decanta la polémica feminista ilustrada, sintetiza sus argumentos y, por su articulación proyectiva, se convierte en el primer clásico del feminismo en sentido estricto (Valcárcel, 2000:19).

Su texto es una denuncia de la exclusión de la mujer como sujeto de derechos y deberes en el ámbito de la política, es decir en todas las manifestaciones y expresiones de la vida pública, tal como había sido diseñada en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*⁶. Aun cuando ésta establece los derechos fundamentales de los ciudadanos franceses y de todos los hombres sin excepción, no se refiere a la condición de las mujeres o la esclavitud, aunque ésta será abolida por la convención el 4 de febrero de 1794. Sin embargo es considerado un documento precursor de los derechos humanos a nivel nacional e internacional. No fue hasta que Olympe de Gouges, en 1791, proclamó la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* que las mujeres entraron, por lo menos a través de un documento no oficial, en la historia de los derechos humanos.

Wollstonecraft supo ver enseguida cómo los elementos más originales de Rousseau, los relativos a la vida de los sentimientos y pasiones, volvían a colocar a la mujer en la situación de sumisión y dependencia anterior a la marea democrática traída por la Revolución Francesa. El análisis de Wollstonecraft sobre las “razones” en que se basa Rousseau, pone de manifiesto la carga ideológica de los prejuicios constituyentes de la esencial subordinación de la mujer al varón en su, por otro lado, excepcional teoría de la “volonté generale”, en la que indudablemente había que re-situar a la mujer en la consideración de Wollstonecraft.

En el quinto capítulo del *Emilio*, Rousseau expone su ideal educativo para Sofía, por contraposición a la educación que propone para Emilio:

En lo que no atañe al sexo, la mujer es hombre: tiene los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades [...] y bajo cualquier enfoque que los consideremos no difieren entre sí prácticamente en nada. En todo lo que atañe al sexo, la mujer y el hombre tienen en todo relaciones y diferencias (Rousseau, 1997:534).

⁶ La declaración de los derechos del hombre aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente Francesa el 26 de agosto de 1789 es uno de los documentos fundamentales de la Revolución Francesa por su definición de los derechos personales y colectivos como universales. Influenciada por la doctrina de los derechos naturales, los derechos del hombre se entienden como universales, válidos en todo momento y ocasión al pertenecer a la naturaleza humana.

La base del modelo educativo defendido por Rousseau se encuentra en su idea según la cual, hombre y mujer son iguales biológicamente, pero su naturaleza racional, y por tanto su ulterior proyección social, son radicalmente diferentes y en consecuencia, necesitan de una formación distinta para cada sexo.

Rosa Cobo atina cuando sostiene que es preciso entender la confusión de Rousseau para distanciarnos de su propuesta pedagógica en la que la mujer ha de ser educada para servir y complementar al hombre. En el Estado de naturaleza, aquí reside la confusión de Rousseau, porque el hombre y la mujer que aparecen son los del estado social, con sus cargas y prejuicios culturales⁷, contaminando así su hipótesis de estado natural.

Mary Wollstonecraft inicia con su obra *Vindicación de los Derechos de la Mujer* la larga tradición del feminismo anglosajón. Contraria al absolutismo de los reyes, señaló la conexión existente entre ese sistema político y las relaciones de poder entre los sexos. Los hombres ejercían una verdadera tiranía absolutista sobre las mujeres en el ámbito de la familia y la casa.

Según ella, la clave para superar la subordinación femenina era el acceso a la educación. Las nuevas mujeres educadas no sólo alcanzarían un plano de igualdad con respecto a los hombres, sino que podrían desarrollar su independencia económica accediendo a actividades remuneradas.

Wollstonecraft, sin embargo, no dio importancia a las reivindicaciones políticas y no hizo referencia al derecho de voto femenino. En cambio, sí entendió donde estaba el origen de la secular dependencia y sumisión de la mujer. Era preciso atacar la raíz de la exclusión y la obra de Rousseau se convirtió para ella en el objetivo a abatir, pues entendía que la argumentación del filósofo y publicista ginebrino prestaba la munición ideológica de la división de los sexos y su jerarquización, elementos esenciales de la situación de sometimiento y desigualdad de la mujer. De ahí que el alegato que representa su *Vindicación* tenga como piedra angular la deconstrucción de los argumentos rousseauianos sobre las mujeres.

Wollstonecraft no puede aceptar -no hay argumentos- que el sexo excluya a la mitad

⁷ Para más detalles sobre este análisis ver Rosa Cobo (1995) *Los fundamentos del patriarcado moderno*.

de la humanidad de este anhelo de ciudadanía que ha invadido Europa, apoyándose exclusivamente en la razón. Las exclusiones que mantiene el *Contrato Social* son aceptadas y respetadas, salvo en honrosa excepciones, por los protagonistas de la revolución.

La *Vindicación de los derechos de la mujer* tenía una larga tradición. El sentimiento igualitario era una constante muy extendida en los ambientes cultos durante los años previos a la Revolución. No pocas mujeres, que habían accedido a los niveles altos de educación participaban de manera militante en el nuevo sentimiento. Algunos pensadores transmitían la necesidad de recuperar a la mujer para la causa, y ello pasaba por el reconocimiento de la igualdad real entre los sexos. Condorcet era uno de ellos. "¿Acaso los hombres –escribía-- no tienen derechos en calidad de seres sensibles capaces de razón, poseedores de ideas morales? Las mujeres deben, pues, tener absolutamente los mismos y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron las mujeres el derecho de ciudadanos".⁸ Sin embargo, la *Vindicación*, a pesar de su temprano éxito editorial no logró romper con la inercia de los siglos respecto a la mujer, siendo relevante sólo en algunos reducidos círculos intelectuales.⁹

2.3. El ámbito de la genealogía y la deconstrucción

En nuestro mundo, que podemos denominar postmoderno, entendiendo por tal la ruptura radical que ha sufrido el pensamiento sustancialista a partir de Nietzsche, y que para nuestros intereses críticos derivará en la producción teórica feminista actual, dentro de la cual han tenido especial relevancia las corrientes estructuralistas foucaultianas y los denominados feminismos postmodernos¹⁰.

⁸ Condorcet, *Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia*, Puleo, A. op.cit. pág. 95. en *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, Condorcet afirma: "o bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o todos tienen los mismos"

⁹ cfr. I. Burdiel, en su excelente <Introducción> a la edición española de la *Vindicación*.

¹⁰ A este respecto traigo a colación el siguiente comentario de Carmen Gregorio Gil:

En nuestra época, claramente postmoderna, ha de quedar suficientemente claro que es lo que está ocurriendo en el campo epistemológico. Y las teorías feministas han de entrar de lleno en este territorio y verse la cara con lo que el

2.3.1. Estructuralismo

Me interesa aquí traer a colación las aportaciones fundamentales del estructuralismo por su importancia en la formación de la propuesta de Judith Butler, que si bien es verdad que se aparta de lo sustancial de esta corriente, no es menos cierto que se apoya en ella para la configuración de su concepto de performatividad y la estructura de su visión culturalista.

Sólo me detendré en este apartado, que tiene mucho de introductorio, por lo que significa en tanto que aportación al feminismo de Butler. Contribución positiva en el caso de Foucault, en especial la cuestión de los dispositivos de poder y su método genealógico para la legitimación deconstructiva y su rechazo crítico, en el caso de Lèvi Strauss.

En la antropología estructuralista de Lèvi Strauss se explica la diferencia entre género y sexo por medio de un discurso en el que la idea de la existencia de una mujer natural se transforma en una mujer socialmente subordinada por medio de la cultura.

De manera que el sexo sería a la naturaleza –o a lo “crudo”- lo que el género a la cultura -o a lo “cocido”-. Así se seguirían las huellas de la transformación del sexo en género con el sólo hecho de establecer los mecanismos estables de la cultura y las normas del intercambio del parentesco, que serían estructuras regulares de la sociedad.

El sexo como biología y naturaleza es anterior a la ley, que es cultura, con lo que el sexo no sería otra cosa que la materia prima de ésta. El sexo adquiere significación cuando se somete a las normas del parentesco.

postmodernismo está planteando. Tal vez las teorías feministas tengan que tratar de poner entre paréntesis muchos de los planteamientos postmodernos y no darse por aludidas por su crítica o mejor por su ausencia de crítica, dado que el nivel de radicalidad ontológica de las teorías postmodernas van más allá de posicionamientos epistemológicos, entrando de lleno en un ámbito ontológico, ajeno a los intereses de de la verdad, léase justicia si se prefiere, de las teorías feministas (que desde el postmodernismo se denominarían, tal vez, apuestas). Esta es una antigua y actual discusión, acerca de la posibilidad de la verdad si se parte de posicionamientos epistemológicos. En general para los postmodernos esta discusión es inútil y no lleva a ninguna parte. Su punto de partida es alethético y sólo desde un cierto pragmatismo, en mi opinión, tendría sentido plantearse su consideración social. En <<Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder>>. AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, 1 (1) 22-39

Entre otras limitaciones del planteamiento de Levi Strauss me parece acertada la que subraya Clifford (1994) cuando sostiene que el marco universalizador del estructuralismo antropológico no toma en cuenta la multitud posible de representaciones de la naturaleza.

El término naturaleza no puede reducirse a un solo contexto cultural, como ocurre en Lévi Strauss, que se instala en el dualismo naturaleza/cultura. En este contexto crítico de Geertz, de alguna manera “lo crudo” resulta estar siempre “cocido”, de modo que por esto se entiende fácilmente que las diferencias entre sexo/género de la antropología estructuralista se desmoronen¹¹.

Butler ve la contradicción del estructuralismo en su planteamiento de un objeto básico y fundamental entendiendo la materia prima de un “antes” pre cultural que pudiera utilizarse como un punto de partida epistémico para elaborar una alternativa a las relaciones existentes entre los géneros. Esto significa la ecuación: sexo=naturaleza=cultura=ley (Butler, 2011:105)¹².

Si esto fuera así se podría seguir el rastro de la transformación del sexo en género al seguir el mecanismo estable de las culturas, las normas de intercambio del parentesco. El sexo sería lo anterior a la ley, es decir la materia prima de la cultura, que adquiere significado sólo cuando se somete a las normas del parentesco.

La relación binaria naturaleza/cultura fomenta una dimensión jerárquica en la que la cultura exige una significación a la naturaleza y la convierte en un “otros” que se adecua a sus propios intereses.

La naturaleza se suele representar como lo femenino y la cultura como lo masculino y dominante, como ocurría con razón y mente con respecto al cuerpo. La naturaleza era la facticidad muda de lo femenino que espera la significación proporcionada por lo masculino. Algunos críticos del estructuralismo sostienen, como Clifford Geertz, que su marco

¹¹ Véase a este respecto el texto que cita Judith Butler en *El género en disputa*, p. 105. Se trata del texto de Dona Haraway, << Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word >> en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York, Routledge, 1990

¹² Véase también lo escrito posteriormente sobre Julia Kristeva (capítulo IV).

universalizador no toma en cuenta la multitud de configuraciones culturales de la naturaleza. Si la designación de sexo ya es política, pre discursivamente resulta ya de alguna manera “cocida”.

Para Lèvi Strauss las estructuras de parentesco expresan una estructura lógica universal, y ahora es la antropología y no la filosofía la que le lleva a tal convicción, pero esa estructura lógica universal inevitablemente aparece descontextualizada de las situaciones concretas, que era precisamente lo que pretendía evitar, colocándose de nuevo en una perspectiva filosófica universalista. Desde el feminismo es relevante preguntarse si esa identidad universal que caracteriza a lo masculino como identidad y a la mujer como carencia o negación subordinada, no es una refutación de la posición sobredeterminante de la posición culturalista. En el ámbito lingüístico el estructuralismo cae en contradicciones parecidas (Butler, 2011:106).

Si el estructuralismo se hubiese alzado con la razón implicaría no sólo el carácter construido del género -cuando la cultura cocina la biología, en este caso el sexo como materia prima “cruda”-, sino, algo tal vez más relevante que la mera calidad innatural e innecesaria del género, como es la universalidad cultural de la opresión.

2.3.2. Feminismos de la diferencia

Los feminismos de la diferencia, con los que constantemente se está confrontando Judith Butler, parten de la deconstrucción derrideana y especialmente de Deleuze y Guattari. En los capítulos que siguen nos encontraremos con frecuencia con esta omnipresente corriente. De manera especial el feminismo de la diferencia es deudor del psicoanálisis freudiano y lacaniano. También recibe potentes influencias del post estructuralismo de raíz foucaultiana.

En general, las fuentes del feminismo de la diferencia coinciden en la deconstrucción de la noción de sujeto entendido como identidad sustancial permanente, autónoma y racional.

Rechazan, así mismo, la lógica binaria y se abren a la posibilidad de multitud de sentidos y significado de los textos y de los símbolos. La negación del sujeto y de la lógica binaria implica el rechazo a lo universal y busca un sujeto primitivo, sometido a condiciones socio-históricas e inconscientes.

Luce Irigaray, integrante de la escuela francesa “Feminismo y Psicoanálisis” es, entre otras, una de las principales representantes del feminismo de la diferencia. Se propone la destrucción de la lógica binaria del género. Para ello es preciso redefinir el “otro” de nuestra cultura y ejercer el matricidio, asesinato más arcaico que el del padre, tesis freudiana para la liberación del sujeto. El imaginario materno representa la fidelidad a la identidad femenina. La ruptura con esa identidad secular lleva a la mujer a lo otro. Su propuesta requiere reelaborar una nueva cultura que reconquiste un imaginario simbólico a partir del cuerpo femenino, de manera que el cuerpo no se reduzca a una mera narración anatómica sino que adquiera una nueva interpretación simbólica y exija la transformación de nuestro universo conceptual y social. Marta Azpeitia resume en el siguiente texto el afán resignificante del cuerpo femenino que persigue Irigaray:

El carácter no unitario de su sexualidad y la morfología de la vagina como apertura se aducen como capacidad de abrirse a lo otro, de dejarse atravesar por lo otro. Está relacionado también con la maternidad, como experiencia del no-yo en mí. Estas características del cuerpo femenino cuestionan la lógica binaria, de lo idéntico, dependiente según Irigaray del predominio del sentido de la vista en los hombres. En las mujeres predomina lo táctil sobre lo visual, su sexo no es un falo que se ve, sino dos labios que se tocan. La lógica femenina apoyada en lo táctil es una lógica de la contradicción y de lo múltiple; el tacto no establece distancias como la vista, aproxima al otro haciendo difusos los límites y los contornos y la propia individualidad” (Azpeitia, 2001:285).

El feminismo de Irigaray acoge la matriz femenina como símbolo del encuentro de la co-existencia de los cuerpos y de las subjetividades donde se obvia el tú y el yo. “Esta teorización feminista no es una alternativa en oposición al falo, sino que sería la emergencia

de un cuerpo simbólico que extiende posibilidades, las que en una lógica no fálica, no necesitan desplazar al otro para ser”.¹³

Mas adelante tendremos ocasión de enfrentarnos directamente con el discurso de Irigaray, con ocasión de la crítica radical que hace Judith Butler de sus posiciones, en el fondo esencialistas. He mencionado a Irigaray por la importancia que tiene la crítica de Butler a la hora de fijar su visión.

2.3.3. Psicoanálisis

No podemos obviar la irrupción del ámbito psicoanalítico en nuestro tiempo y la influencia que ha tenido en la reflexión teórica feminista. Dada su complejidad y debido a lo acotado de mi investigación, sólo quiero señalar que la mayor parte de las críticas feministas relativas a la problemática psicoanalítica de la identificación del género se han ocupado de la cuestión de una identificación materna y han intentado desarrollar una posición epistemológica feminista a partir de esa identificación materna.

Teniendo en cuenta las distintas identificaciones del género en la amplia y variada familia freudiana (Lacan, Riviere...) podemos preguntarnos si se puede afirmar que tales identificaciones funcionan y, en consecuencia, nos permite afirmar la complejidad del propio concepto de género.

La variedad de identificaciones del género muestra la necesidad de excluir una jerarquización de las mismas, lo que pone en duda la superioridad de alguna de esas concepciones.

Resta decir que estas aportaciones tienen tendencia a afianzar el marco heterosexual binario, que fija los géneros como masculino/femenino, lo que impide una descripción

¹³ Pollock, C. citada en Zeher, C. M. de (1996), <Introduction: Inside the Visible> en *Inside the visible: and elliptical traverse to twenty century art. In, out and from the feminine*, Boston, Institute of Contemporary Art, p. 22 (traducción de la autora). Citado a su vez por Bassas, A., “Cuerpo que te quiero cuerpo” en Azpeitia, M. y otras (eds.), *Piel que habla, opus cit.*, p. 132. [Citado por Mayobre, P., <<Repensando la feminidad>> en *Igualmente diferente*, ed. Junta de Galicia. Santiago de Compostela, 2002, pp.153-176.]

adecuada de los tipos de actividades subversivas y paródicas que caracterizan a las culturas gay y lésbica.

2.3.4. Irrumpe Judith Butler

Judith Butler aporta la propuesta de una identidad plural, en construcción constante y performativa, consciente de la necesidad de explicitar todos y cada uno de los términos surgidos en un proceso destructor y resignificante. La noción de performance de Butler sirve a la comprensión de una identidad de género en movimiento.

El texto de J. Butler *El género en disputa*, es una reflexión sobre la posibilidad de alterar y desplazar (deconstruir) las nociones de género naturalizadas y reificadas sustentadas por la metafísica sustancialista de la identidad que defiende la hegemonía masculina y el poder heterosexista.

Así, Butler pretende problematizar el género no con estrategias que sueñen con un más allá utópico, sino con categorías constitutivas que subversivamente intentan preservar al género, en el lugar que le corresponde; lejos de aquellas ilusiones que lo hacían aparecer como creadoras de identidad.

Su propuesta consiste en la afirmación del *ser* del género como un *efecto*. Su tesis, por consiguiente, es el resultado de una investigación genealógica que pone de relieve los factores políticos e históricos de la construcción del género.

Afirmar que el género está construido, según Butler no es lo mismo que afirmar que sea ilusorio ni artificial, en el sentido en el que se opone lo real a lo auténtico.

Ella no pretende “una ontología del género, mediante la cual se explique el significado de ser una mujer o un hombre desde una perspectiva fenomenológica” (Butler, 2011:97).

Como una genealogía del género, su explicación tiene como objeto comprender la producción discursiva que acepta esa relación binaria, demostrando que algunas

configuraciones culturales del género “ocupan el lugar de <<lo real>> y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización” (Butler, 2011:97).

Para entender su planteamiento Butler nos trae a colación el caso de Simone de Beauvoir cuando afirma que “no se nace mujer, sino que se llega a serlo”. Entendido en el sentido de Judith Butler, esto significa que mujer es “un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final” (Butler, 2011:98).

El llegar a ser mujer es el efecto de una práctica discursiva que se está realizando, abierta a la intervención y a la resignificación. Ajena a la teleología en la que un fin domina el proceso de aculturación y construcción. “El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza en el tiempo, para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural“(Butler, 2011:98).

III.- LA GENEALOGÍA COMO MÉTODO.

El método genealógico busca eliminar el dogmatismo teórico de todos los valores sustituyendo aquellos que son contrarios a la vida por los que le son favorables y conforme a su esencia. Nietzsche descubre la práctica de la genealogía como método hermenéutico.

Según Nietzsche, el concepto no sirve para conocer la realidad tal cual es -crítica el concepto hegeliano por cuanto determina, aísla y abstrae de lo real-. El concepto tiene un valor representativo, pero la realidad es devenir y este no se deja representar. El concepto en su origen es una metáfora que expresa una experiencia individual. Se convierte en concepto cuando deja de servir únicamente a la experiencia que le dio origen y se usa para expresar y significa una multiplicidad de cosas o realidades que rigurosamente hablando nunca son idénticas. La costumbre nos lleva a aceptar como válidos esos conceptos. Nietzsche considera que estamos siendo engañados por el propio lenguaje.

Nietzsche aplica el método genealógico para desvelar el verdadero sentido de los conceptos. Su propuesta consiste en estudiar el origen y la evolución de un concepto desde su sentido original hasta que adoptó el significado que se le da en el momento presente.

3.1. Aproximación al método genealógico de Nietzsche

El método genealógico intenta ir al fondo instintivo que subyace a la cultura humana. Adoptando la terminología de *El nacimiento de la tragedia*, podríamos decir que la cultura es interpretada como la continuación “apolínea” de un poderoso fondo dionisiaco, que es el verdadero motor de la realidad y de la vida. Por ello será necesario “desenmascarar” la cultura, objetivo que convierte a Nietzsche, junto a Marx y Freud, en uno de los maestros de la sospecha. Será necesario desarrollar un especial instinto para detectar por debajo de la cultura el impulso primigenio que hace brotar la vida: la razón de la ciencia, la moral, la filosofía y la religión esconden la sinrazón de la vida, el instinto que late en su fondo, en definitiva su poder. Este instinto genealógico será una de las aportaciones de Nietzsche a toda

la filosofía del siglo XX, siendo aplicado en diversos campos por autores como Foucault, Deleuze o Derrida, y en el ámbito feminista, Judith Butler.

Los principios de la crítica nietzscheana no son trascendentales y son remplazados por la genealogía. Únicamente la voluntad de poder (deseo, afirmación) como principio genético y genealógico, y por lo tanto legislativo, es capaz de ejercer la crítica interna y posibilitar la transmutación de los valores. La voluntad de poder es el único instrumento de que dispone el hombre para encontrar la “verdad” y establecer la “realidad”. Esta es la misión del filósofo, la de legislar. Así él podía decir: “*Los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan*” (Nietzsche, 2009:104). Así, el genealogista deja de obedecer, fundamentalmente a la tradición y a la autoridad, remplazando la antigua sabiduría por el mando y el poder autónomo de crear valores nuevos, recuperando la función legisladora de la filosofía. De alguna manera esta fue la tarea pretendida por Kant. La razón crítica es legisladora, según él, a condición de utilizar correctamente sus principios constitutivos. En el fondo, en Kant permanecía la teología, ciertamente reformada, donde subsistían los dos mundos, el sensible y el suprasensible, de manera que el buen uso de las facultades racionales del hombre hacía siempre coincidir los valores de ambos con el sistema establecido.

En el párrafo tercero del prólogo a la *Genealogía de la moral*, Nietzsche se pregunta:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? (Nietzsche, 1980:20). Texto que Deleuze comenta afirmando que 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 en que aquellos surgieron, se desarrollaron y modificaron [...] Se tomaba el valor de esos valores como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda (1986:130).

Es, por tanto, preciso despegarse de la tradición a través de una crítica ajena a la reacción y al odio que se convierta en acción creativa, donde el ataque no sea sinónimo de venganza y destrucción, sino que posibilite el surgimiento de la diferencia y el sentimiento de la distancia, negando así realmente el nihilismo. Este es el método genealógico nietzscheano,

que abre la posibilidad de ir tras la verdad. En este modo de pensamiento el valor reside en el origen. ¿Podría ser de otro modo? La genealogía es el punto de partida de la nueva crítica,

inexorablemente alejada de la dialéctica del concepto hegeliano que fagocita toda diferencia. El resentimiento del momento de la superación en la dialéctica hegeliana se rebelaba contra la finitud y buscaba sin cesar la reconciliación de lo múltiple y diverso a través de la positivización de lo negativo en su persecución del todo.

Hegel, por su parte, quiso zaherir el pluralismo, propio, según él, de una conciencia ingenua e infantil, satisfecha con lo inmediato. Su dialéctica ridiculizaba el pluralismo identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaban con decir “esto, aquello, aquí, ahora”, como hace el niño ajeno a la perspectiva del entorno. Él busca en todo conocimiento la tendencia a la unidad, a la totalidad, pues sólo en la totalidad, piensa, está la verdad (Hegel, 1966:63). En cambio, la posición pluralista del conocimiento sostiene que las cosas tienen varios sentidos y en ellos se encuentra su madurez y no su capitulación ni su infancia. No encontramos ningún acontecimiento, fenómeno, palabra o pensamiento cuyo sentido no sea múltiple. Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas que se apoderan de él o de nosotros. Actitud nueva que cautivó a Nietzsche y a sus herederos.

El elemento diferencial no es la negación del valor del en sí de la cosa sino el elemento positivo de una fuerza, de una creación. Es el valor que descubre la genealogía como crítica, que nos legara Nietzsche (Deleuze, 1986:17). Genealogía quiere decir entonces origen o nacimiento, pero al mismo tiempo diferencia o distancia en el origen. Como sostiene Deleuze interpretando a Nietzsche “genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor” (Deleuze, 1986:10). La crítica nietzscheana ha de entenderse como una acción creativa, en modo alguno como reacción. Es la expresión activa del modo de existencia del filósofo que utiliza el elemento diferencial como crítico y creador.¹⁴

¹⁴ En el discurso “Del pasar de Largo” (*Así hablo Zaratustra*, parte III), Zaratustra arremete contra el necio cubierto de espumarajos que el pueblo tenía como el mono imitador cuando éste le conmina a pasar de largo de la gran ciudad por estar contaminada de todo tipo de vicio y abyección, respondiéndole:

No se trata de buscar por medio de la genealogía el origen de las cosas, su fundamento, como hacía la metafísica, que siempre terminaba encontrándose con la causa primera o motor inmóvil. La genealogía inversamente a la metafísica se abre a lo inmediato, a lo concreto, a lo que acontece y a su historia y esto sólo nos es dado por el lenguaje.

Guiados por Foucault (1994:136ss), vemos como al Nietzsche genealogista no le interesa la búsqueda del origen. Este, antes de toda determinación externa le daría la esencia, su posibilidad más pura, su identidad replegada en sí misma, su forma inmóvil y anterior a todo lo que es externo. Esta hipótesis del origen, que desarrolla en *Humano, demasiado humano*, es una pura ilusión. El genealogista, en vez de tener fe en la metafísica ha de escuchar a la historia y cuando es fiel a esta apertura aprende que detrás de las cosas, no hay sino otras cosas, nunca la cosa misma. No encuentra su esencia, ni su secreto, sí el secreto de que ellas –las cosas- son sin esencia. Entiende cómo su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas. En fin, Nietzsche nos dirá que esa verdad última, originaria, nos es nada más que una “invención de las clases dirigentes” (Nietzsche, 2010: 9). Lo que se encuentra en el origen histórico de las cosas es discordia, es disparate.

Foucault apostilla: “La historia enseña también a reírnos de la solemnidad del origen” (2000:139). Durante mucho tiempo se ha querido creer que las cosas al “principio” eran perfectas, no contaminadas, pues salían relucientes de las manos del creador. “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y el tiempo; el origen está al lado de los dioses, y al contarlos se canta siempre una teogonía” (Ibidem)

“Yo desprecio tu despreciar; y puesto que me has advertido a mí, - ¿por qué no te advertiste a ti?

Sólo del amor deben salir volando mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡pero no de la ciénaga!

¿Qué fue, pues, lo que te llevó a gruñir? El que nadie te haya adulado bastante: - por eso te pusiste junto a esta inmundicia, para tener motivo de gruñir mucho, -
- ¡para tener motivo de vengarte mucho! ¡Venganza, en efecto, necio vanidoso, es todo tu echar espumarajos, yo te he adivinado bien!

¡Pero tu palabra de necio me perjudica incluso allí donde tienes razón! Y si la palabra de Zaratustra tuviese incluso cien veces razón: ¡con mi palabra tú siempre harías - la sinrazón!

...Esta enseñanza te doy a ti, necio, como despedida: donde no se puede continuar amando se debe - ¡pasar de largo! -

Así habló Zaratustra y pasó de largo junto al necio y la gran ciudad.

La vuelta a la historia es la reconciliación del hombre consigo mismo. Habita la caverna, la parte baja, no en el sentido de lo humilde y de lo discreto sino como el espacio y el tiempo de las acciones irrisorias e irónicas destinadas a deshacer toda vanidad. Nietzsche con determinación clava el estoque de muerte a las pretensiones fatuas del ser humano. Se

buscaba despertar el sentimiento de soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto ya es un camino prohibido, pues en el origen está el mono. Todo esto, obviamente está exigido por el postulado del origen como el lugar de la verdad y sin embargo la historia nos ha mostrado otra de sus crueldades: “detrás de la verdad, siempre reciente, avara y medida, hay una proliferación milenaria de errores” (Foucault, 2000:139).

De ahí que la genealogía sea una actividad primariamente lingüística. La irrupción del lenguaje en el pensamiento de la modernidad se produce cuando las palabras “dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas” nos dirá Foucault (1968: 296). Fue Nietzsche, según Foucault, el primero que acercó la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje, abriendo un espacio filosófico-filológico para la búsqueda de la verdad.

3.2. Lo arqueológico en la genealogía

¿Qué es este método genealógico del que nos habla Nietzsche? De alguna manera la genealogía nietzscheana es compatible con el trabajo del arqueólogo y así la pregunta por el saber pretende “sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento [...] ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento ‘libre’ emerge y centellea durante un instante” (Foucault, 1966:34). Se trata de buscar e indagar acerca de las condiciones de posibilidad de determinados enunciados, así como de los elementos excluyentes de otros. Lo que es lo mismo que buscar las normas que hacen posible en un lugar y en un tiempo concreto definir qué discursos tienen o no tienen viabilidad y cómo se desarrollan o interceptan. El método arqueológico se aplica a la historia sin que ello implique buscar las verdades del pasado, consciente de la imposibilidad de tal tarea, sino más bien el pasado de nuestras verdades, lo que obviamente significa otra cosa (Murillo, 1997:39). En el método arqueológico la base de operaciones es histórica mientras que la genealogía es filológica sin que esto signifique que el

pensamiento genealógico, como Nietzsche lo expresa, no se abra plenamente a lo que aparece, a lo que deviene, a la historia, a lo real.

El recurso a la etimología, punto de arranque de todo planteamiento genealógico, es lo que permite a Nietzsche conocer el significado de aquellas palabras que están en la base que sostiene nuestro sistema cultural. Junto a esto la genealogía se interesa por su metamorfosis, es decir, como han transitado de unos significados a otros, y cuales han sido las condiciones que han posibilitado o exigido mutaciones. La genealogía de la moral se ocupa de aquellos valores como ‘bueno’ ‘malo’, ‘malvado’, que son marcadores de la moral: *La indicación de lo que las designaciones de ‘lo bueno’, acuñadas por los diversos lugares pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico* (Nietzsche, 2000b:39).

Será precisamente la Etimología, como ciencia del lenguaje, la que muestra las indicaciones precisas para entender el cambio de valor de los conceptos morales a través de la historia (Nietzsche, 2000b:70).

La etimología unida al resto de las ciencias irá produciendo, conformando el significado de los términos, pues éstos no son entes abstractos sino signos dentro del sistema cultural, sometidos a los avatares de las relaciones de poder en cada momento.

En definitiva, Nietzsche pretende analizar críticamente cómo el sistema de signos, constitutivos de una lengua, se ha originado y cómo influye en la vida de los hombres (Jiménez, 1989:122).

Por tanto se interesa por los significados de las palabras y su repercusión pragmática, en la vida de las sociedades. La concreción de la palabra en unas coordenadas espacio-temporales determinadas necesariamente le exige tomar en consideración la ideología y demás elementos que configuran su sentido y así desenmascarar la falsa objetividad que se le ha atribuido.

La genealogía se abre, por consiguiente, a la observación para, a la vez que denuncia la mentira, abrir la posibilidad de nuevos significados. El poder se apropia de la palabra y esta debe ser liberada. El juego de intereses de las relaciones de poder es el enemigo que se precisa, primero señalar y después destruir. La genealogía, en su búsqueda de la significación de las palabras, descubre estructuras inscritas en las lenguas que suelen pasar desapercibidas.

Siguiendo esta concepción metódica de la genealogía, Michel Foucault explicita los procedimientos y nos advierte de las cautelas que el investigador ha de tener para no caer en el error del uso de los términos como si en la historia de las palabras no hubiese habido mutaciones interesadas de sentido debido a luchas de fuerzas y poder.

De ahí la necesidad de localizar cada acontecimiento -y en nuestro caso los usos de las categorías referidas al feminismo- y analizarlo estudiando su entorno para ver cómo en cada escenario las palabras han jugado su rol diferente, cuando los espacios y los tiempos han cambiado.

Las semánticas culturales no son fijas, están en constante mutación y de hecho los significados y las pragmáticas de una pretendida unidad cultural cambian fácilmente con lo que Umberto Eco llama las “revisiones críticas del poder” (Eco, 1999:84) y Theo A. Van Dijk en sus Análisis Críticos del Texto (ACT),¹⁵ simplemente “control de texto”. Es precisamente la genealogía la que descubre la potencialidad alternativa de significado de las categorías en la historia de su devenir. “El método genealógico investiga el origen real de los sucesos históricos y de las formas de pensamiento, renunciando a hipótesis finales o teleológicas, [esto es,] mostrar que al principio no había ningún plan, ninguna intención, ningún dogma”, nos dirá Rüdiger Safranski, biógrafo y estudioso de Nietzsche (2001:371).

¿Qué es pues la verdad? Un conjunto, siempre en continuo cambio retórico de significaciones, producido por una suma de relaciones de poder que en un momento dado y debido al uso, una determinada sociedad acepta como seguras, ciertas y universales y por tanto canónicas; pero, en realidad, son ilusiones que hemos olvidado que lo son y que han perdido fuerza sensitiva y capacidad poética (Nietzsche, 2000:25).

3.3. Judith Butler y la genealogía

¹⁵ Un análisis crítico del discurso tiene como objetivo fundamental evidenciar, a través del análisis del discurso, problemas sociales y políticos. Su interés no es ocuparse de aplicar un modelo o una teoría o validar un paradigma, sino evidenciar los problemas sociales como el poder y la desigualdad a través del discurso. Es saber cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social determinando quiénes tienen acceso a estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad. Van Dijk, T. (1994), *Discurso, poder y cognición social* http://www.geocities.com/estudiscurso/vandijk_dpcs.html

Butler, se reconoce heredera de la genealogía crítica nietzscheana y de los planteamientos de Foucault, Derrida y del psicoanálisis lacaniano, y desde ellos ataca y crítica al propio feminismo cuando rechaza el esencialismo implícito, en no pocos planteamientos de algunos feminismos, como tendremos ocasión de ver en los capítulos que siguen.

Para Butler la genealogía cumple una función deconstructiva y creadora al mismo tiempo. Deconstructiva porque rompe con las categorías que ha dominado el discurso heterosexual. Derrida le presta los instrumentos precisos para ese trabajo. “Deconstruir la filosofía –escribe- sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde cierto afuera incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta esta represión interesada en alguna parte” (Derrida, 1972:15). En segundo lugar es creativa porque permite con su concepción de lo performativo la afirmación y potencia de lo que es un movimiento multisignificativo del sexo y del género.

Por consiguiente deconstruir no es sólo ni principalmente derribar ni invertir las categorías objeto de análisis, ante todo es construir desplazando y transvalorando los conceptos, cuando se ha quedado sin base ni apoyo y sin presencia efectiva en la sociedad y son meros representantes del poder. También es seguirlos, acompañarlos en su historia buscando lo que normativizan a su paso, y lo que silencian, callan y ocultan y por tanto rechazan y excluyen. Así, los muestra como síntomas de una represión totalizadora que como un sarcoma infeccionan todo el tejido social. Deconstruir es, en suma, mostrar las incoherencias constitutivas del sistema.

Carolina Meloni¹⁶ resume los objetivos del método genealógico. Así describe la crítica genealógica:

No busca orígenes, no fundamenta nada, no sentencia ni va a la búsqueda de un principio absoluto que explique la realidad. La crítica genealógica no destruye categorías, es decir, no “acaba” con el sujeto, con la mujer o con lo femenino; se trata más bien de

¹⁶ Doctora en Filosofía (UNED, 2005). Premio extraordinario de doctorado (2005). Profesora e investigadora del Departamento de Periodismo y Humanidades de la Universidad Europea de Madrid. Sus líneas de investigación son la filosofía y la teoría política contemporánea, el pensamiento feminista y las doctrinas del género, la ética y la teoría crítica de los medios de comunicación

investigar las complicidades discursivas y las pretensiones de validez de cada uno de estos términos y el papel que ha jugado en los discursos feminista (Meloni, 2007:32).

Butler en *El Género en Disputa*, se propone analizar los conceptos de género-sexo, constitutivos del sistema heterosexual y aquellos dispositivos de poder y los discursos teóricos

que los sostienen, o mejor en los que se encarnan y toman cuerpo represor, como sostenía y mostraba Foucault, en su *Historia de la sexualidad*. Butler desmonta el sistema binario género-sexo como matriz desde donde se construyen los cuerpos. Desde el género y el sexo, que ella no diferencia, y acaban siendo pura ficción, se normalizan, se legislan y se construyen ciertos cuerpos, es decir adquieren sentido, mientras que otros se excluyen.

Considerar que las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo son efectos de una formación específica del poder requiere una forma de cuestionamiento crítico que Foucault, reformulando a Nietzsche, denomina “genealogía”. La crítica genealógica se niega a buscar los orígenes del género, la verdad interna del deseo femenino, una identidad sexual verdadera que la represión ha mantenido enterrada; la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como origen y causa las categorías de identidad, que de hecho, son los efectos de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso (Butler, 2011:38)

La función de ese cuestionamiento que plantea el texto de Butler es “centrar y descentrar” esas instituciones productoras de la falsa identidad del falogocentrismo derivado de la heterosexualidad obligatoria, necesaria y naturalizada.

El trabajo de Foucault sobre Herculine¹⁷ le abre camino para desarrollar después sus aportaciones sobre el sentido del cuerpo en sus encarnaciones plurales (*embodiments*). En

¹⁷ Historia de Herculine Barbín: de origen humilde y huérfana de padre desde su infancia, conocida también como Alexina, es educada y vive como niña su infancia y adolescencia, en varias instituciones religiosas de acogida. Más tarde obtendrá, con las mejores calificaciones de su promoción, su diploma de institutriz y trabajará dos años como tal en un pensionado femenino. Durante su estancia allí, un reconocimiento médico rutinario a raíz de una indisposición le obligará a enfrentarse a su problema. Para ello, tras un periodo de reflexión, se pondrá en manos del Obispo La Rochelle, pidiéndole ayuda para encontrar una salida a su situación. A instancias de éste, el doctor Chesnet elabora un documento, después de un reconocimiento más detenido, que se publicará en 1860 en los *Annales d'Hygiène publique*, en el que asigna a Herculine Barbín el sexo masculino. Se iniciará a partir de ese momento un proceso médico-legal, cuya conclusión fue establecer que, pese a sus rasgos hermafroditas, el verdadero sexo de Alexina es el masculino, dándosele entonces el nombre de Abel. Pero Alexina no conseguirá jamás asimilar la masculinidad que se le ha impuesto y acabará suicidándose unos años después.

estas, el sujeto tanto femenino como masculino acciona y toma forma como ficciones “performativas”, en una práctica repetitiva y paródica que constituye a las personas como seres humanos sexuados.¹⁸

Su contribución al rico caudal de estudios de género es fundamental por el carácter radical que conlleva el uso del método genealógico, potente como él sólo a la hora de deconstruir un concepto como el de género, reificado en contextos culturales tan variados como puedan ser los que se incluyen no solo dentro de las corrientes patriarcalistas sino también en el estructuralismo e incluso en ciertos feminismos de corte liberador (*El segundo sexo*) y en algunos otros deudores del psicoanálisis (feminismo de la diferencia), como tendremos ocasión de analizar más adelante.

Para Butler, el género no es un sustantivo, pues el resultado o efecto sustantivo se produce pre-formativamente y se impone por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. En la tradición sustancialista de la metafísica, el género es constitutivo, es decir, conforma la identidad de la que parte, supuesto que se acepta como indudable.

Su crítica genealógica es también creativa porque como parece en el caso que nos ocupa, el género, este es siempre un quehacer, aunque no suponga un sujeto pre-existente a la acción. Como ella dice:

El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en “La genealogía de la moral” en cuanto que no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir, “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de ésta (Butler, 2011:84).

Este texto resume con precisión su ubicación ontológica –próxima a la heideggeriana del acontecer- y que posibilita su aportación performativa, no naturalista, sí representativa en

¹⁸ Cf. La obra *Orlando* de Virginia Woolf, y los debates feministas sobre el cuerpo y el género en la historia

su significado de actuación y de teatralidad, de un sujeto que vive y juega el papel que en cada momento le toca y en cierta medida quiere, eso sí, alejado de la imposición del discurso simbólico patriarcal.

Judith Butler: Genealogía y deconstrucción. Apuesta por la liberación del cuerpo

Tesis fin de Máster, Gemma

Carmen María Rueda Ramos

IV.- LA SUBVERSIÓN DE LA IDENTIDAD

Reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad (Butler, 2011:99).

En el ámbito feminista enfrentarse con el legado teórico de Judith Butler, significa pasar revista a toda la historia del feminismo, en sus grandes hitos. Ha reavivado el fuego de la crítica de manera tan potente que el feminismo a partir de ella tiene que justificar la discrepancia, si hubiere lugar, con análisis de sus tesis y posiciones concretas. No es suficiente reiterar argumentos basados en su retórica oscura, sus construcciones al filo de la crítica a los otros, su “voluntarismo constructivista” (Amorós, 2007:234). Hay que decir en qué se equivoca y por qué. Es una autora bien pertrechada de instrumentos para la crítica, si bien es cierto que instalada en un universo reflexivo postestructuralista, iluminado por la herencia nietzscheana a través de Foucault, Derrida, Deleuze, sin perder de vista la herencia freudiana, sobre todo de Lacan. Y sin afirmarlo, bajo la sombra de Heidegger.

No planteo la imposibilidad de la discrepancia y de la crítica a las posiciones de Butler, pero sí que muchas de esas posiciones inevitablemente son herederas de sus constelaciones culturales y creo que en todo caso, Butler no se sentiría aludida. Al filo del desarrollo de este estudio me enfrentaré con críticas concretas.

Encuentro acertada metodológicamente la contextualización historiográfica y cultural que realiza María Luisa Femenías (2003:27) de *El género en Disputa* de 1990, donde se preocupa por la normatividad de la categoría de género, en cuanto eje central de la formación y constitución de la sujetualización de los seres humanos.

Las dos preguntas esenciales de ese contexto son ¿por qué pensar sobre el género? y ¿cómo pensar sobre el género? Las dos cuestiones tejen la historia de los feminismos desde

mediados del siglo pasado hasta nuestros días. En ellas se entrelazan las cuestiones políticas, en su sentido de construcción del mundo y las epistémicas, en el foucaultiano.

4.1. Contexto cultural de *El género en disputa*

Dejando al margen las etapas del feminismo como movimiento social de promoción y/o de liberación de la mujer, cabe destacar que a partir de la década de los sesenta, y especialmente en los setenta, muchas feministas comienzan a constituir lo que se ha denominado *Women's studies*, generalmente grupos de investigación acerca del tema “mujer” en el seno de las Universidades. La influencia del texto de Simone Beauvoir, *El segundo sexo*, fue enorme, dada la vigencia cultural del existencialismo sartriano, impregnado de respeto hacia el marxismo. Todavía hoy la tesis de Beauvoir, *la mujer no nace, se hace*, continúa ejerciendo su influencia, aunque desde otros supuestos, sirviendo de apoyo y fundamento a no pocas feministas comprometidas. Cómo veremos, la misma Butler le dedica especial atención a su estudio y cómo no a la crítica de su entronque, que ella considera sustancialista en la base.

A finales de la década de los setenta los *Women's studies* se transforman en *Gender's studies*, que prestan especial cuidado en analizar la relación género/sexo mostrando su diferencia y la sumisión del sexo al género. El sexo es elemento biológico natural subordinado al género en tanto que producción cultural e ideológica, siempre al servicio de una concepción patriarcal de la sociedad.

Se pretende conocer los mecanismos de la producción discursiva de la categoría de género, para así poder atacar de raíz las causas y proponer políticas feministas que pudieran cambiar o sustituir dichos dispositivos de poder y generar en consecuencia discursos sobre el género, diferentes y liberadores.

En los ochenta sobresale el grupo francés de estudios feministas que tienen un denominador común, es el feminismo de la diferencia y está representado por la escuela francesa muy influenciada por el psicoanálisis lacaniano. Sus principales representantes son Luce Irigaray y Julia Kristeva, a las que Butler dedica importantes espacios críticos en *El*

género en disputa y desde los cuales ella va configurar su propio discurso en gran medida. El enfrente con lo que ella denomina su caída en el sustancialismo, a pesar de sus propuestas radicales y novedosas, le lleva a distanciarse cada vez más de los feminismos alternativos, que no pueden desprenderse de la lógica dominante de la heterosexualidad y que sigue considerando feminismos bajo el círculo opresor de la tradición. “La crítica feminista -escribe Butler- debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto a las acciones totalizadoras del feminismo” (Butler, 2011:66).

Es preciso recordar que Butler se coloca en una línea de pensamiento post estructuralista y de modo especial muy próxima a Foucault, con quien también tiene algunas diferencias, señalando alguna que otra contradicción en su interpretación historiográfica, en especial en su interpretación de la corporeidad de Herculine, como veremos más adelante. Femenías en su texto citado nos recuerda que también en Butler, como en los feminismos radicados entorno a los *Women's studies*, la cuestión del lesbianismo se convierte en un acicate poderoso para dilucidar la encarnación o corporalización de sujetos que reivindican su propia identidad, al margen y por encima de la normatividad exigida desde las categorías binarias de la heterosexualidad. Sin embargo la irrupción de Butler en el feminismo lésbico, que desarrolla fundamentalmente en los años 80, trataba de refutar la idea de que la práctica lésbica materializa la teoría feminista. Para ella el lesbianismo “no supone un regreso a lo que es más importante acerca de ser mujer, ni consagra la feminidad, ni muestra un mundo ginocéntrico” (Butler, 2011:11). Lo importante de su contribución en este campo es que plantea cómo las prácticas sexuales no normativas (por ejemplo el lesbianismo) cuestionan la consistencia del género como la categoría fundamental en la que se basan los diversos feminismos.

Además de las tradiciones de carácter académico y por tanto teórico, Butler, en el prefacio de 1999 a *El Género en Disputa* manifiesta otro elemento importantísimo para entender su libro. Confiesa que no lo escribió sólo desde la academia, sino también desde su implicación en movimientos sociales de los que formaba parte y en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa este americana, donde vivió catorce años antes de

escribirlo. Sufrió todos los embates de la vida en un medio tan diferente como el que ella vivía, con todas sus frustraciones y esperanzas.

Es interesante ver de que manera su compromiso como activista le lleva a replantear posteriormente ciertas categorías que ella misma había fustigado en *El Género en Disputa*, tales como la de universalidad, tan puesta en cuestión en su crítica a las categorías centrales de la estructura del parentesco en Lévi Strauss. Ella vuelve a hablar con una intención estratégica y performativa de la universalidad como una categoría no sustancial y sí política, con ocasión de su colaboración con un grupo de activistas que trabajaron en la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (1994-1997). Esa experiencia le lleva a reformular la universalidad como la categoría que evoca una tarea de traducción cultural orientada al futuro.

Lo intrincado de su estilo literario ensayístico-académico no lo considera una dificultad para su vocación de activista militante. Butler se ha defendido con valentía contra la críticas de hermetismo, sin arrugarse; primero, porque sostiene que a veces sus críticos en este capítulo subestiman a los lectores y no tienen derecho. Segundo, porque los lectores comprometidos con un texto, cuando la dificultad no nace del puro arbitrio, sino que se debe a los entrecruces de gramáticas antagónicas, o a deconstrucciones de niveles diferentes, consideran esa dificultad como un reto para poner en duda verdades que se dan por sentadas, conscientes de que dar por buenas tales verdades es opresivo. Si el género mismo, se pregunta, se naturaliza por medio de las normas de la gramática, como sostiene Mónica Wittig, ¿no habría que negar a nivel epistémico, la misma gramática? Lo que le importa verdaderamente es crear un discurso liberador de la violencia de la exclusión y de modo particular de la originada por la violencia de las normas de género.

Judith Butler sabía bien lo que era sufrir tal violencia. Sabía de un familiar que pasó la mitad de su vida en prisión por tener un cuerpo anómalo; de unos primos que por ser gays tuvieron que abandonar su hogar, por su sexualidad real o imaginada; sabía los sufrimientos de la joven adolescente por declarar su homosexualidad a los dieciséis años, y las subsiguientes pérdidas de trabajos, amantes, y hogares. La identificación de estas violencias no era fácil porque el género se daba por sentado y constantemente era vigilado. De ahí el

empeño decidido de Butler por desnaturalizar el género en este libro. Su desnaturalización tenía que contrarrestar la violencia normativa y así posibilitar la vida sin morfologías ideales del sexo. Obviamente comprometerse con esta desnaturalización liberadora era algo más que un deseo de jugar con el lenguaje o de ir detrás de payasadas teatrales como una lectura ingenua puede colegir al final del texto, en la conclusión dedicada a la parodia y a la política. Su escritura obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida fácil y en la medida de lo posible gratificante y, sobre todo, de eliminación de la violencia.

Cuando Butler pone en tela de juicio las categorías de género, sexo y de cuerpo, está poniendo en jaque la realidad y entonces la frontera entre lo real y lo irreal se desdibuja. En ese momento caemos en la cuenta de que lo que consideramos real -la naturalización del género-, puede cambiar. Este cambio en ocasiones se produce por un cierto tipo de prácticas, al margen de una teorización previa que las sostenga, pero que a su vez exigen la revisión de las categorías básicas que constituyen el llamado mundo real, el de la heterosexualidad. Preguntarnos qué es el género, cómo se produce y reproduce y cuáles son sus opciones, nos lleva a concebir que el campo de la “realidad” del género puede ser concebido de otra forma, seguro que menos violenta.

4.2. Objetivo del libro

La obra de Judith Butler, *El Género en disputa*, es como una “intervención” provocadora en la teoría feminista, y que ella acepta en el prefacio de 1999 y que será visto como un texto fundador de la teoría *queer*. Ella es consciente de que su contribución, aunque en combate con ciertos feminismos, pertenece al propio feminismo.

Su intención es rebatir los planteamientos que presuponen los límites y la concreción del género, que limitaban su significado a las concepciones socialmente aceptadas de masculinidad y feminidad. A esto añadía una convicción profunda acerca de que toda teoría feminista que limite el significado de género, su propia práctica, propone normas de género excluyentes en el seno del feminismo, con consecuencias, con frecuencia, homofóbicas. El feminismo puede resolver ciertas expresiones de género que originan nuevas jerarquías y

exclusiones. Su propósito era *abrir nuevas posibilidades* aun cuando no sea fácil superar la hermetización del mundo social de nuestras vidas. El *abrir las posibilidades* lleva como objetivo necesario descubrir las formas en las que el propio “plantearse qué es posible en la vida con género queda relegado por ciertas presuposiciones habituales y violentas” (Butler, 2011:8).

En sus objetivos aparecen también, en un lugar de cierta preminencia, la destrucción de todos los intentos de discurso de verdad para excluir y deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias. Ella reclamaba no su aceptación sin más, ni su rechazo, sino la necesidad de que sean analizadas, preocupada por el pánico que hacían impensables tales prácticas. La herencia kantiana de atreverse a pensar por uno mismo, estaba en la base de su criticismo. Se está refiriendo a la posibilidad de la disolución de los binarios de género, que había señalado el feminismo francés. Esto no le impide rechazar el heterosexismo existente en el núcleo del fundamentalismo de la diferencia sexual. Se apoya de manera explícita en el postestructuralismo francés para elaborar sus propuestas y planteamientos.

Es importante su afirmación, por otro lado obvia en todo el discurso teórico ajeno al dogmatismo, llena de sobriedad y consciente del papel que su planteamiento juega en el seno del feminismo, que su trabajo se reduce a un estudio de “traducción” cultural (Butler, 2011:9).

Intenta reformular las teorías estructuralistas en una dimensión específicamente feminista, a pesar de la desconfianza de la izquierda como respuesta al formalismo estructuralista, ajeno según esta crítica a los problemas del contexto social y político. Hoy la distinción entre estudios culturales y la teoría crítica se ha diluido. Se trata de la aparición de la teoría en el punto donde convergen los horizontes culturales, donde la exigencia de traducción es una necesidad aunque sea incierto su éxito -tradure, tradire- (Ortega y Gasset, 1983:429).

La dificultad de *El género en disputa* es su intento de traducir/interpretar juntos a diversas/os intelectuales franceses, que se alían en contadas ocasiones (Levi Strauss¹⁹, Michel

¹⁹ Claude Lévi-Strauss (1908-2009) fue un antropólogo francés, una de las grandes figuras de su disciplina, fundador de la antropología estructural e introductor en las ciencias sociales del enfoque estructuralista basado en la lingüística estructural de Saussure.

Foucault, Jacques Lacan²⁰, Julia Kristeva²¹, Monique Wittig) y cuyos lectores en Francia apenas leyeron a los demás. Butler tiene conciencia de que su libro para los americanos aparece como eurocéntrico, mientras que en Francia, según los editores que están pensando en esa fecha de 1999, su edición francesa; es vista como una americanización de la teoría feminista²².

Butler también reconoce las deudas que su texto tiene con Gayle Rubin en su excelente libro sobre el género, la sexualidad y el parentesco (Rubin, 1975).

Asimismo también rechaza ciertos planteamientos teóricos queer que sostienen una relación causal –o estructural en este caso- entre género y sexo. Si con esta separación se quiere afirmar que la normatividad heterosexual no debería ordenar el género, y que habría que rechazar tal ordenamiento-, entonces Butler estaría de acuerdo. Sin embargo lo rechaza si con esto se quiere decir que no hay una regulación sexual de género, entonces, no lo acepta porque eso significaría que los combatientes mas fuertes contra la opresión que produce el género no son conscientes de como funciona la homofobia en la sociedad heterosexual. Para dejar clara su posición afirma taxativamente “Con todo reconozco que practicar la subversión no implica necesariamente nada acerca de la sexualidad y la práctica sexual” (Butler, 2011:16).

Entre los objetivos de su libro *El género en disputa* ocupa un lugar destacado la presentación de su teoría de la performatividad, aplicada a la construcción del género. No es sencillo describir esta teoría aunque hay momentos en los que los textos adquieren una transparencia inimaginable en cuestión tan espinosa. Ella ha cambiado y subrayado esos

²⁰ Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981) fue un médico psiquiatra y psicoanalista francés conocido por los aportes teóricos que hiciera al psicoanálisis basándose en la experiencia analítica y en la lectura de Freud, incorporando a su vez elementos del estructuralismo, la lingüística estructural, las matemáticas, y la filosofía

²¹ Julia Kristeva, escritora francesa, de origen búlgaro, filósofa teórica de la literatura y el feminismo psicoanalista. Considerada una de las principales voces analíticas del feminismo

²² A la fecha de esta edición(1999) hay editores franceses que contemplan la posibilidad de traducir esta obra, pero únicamente porque Didier Eribon y otros habían publicado los argumentos del texto en los debates políticos que tenían lugar en Francia por el momento sobre la ratificación de las parejas del mismo sexo.

cambios casi siempre respondiendo a críticas excelentes²³. Pero también aceptando otras propuestas.

El origen de su teoría de la performatividad según nos cuenta la autora, lo encontró leyendo el artículo de Derrida *Ante la Ley*, donde comenta el relato de Kafka que lleva ese nombre.

Cuenta Kafka la historia de un campesino que permanece la mayor parte de su vida sentado junto al guardián de la puerta de la ley para entrar en ella, sin que nunca se le permitiese acceder a ella. Próxima la muerte del campesino, éste le pregunta al guardián por qué durante el tiempo transcurrido nadie había mostrado interés en ser recibido por la ley. El guardián contesta que nadie más podría haber planteado esta cuestión ya que esa puerta fue construida sólo para él. Siguiendo la interpretación de Derrida, Butler afirma: “En esa historia quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley y atribuye cierta fuerza a esa ley” (Butler, 2011:17).

La autoridad se instala anticipando el significado. “La anticipación conjura el objeto”. La ley, su preceptividad constituye a la propia ley. La similitud con lo que ocurre con el género es lo que le lleva a sostener que actúa como una esencia interior que se pone al descubierto, expectativa que “acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa” (Ibidem). La performatividad del género gira en torno a esa anticipación de una esencia que produce el exterior de sí misma. Entonces como el campesino que quiere conocer la Ley, el sujeto que repite de manera constante el ritual a través de la repetición de los hábitos adquiridos (Pierre Bourdieu)²⁴ logra su efecto mediante su naturalización en el contexto del cuerpo, que ella entiende como una duración corporal sostenida culturalmente. Así el cuerpo se sujetualiza y es vigilado por la ley, en una función que tiende a garantizar la sujeción particular de cada individuo.

²³ Véase el excelente libro de Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1991. Traducido al castellano: 1998. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

²⁴ La dimensión ritual de la performatividad la relaciona Butler, años después de haber escrito *El Género en disputa*, con la idea de “hábito” de P. Bourdieu, como explica detalladamente en el último capítulo de *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York, Routledge, 1997

Siguiendo a Derrida, Butler entiende que la ley funciona básicamente por un mecanismo de “anticipación”: quien se sienta frente a la puerta de la ley y espera, sea el campesino, sea metafóricamente la categoría de género, le está atribuyendo a esa entidad -la ley-, justamente, “fuerza de ley”. La atribución de fuerza de ley a la entidad termina produciendo el fenómeno que la entidad espera lograr con su instauración. El efecto se crea por autoproducción, por medio de repeticiones de conductas, como si se tratase de ritos y éstos –ritos reiterados- acaban por naturalizar aquellos efectos que sólo son constructos culturales.

Desde este lugar Butler piensa sus categorías, entendiendo que lo que consideramos como una “esencia interna del género” se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en iteraciones reguladas por discursos con fuerza de ley (Butler, 2011:17). Dirá Butler: “la pregunta de qué cuenta como ‘género’ es ya de suyo una pregunta que da fe de una operación de poder predominantemente normativa. Así, la descripción del campo del género no es en ningún caso anterior a la pregunta de su operación normativa, ni se puede separar de ella” (Ibidem).

Cuando las categorías existentes no pueden dar cuenta de un cuerpo (o, podríamos agregar, de cierta circulación de los cuerpos), es posible poner en crisis el modo de percepción del género. Modo de percepción culturalmente construido²⁵. Construcción que impone la revisión del modo en que se establece el campo ontológico que confiere a los cuerpos expresiones legítimas e ilegítimas o que determina cuáles son los intercambios legítimos y cuáles los ilegítimos, los normales y los anormales. Revisión que va de suyo, ligada a preguntas en torno del poder: “No hay ninguna posición política purificada de poder y tal vez sea esa impureza lo que provoca la capacidad de acción como interrupción potencial y cambio de los regímenes reguladores” (Butler,2011:32).

En este sentido Butler se pregunta por qué el género se piensa exclusivamente desde el marco binario que rige las relaciones heterosexuales, es decir, desde la oposición

²⁵ Véase el texto de Gayle Salamon, (2010) donde estudia con detenimiento y agudeza la fenomenología de la percepción del cuerpo siguiendo de cerca a Merleau Ponty.

hombre/mujer. Y junto a esta pregunta, analiza un régimen epistémico y ontológico ya que interroga, por un lado, cuál es la mejor manera de representar al género y, por el otro, si *ser* "mujer" u "hombre" son hechos naturales o si esa "naturalidad" se construye mediante actos performativos, discursivamente diseñados para producir el cuerpo a partir de las categorías de sexo, salud, normalidad, etc.

Cuando Butler afirma que el género es performativo esta intentado poner de manifiesto que lo que se considera una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, requeridos a través de lo que ella llama estilización del cuerpo, y que podemos interpretar como configuración constructiva de nuestro cuerpo basada o, mejor, exigida por el género. Así lo que consideramos como un rasgo interno de nosotros mismos no es otra cosa que un efecto alucinatorio que nosotros anticipamos y producimos por medio de ciertos actos corporales o gestos naturalizados. Indudablemente, Butler ha expulsado lo interior de la sujetualidad haciéndolo coincidir foucaultianamente y sobre todo derridaneamente con los contornos materiales de la corporalidad. La objeción de que al final de su *Genero en Disputa* opera en Butler una cierta psique interna cuando discute sobre la melancolía del género²⁶, debido a influjos psicoanalíticos, la acepta, pero en su descargo afirma rotundamente que ese énfasis, de aquel entonces, sin embargo, no afectó a su pensamiento sobre la performatividad.

Butler explícitamente afirma que es un error teórico importante presuponer la internalidad del mundo psíquico, expresión que recuerda directamente la categoría de identidad. Algunos rasgos de ese mundo, como la pérdida de alguna persona que hemos conocido, se convierten en rasgos internos del yo, pero se transforman mediante esa interiorización y constituyen un mundo interno, como sostienen los kleinianos²⁷. Esto le permite conceder que puede haber una teoría psíquica de la performatividad que requiera un

²⁶ Al final de *El género en disputa*, Butler parece olvidar o tal vez rechazar la pérdida que, como es sabido, para Freud constituía la esencia de la melancolía.

²⁷ Grupo de personas que custodian el cuerpo de saber derivado del psicoanálisis de Melanie Klein (1882-1960, nacida en Viena, de padres judíos), pionera del psicoanálisis de niños y de la investigación de los estados depresivos y esquizoides. Líder innovadora en la teorización de relaciones objetales. Hoy en día, el psicoanálisis kleiniano es una de las principales escuelas dentro del psicoanálisis.

mayor y más profundo estudio. En este contexto de preguntas Butler escribió su libro *Cuerpos que importan* (Butler, 2003).

4.3. La deconstrucción butleriana de “mujeres” como sujeto feminista

La cuestión de las mujeres como sujeto del Feminismo plantea la posibilidad de que no haya sujeto que exista <antes> de la ley, esperando la representación en y por esta ley [...] Aparte de las ficciones fundacionistas que respaldan la noción de sujeto, está el problema político con el que se enfrenta el feminismo en la presunción de que el término <mujeres> indica una identidad común. En lugar de un significado estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, mujeres (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia [...] por los posibles significados múltiples del nombre (Butler, 2011:48)

La entrada de Butler en el debate sobre feminismo le exige replantearse las cuestiones centrales de dicho discurso. Entre ellas, sin duda, se encuentran las cuestiones relativas a las categorías de mujeres como sujeto del feminismo y las de género y sexo en tanto que términos diferenciados.

Es un hecho que en el orden político la categoría mujeres es el sujeto que tiene representación a la vez que simboliza los intereses y objetivos feministas. Pero para Butler política y representación son términos conflictivos en su uso e interpretación. La representación se refiere a un procedimiento político que aspira a ampliar la visualización de las mujeres como sujetos políticos, a la vez que es la función normativa de un lenguaje que muestra o distorsiona una cierta verdad supuesta de lo que realmente son las mujeres. Evidentemente en este sentido de activismo político la categoría mujeres ha sido y sigue siendo de una gran utilidad. También es un hecho que en la actualidad las relaciones entre feminismo y política se han puesto en tela de juicio. El término mujeres no aparece ya como una categoría estable y unívoca, con lo que el concepto de representación ha perdido operatividad.

Los sujetos políticos paradójicamente son creados por los sistemas jurídicos de poder, que más tarde representan, nos dice Butler interpretando a Foucault (Butler, 2011:47). Así ocurre que los sujetos regulados por esas estructuras se constituyen y reproducen de acuerdo con los mandatos de esas estructuras. De esta manera resulta que las mujeres entendidas como sujeto feminista estará discursivamente constituido por la misma estructura política que permitiría su emancipación. Estructura política que sin ambages está formada por sujetos que son masculinos, lo que cuando menos será “abiertamente contraproducente”, en opinión de Butler.

La ley produce y posteriormente esconde la noción de un sujeto anterior a la ley para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa ley, recordándonos la estructura circular de la interpretación derrideana del relato kafkiano *Ante la ley*.

La cuestión de las mujeres, como sujeto feminista, tal como estamos planteando, nos abre la cuestión de la posibilidad de la inexistencia de un sujeto que exista antes de la ley, en espera de que la ley lo legitime y lo represente. La hipótesis sostenida, más bien tesis constituyente del discurso sustancialista, de que hay un sujeto ontológico antes de la ley es la remisión aun estado de naturaleza, fábula fundadora del liberalismo clásico con sus propias estructuras jurídicas. Ese “antes” pre-histórico es la premisa pre-formativa y fundacional de una ontología pre social de individuos que aceptan libremente ser gobernados por la legitimidad del contrato social (Rousseau y Hobbes, coincidentes en lo fundamental). Pero más allá de estas cuestiones de tipo metafísico, se da el problema político de saber realmente qué significa el término mujeres, entendido como sujeto, pues presupone una identidad común. Hay múltiples y variados significados de ese nombre de mujeres. No es un concepto unívoco ni exhaustivo. Una mujer además de ser mujer, es evidente que es algo más, no tanto porque sobrepase los atributos específicos de su género sino porque el género no siempre se constituye de acuerdo con los diversos contextos históricos y se entrelaza con modalidades, de clase, raciales, étnicas, sexuales...de identidades discursivamente constituidas y políticamente operantes (Ryley, 1987).

De acuerdo con Butler el supuesto de un sujeto universal (mujeres) se funda en una identidad universal en todas las culturas, lo que conlleva la idea de que la opresión de las mujeres es reconocible en la estructura universal del patriarcado. Esta manera de pensar no tiene en cuenta el funcionamiento de la violencia de género en los contextos culturales concretos en que se produce.

La crítica de Butler a todas estas teorías universalistas del concepto mujeres y de la opresión femenina, se basa en que el propio supuesto socaba la unidad y la universalidad de ese sujeto feminista. Dicha construcción, aun reconociendo que se ha realizado con objetivos de emancipación pone de manifiesto consecuencias coercitivas y reguladoras impuestas desde ideas ajenas a la “identidad” que dice representar, con el riesgo de que se les acuse de tergiversaciones inexcusables de colonialismo, etc. Sólo queda realizar una genealogía crítica de las propias acciones legitimadores del poder a través de las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política. Butler marxianamente parte del presente histórico para la realización de la crítica de las categorías de identidad que producen, reifican e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.

La necesidad de una crítica radical a los planteamientos ontológicos del feminismo no es óbice para que Butler se plantee la renovación del feminismo sobre otras bases. Son muchas las cuestiones implícitas en esta tarea renovadora. La primera sería el rechazo de una categoría estable de género para poder combatir coherentemente las reificaciones mismas de género e identidad. Así la construcción variable de la identidad, objetivo explícito de Butler, pase a ser un requisito metodológico y normativo, además de una meta política (Butler, 2011:53).

La genealogía crítica de la categoría “mujeres” ha de examinar los procedimientos jurídico-políticos que originan la formación de ese sujeto (mujeres) del feminismo. La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la constitución de ese sujeto viene dada por un sujeto anterior que niega y excluye a la mujer cómo sujeto constituyente. Tal vez la representación del concepto “mujeres” tendrá sentido cuando el sujeto no se de por sentado en ningún aspecto, y tenga que ir generándose de acuerdo con el acontecer histórico.

4.4. Naturalización del sexo como condición de posibilidad de la heterosexualidad

Es claro que la unidad no problemática de las “mujeres” se suele usar para construir algo así como una solidaridad de identidad. Políticamente esto se entiende. Pero cuando Butler profundiza en la diferenciación entre género y sexo, se evidencia una fragmentación del sujeto mujeres, como sujeto feminista de difícil o imposible solución, sencillamente porque se están significando cuestiones diversas y a veces contrarias. La diferencia salta a la luz sin dificultad. La afirmación de que la “biología es destino” y el sexo es naturaleza, biología, nos pone en la dirección de la diferencia ente ambos, pues el género es construcción cultural. El género no es el resultado causal del sexo, ni es tan aparentemente rígido como la naturaleza del sexo. La conclusión de ambos supuestos le lleva a Butler a concluir taxativamente: “Por lo tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo” (Butler, 2011:54).

El argumento llevado hasta sus límites lógicos es potente, pues la diferencia género/sexo señala la ruptura entre cuerpos sexuados y géneros constituidos culturalmente. Obviamente se da entre ellos una discontinuidad radical. Aunque los sexos parezcan ser binarios en su corporeidad, no hay razón para sostener que los géneros sean sólo dos, pues las construcciones culturales podrían ser múltiples. La hipótesis del sistema binario implica una relación mimética entre sexo y género, en la que el género refleja al sexo o simplemente está limitado por él. Cuando el constructo género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, pasa a ser algo ambiguo. Hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo de mujer como el de un hombre, y mujer y femenino tanto hombre como mujer.

Este planteamiento pone en verdaderos aprietos al sistema binario de la heterosexualidad. Y Butler avanza críticamente planteando con radicalidad ¿qué es el sexo? ¿Es natural, anatómico, hormonal, etc.? En todo caso la crítica feminista tendría dificultades para calibrar los juicios científicos que intentan establecer tales hechos, y además nunca serían definitivos, pues entre otras cosas, además de que la ciencia no responde a cuestiones esenciales, sólo descriptivas y operacionales, los discursos científicos no están exentos de

dependencias políticas e ideológicas²⁸; considérese el asunto de los embriones humanos. La *Historia de la sexualidad* de Foucault ha mostrado fehacientemente la historicidad de sexo y género. Si se rechaza el carácter invariable del sexo y su “naturaleza pura”, quizá no haya tanta diferencia con la formación del género y el sexo también sea un constructo cultural y por consiguiente siempre haya sido género. La distinción entre género y sexo no existe como tal, de manera que se puede afirmar que éste es siempre una categoría dotada de género. Es preciso romper con la ecuación que afirma que el género es a la cultura lo que el sexo a la naturaleza.²⁹ Ha sido el género, como discurso cultural el que ha constituido al sexo como sexo natural, prediscursivo, anterior a la naturaleza, como procedimiento que asegura la estabilidad binaria de la heterosexualidad.

4.5. Irrupción en el debate actual.

Es en el debate donde Butler se crece y acrisola su pensamiento, pues la potencia discursiva de las “adversarias” le exige un nivel de radicalidad crítico inusual. La utilización retórica de las constantes preguntas que va sembrando su texto, crean un estilo butleriano característico, por su dramatismo narrativo y por su acercamiento a la práctica social, a la vida comunitaria.

Se interesa por los mecanismos que posibilitan la construcción cultural del género y del sexo. Si en el feminismo el género se construye culturalmente, cabe preguntarse si esa construcción posibilita constructos múltiples y diversos o por el contrario si el hecho de que la construcción cultural de género esté determinada socialmente, niega la posibilidad de que el género sea algo variable. En ciertos estudios sobre la mujer parece como si la cultura estuviese determinada por una ley inflexible y rígida que dictara lo que es el género, resultando entonces que el género es tan fijo y preciso como lo era el sexo bajo la afirmación de que la “biología es destino”.

²⁸ Cfr. Harding, Sandra, 1986. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ed. Morata y Fox Keller, Evelin, 1991. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Instituto Alfonso El Magnánimo.

²⁹ La misma Butler desarrolla esta cuestión ampliamente en <<Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault>> en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps) 1987. *Feminism as Critique*. Basil Blackwell, University of Minnesota Press.

El caso de Beauvoir es el primero que se sirve para mantener distancias y diferencias. Si bien es verdad, admite Butler, que para la autora de *El Segundo Sexo*, “la mujer no nace: llega a serlo” (Beauvoir, 2005:15), y que de alguna manera estaría manifestando la determinación del género en su construcción como mujer, no es menos cierto que Beauvoir supone un cogito, un sujeto constituyente, de la más pura herencia cartesiana. Tal sujeto se adueña de la función que antes ejercía el género y que en principio podría aceptar cualquier otra denotación de género. La pregunta viene de inmediato, ¿entonces la construcción de la mujer depende de su voluntad, de su elección, de su libertad? Sin ambages, Beauvoir sostiene que la mujer llega a ser mujer pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Parece evidente que esta obligación no la cree el sexo. Para ella es importantísimo entender que el cuerpo es “una situación” (Ibidem, 34); esto implica que el cuerpo siempre ha estado sometido e interpretado por significados culturales y en consecuencia el cuerpo podría no estar sometido a los requisitos de una facticidad anatómica pre discursiva. Esto estaría en línea con Butler cuando afirma que sexo, por definición siempre ha sido género (2011:57).

Llegados a este punto el debate presenta dos opciones: para la primera el cuerpo se presenta como un medio pasivo sobre el cual se dibujan y expresan los significados culturales de género; para la segunda, el cuerpo es el instrumento mediante el cual un cogito, voluntad constituyente, establece un significado cultural propio. En ambos casos el cuerpo se reduce a un mero instrumento o medio. Pero para Butler el cuerpo es en sí una construcción con significados múltiples.

Con la finura intelectual que la caracteriza, Butler se da cuenta de que lo que está en el fondo del debate sobre la cuestión de si el género y el sexo son categorías fijas o variables es la defensa o la negación de ciertos principios de raíz humanista que se tienen como límites o señales rojas de alarma en los análisis de género. Esto quiere decir, que las posibilidades de género (constructo cultural) sólo están abiertas dentro de los límites de una experiencia cultural determinada. Tales límites siempre se establecen dentro de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal.

Luce Irigaray introduce un nivel mayor de dificultad a la discusión al afirmar que las mujeres son una paradoja, o incluso una contradicción, dentro del discurso de la identidad. Las mujeres son el “sexo” que no es “uno”. Representan lo no representable, es decir lo no pensable, una opacidad lingüística y una ausencia. En este sentido las mujeres son el sexo que no es uno, sino múltiple (Irigaray, 2009: 63). Para Beauvoir las mujeres están designadas como lo Otro, pero para ella tanto el sujeto que crea como lo Otro, son dispositivos masculinos de una economía falogocéntrica y excluyente de lo femenino. La mujer para Beauvoir, es lo negativo de los hombres, es la carencia o negatividad frente a la cual se distingue lo masculino. Irigaray no acepta esta dialéctica de Beauvoir, en el fondo hegeliano idealista, que se desarrolla dentro de un sistema de pensamiento que descarta absolutamente otras significaciones posibles. Toda la estructura de la representación derivada del planteamiento dialéctico Otro/masculino queda falseada. Irigaray parte del sexo que no es uno para una crítica de la representación occidental y hegemónica y para la crítica de la metafísica de la sustancia, fuente de la noción de sujeto.

4.6. La melancolía de la metafísica y la deconstrucción de la sustancia.

Dentro del feminismo, la posición humanista sostiene que el género es un atributo de un ser humano caracterizado esencialmente como un ser sustancial o una sustancia. Recuérdese la herencia aristotélica, recogida por Descartes, cuando afirma que la sustancia es aquello que existe por sí y no necesita de otra cosa para su existencia. El cogito, sujeto, es una sustancia, un núcleo anterior al género y que se denomina persona y que designa una capacidad universal de raciocinio, de lenguaje y de liberación moral.

En el debate actual, sin embargo, el punto de partida de la concepción universal de la persona ha sido sustituido en la teoría social del género por una posición histórico antropológica que considera el género como una relación entre sujetos socialmente constituidos en contextos concretos, de manera que lo que es la persona y lo que es el género es relativo a las relaciones en las que se establece. El género no designa ya a un ser sustantivo sino a un nexo entre un conjunto de relaciones históricas específicas.

En este contexto nuevo, Irigaray sostiene que el sexo femenino es una cuestión de ausencia lingüística, es un término sin denotación gramatical y en definitiva una pura ilusión de un discurso masculino. A diferencia de Beauvoir el sexo femenino no está marcado, en contra de lo que afirmaba la autora de *El segundo sexo*. Según ella era el sexo masculino el que carecía de marca, por eso aparecía como universal. Para Irigaray el sexo femenino no es una carencia ni un “Otro”, discurso deudor del sujeto sartreano, interno al discurso falogocéntico. Para Irigaray lo femenino nunca podría ser la marca de un sujeto, que era lo que Beauvoir afirmaba. Tampoco podría pensarse como una relación específica entre lo masculino y lo femenino, pues el discurso ya no es consistente. El sexo femenino es el sujeto que no es uno. Podríamos entender como el sujeto que no es sustancia, pues la unidad así como la identidad era un atributo de la sustancia. La relación femenino/masculino no puede representarse en una estructura signifiante en la que lo masculino es un círculo cerrado de signifiante y significado. Y aquí Butler en cierto sentido le hace justicia a Beauvoir al recordarnos que también ella había enunciado esa imposibilidad al alegar en *El segundo sexo* que los hombres no podían entrar en la cuestión de las mujeres (léase en el feminismo) porque entonces actuaría como juez y parte (Beauvoir, 2005:24).

Según Butler las posiciones de Irigaray y Beauvoir no son tan diferentes y claras como pudiera parecer. Cada una problematiza la concreción y el contexto circunstancial del significado de género y sujeto. Sí está claro, en cambio, que parten de dos posiciones absolutamente diferentes: la de quien afirma que el género es una característica de la persona (Beauvoir) y la que sostiene que la noción misma de persona representada en el lenguaje como un sujeto es una representación y una construcción masculina que en realidad niega la posibilidad estructural y semántica de un género femenino (Irigaray). La radicalidad de estas divergencias lleva a Butler a replantearse las categorías de la identidad en el campo de las relaciones asimétricas de género, para tratar de ver en profundidad la raíz de la diferencia.

La posición de Butler con respecto a Beauvoir la define de la siguiente manera (Butler ,2011:62):

1. El sujeto es siempre masculino, dentro de una analítica misógina, universal.

2. Ese sujeto se distingue del “otro” femenino, que está fuera de las reglas universalizadoras de la persona. Es irremediabilmente específico y concreto.
3. Suele defenderse, sin embargo, que Beauvoir reclama el derecho de las mujeres a convertirse en sujetos existenciales y por tanto entrar en el ámbito de una universalidad abstracta, Butler recuerda que *El Segundo Sexo*, critica la desencarnación del sujeto epistemológico abstracto masculino. Ese sujeto no acepta su encarnación marcada socialmente y además dirige la encarnación negada y despreciada de la esfera femenina nombrando al cuerpo femenino como hembra. El sexo femenino lo limita al cuerpo, mientras que el cuerpo masculino, completamente negado se transforma paradójicamente en el instrumento incorpóreo de una libertad aparentemente radical.
4. El cuerpo femenino debe de ser la situación y el instrumento de la libertad de las mujeres
5. La teoría de la encarnación (corporalización) está restringida por la distinción cartesiana de libertad (cogito) y cuerpo (res extensa).
6. Butler, sin embargo, reconoce que Beauvoir ofrece una síntesis cuerpo/ conciencia a la manera del propio Hegel al sostener en su concepción metafísica un monismo sustancial, eso sí de carácter ideal. Reconoce Butler que el propio Hegel en su confrontación con Descartes le reprocha su incapacidad para superar la escisión cuerpo y alma. Por otra parte, el mismo Sartre en el *El ser y la nada* crítica la posibilidad de una síntesis de la conciencia y el cuerpo, volviendo a la problemática cartesiana de la radical diferencia entre ambos.
7. Beauvoir insiste en que el cuerpo puede ser el instrumento y la situación de la libertad y que el sexo puede ser la ocasión de un género que no sea una reificación, sino una modalidad de libertad.

Butler sentencia sobre la posición de Beauvoir que su “construcción discursiva del cuerpo y su separación de la libertad, no logra fijar, en el eje del género la propia

diferenciación entre mente/cuerpo que presuntamente alumbra la persistencia de la asimetría entre los géneros” (Butler,2011:64).

Por su parte Irigaray interpretando a Beauvoir señala que tanto la marca del cuerpo femenino como lo marcado, siempre dentro del discurso masculino, esta “demarcado” en sentido de limitado, fuera del campo de lo significable. Según Irigaray la mujer para Beauvoir es “sexo”, pero no es el sexo que estaba destinado a ser, sino más bien el sexo masculino que discurre en el modo de la otredad. Con esto le está achacando un modo falogocéntico de significación del sexo femenino.

Sin duda, contra Beauvoir, Irigaray reprocha que la dialéctica de género es siempre una construcción monológica y que se efectúa en una economía significativa masculina. La dialéctica hegeliana fagocita la diferencia y expresa el poder creador de la idea universal (era el sujeto masculino universal del que hablaba Beauvoir), y que pierde fuerza, nos dice Butler, justamente a causa de su alcance globalizador, o lo que es lo mismo, al no tener en cuenta la diferencia y lo concreto. El arte prestidigitador de Hegel ya no es fácil seguir ocultándolo y el feminismo no puede caer en su trampa dominante y monopolizadora.

4.7. Superación del pensamiento binario.

La edificación del pensamiento de Butler no se levanta desde la voluntad de sistema, como ocurre con todo pensador idealista. Su teorización se va agrandando y extendiendo movida por las urgencias de la vida, relativas al poder y la dominación y la producción de la propia vida, continuando la herencia de Foucault. Entre esas urgencias, se encuentran las posiciones de otros feminismos, de los que discrepa. La vida intelectual está obligada a salir al quite de todo pensamiento que no tenga una justificación radical, sin fisuras ni ilusiones. No es el afán de negar lo otro, sino de mostrar la insuficiencia del otro y los olvidos de su discurso, a veces de las ocultaciones y los velamientos. Así, el propio discurso de Butler se va formando, en un diálogo feminista, que es posible, gracias a la unidad de la gramática en la que se desenvuelve, primero en la asunción de los intereses que muestran, la liberación de los cuerpos, en este caso de los cuerpos femeninos, y también por la unidad conceptual en la que

se funda. A pesar de la necesidad de deconstruir las categorías que originan violencia, el lenguaje sigue siendo el instrumento de la posibilidad de la comunicación.

Butler en su objetivo de superar la falsa oposición binaria del género, pues no se trata del hombre y de la mujer, como contrarios, sino de la dominación de lo masculino, se enfrenta con, tal vez los dos hitos fundamentales del feminismo contemporáneo, Beauvoir e Irigaray. Podemos entender el pensamiento de Butler a condición de entrar en su crítica al núcleo argumentativo de las dos posiciones.

El análisis de Irigaray lo agujonea a causa de su pretensión totalizadora y universal. Las estructuras lógicas y epistemológicas de una economía masculina dominadora no se pueden universalizar en el tiempo y en el espacio, como si no se dieran diferencias notables en los procesos concretos de culturización en los que se produce la diferencia sexual. En definitiva, Butler le achaca su empeño de incluir culturas de “Otros” como si se tratara de ampliaciones variadas de un falogocentrismo universal. Se trataría de un uso epistémico colonizador de un sujeto constituyente universal que usaría lo binario a beneficio de inventario, incluyendo las diferencias de los otros en una corriente ontológica sustantiva e idéntica, y minusvalorando y excluyendo aquello que no estuviese de acuerdo con la línea fundamental. El ejemplo ya lo había mostrado Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, seleccionando aquellas páginas de la historia que mostraban la tesis del Espíritu Absoluto y arrancando aquellas otras páginas en la que ese mismo espíritu perdía sus perfiles sustantivos y racionales.

El empeño de Irigaray por describir al enemigo, el poder masculino, como una forma universal es un discurso invertido que pretende lo mismo que achaca al discurso criticado. El argumento de Butler está tejido por la sutileza y la finura. “El hecho de que la táctica pueda funcionar tanto en entornos feministas como antifeministas demuestra que la acción colonizadora no es masculinista de modo primordial” (Butler, 2011:66). Indudablemente se pueden dar diversas formas de dominación, dependiendo de circunstancias concretas, no sólo de género, también de raza, de clase, etc.. El poder que genera el proceso dialéctico de apropiación y exclusión, en términos hegelianos de negación y superación/apropiación, no borra en el ámbito de lo real el mundo de las diferencias que no puede jerarquizarse de modo

sumario, ni dentro del esquema falocéntrico, ni de ningún otro de tinte voluntarista que venga a reclamar su posición.

Para Butler, insistir en la categoría mujeres como sujeto feminista es negar la multitud de intersecciones culturales, sociales, raciales, políticas y de clase en que se encarna el concepto mujeres. A la crítica de Butler se le podría objetar que tal vez la solución viniese de una coalición de las aportaciones de los diversos grupos e intereses presentes en el mundo del feminismo, sin exclusión alguna. A pesar de la importancia que la propia Butler estaría dispuesta a conceder en este tipo de política de alianzas democráticas, ella sostendría que el resultado de tal alianza no podría darse por adelantado y que cabría el riesgo de querer darlo a luz anticipadamente bajo alguna forma idealizada de propuesta colonizadora. La discusión en el seno de esa gran coalición tendría retos no fáciles de superar: ¿Sobre qué sería el diálogo? ¿Habría que admitir la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso? ¿Se puede dialogar sin previamente partir de un estado real de igualdad, sin dispositivos de poder a favor de una posiciones frente a otras? ¿Cuál es la posición del sujeto -el término mujeres-, con sus connotaciones múltiples y a veces opuestas, en situaciones concretas de raza y de clase? Y, ante todo, ¿Es posible conocer cuando se alcanza la unidad del gran grupo intercultural?

Con frecuencia la categoría mujeres ni se presupone ni se desea, pues no es infrecuente que los objetivos explícitos de grupos o sujetos Mujeres políticamente tengan propuestas contrarias, y que unos nieguen los perfiles y límites de otros grupos, lo que es lo mismo que rechazar la construcción del concepto de unidad. En definitiva, se podría convertir la experiencia de coalición en una Torre de Babel.

Butler no se resigna ante la dificultad, ni teóricamente ni en la práctica. En el primer ámbito porque considera que el género es una complejidad conceptual que nunca se presenta de manera total en ningún momento de la historia. En cuanto a la práctica, porque propone una coalición abierta que cree identidades funcionales y móviles que se instauren y desaparezcan en función de los objetivos propuestos. En esa coalición el derecho a la coincidencia y a la discrepancia ha de ser la única norma que impere, con una única exclusión, la de un *telos* normativo que exija un determinado desarrollo.

4.8. ¿La identidad construye el sexo o a la inversa?

Las personas sólo devienen comprensibles cuando poseen un sexo que se ajusta a normas inteligibles de género. La sociología cuando habla de personas está hablando de capacidades de actuación que presuponen una prioridad ontológica respecto a determinadas funciones que adquieren visibilidad social y un significado. En cuando a la consideración filosófica de la persona, entiendo que es un mundo tan variado, en función del punto de partida desde el que se filosofa, que es mejor obviar la cuestión, no sin antes señalar de modo sucinto la manera de entender el término, por parte de Butler, para poder hacernos cargo de su propuesta sobre el género. No le interesa saber qué sea ese centro interior que se supone articula la biografía y que por lo tanto constituye la identidad del sujeto a través del tiempo. Butler se interesa por saber en qué medida las prácticas reguladoras de la formación y separación de género determinan la identidad o coherencia interna del sujeto, de manera que la identidad no sea un ideal normativo sino un aspecto descriptivo de la experiencia, lo que significa que la “coherencia” y la “continuidad” de la persona, se puede leer también como identidad. Éstas no son rasgos lógicos de una sustancia (sujeto que permanece) sino normas de inteligibilidad socialmente instauradas y sostenidas (Butler, 2011:71).

Son precisamente, para Butler, los conceptos de sexo, género y sexualidad los encargados de mantener la estabilidad de la persona. La noción misma de persona se pone en cuestión cuando aparecen seres con género incoherente o discontinuo. Aparentemente son personas pero no obedecen a las normas de género culturalmente aceptadas, que posibilitan la inteligibilidad de las personas. Sin duda fue Foucault el primero que advirtió que la “verdad”³⁰ del sexo se crea justamente a partir de la repetición de las prácticas reguladoras de género. Su reiteración, produce la identidad de las personas. La expresión binaria del deseo en el sistema heterosexual nos conduce a la producción de oposiciones asimétricas entre femenino y masculino, entre hombre y mujer. “*La matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género—exige que algunos tipos de identidades no puedan existir*” (Butler, 201:72). Se refiere Butler a aquellos casos en los que el género no es consecuencia del sexo, y de algunos otros en los que el deseo ni es consecuencia del sexo ni

³⁰ Verdad aquí, en sentido irónico.

del género. Donde consecuencia es una relación política vinculada por las leyes culturales que determinan y reglamentan formas y significados de la sexualidad. Cuando algunos tipos de identidades de género no se adaptan a tales reglas de inteligibilidad cultural, simplemente se consideran como defecto o anormalidad en la identidad. Su proliferación social precisamente brinda la oportunidad de poner de manifiesto los límites reguladores de ese campo de inteligibilidad y revelar la posibilidad alternativa de otras matrices de inteligibilidad.

La matriz cultural que regula las normas de género, o matriz de inteligibilidad, ¿cómo se conforma?, ¿es singular?, ¿cómo es la unión existente entre un sistema de heterosexualidad y las categorías que determinan los conceptos de identidad de sexo? Si la identidad es un efecto de las prácticas discursivas, es decir si es su producto, la identidad de género será el producto de una práctica reguladora de la heterosexualidad obligatoria. ¿Se podría sostener que esta heterosexualidad ocupa el espacio del falogocentrismo y que, en consecuencia, está a su servicio, como la causa de la opresión de género?

4.9. Poder y género

En el feminismo y en el postestructuralismo francés se piensa que los diferentes regímenes de poder crean los conceptos de identidad de sexo. Las formas de entender la categoría del sexo dependen de la forma en que se organiza el campo de poder. En todo caso, aquí es fundamental la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una sustancia, como ser idéntico a sí mismo en su sentido metafísico. Aquello que es y no puede ser de otro modo. Esto es pura ilusión, de la que dieron buena cuenta los filósofos de la sospecha y de la que ahora todos parten. Dicha ilusión se deriva de un giro performativo del lenguaje, que oculta el hecho de que ser de un género o un sexo es imposible.

Butler refiere la posición radical de Irigaray que sostiene la imposibilidad del género dado que la gramática, instrumento imprescindible para expresar un concepto, respalda el modelo sustancial de género como una relación binaria entre dos términos positivos y representables. La gramática que referencia a hombres y a mujeres y a sus atributos de masculino y femenino representa una oposición binaria que oculta y disfraza el discurso

hegemónico de lo masculino, del sujeto que no tiene determinación ni marcas y que por eso mismo es universal, frente a lo femenino como un lugar por él producido y que es lo “otro”, lo femenino (Irigaray, 2007:79). Su tesis la expresa con meridiana claridad cuando afirma que toda teoría del sujeto ha sido apropiada siempre por lo masculino. El propio Foucault ya planteaba algo similar cuando sostenía que la gramática sustantiva del sexo exigía una relación binaria artificial de los sexos. La regulación que trastoca la hegemonía heterosexual, reproductiva y médico-jurídica.

La visión sustancializadora del género tiene una función política de primer orden. Una heterosexualidad obligatoria y naturalizada exige reglamentar al género como una relación binaria, donde lo masculino y lo femenino se diferencian mediante la práctica del deseo heterosexual. Butler acepta el análisis de Foucault en el último capítulo de *Historia de la Sexualidad*, sobre los dispositivos del poder en la configuración institucional de la reglamentación del género. El cuestionamiento genealógico de Foucault sostiene que el sexo como causa supuesta de la experiencia, la conducta y el deseo sexual es más bien un efecto producido por el régimen de sexualidad que regula o al menos intenta regular la experiencia sexual, por medio de la regulación de las categorías de sexo -macho hembra-, como funciones fundacionales y causales. Tales regulaciones, en suma, pretenden el control del sistema de producción y de reproducción.

Puede comprenderse la importancia adquirida por el “sexo” como “reto” del juego político. Se sitúa en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, en relación de todos los efectos globales que induce (Foucault, 2009:154).

Dicha tecnología política de la vida da lugar a todo tipo de vigilancia y control de los cuerpos, utilizando espacios y tiempos adecuados a tales controles, como exámenes médicos y psicológicos, direcciones de conciencias etc. Así se instaura toda una tecnología de micropoder sobre el cuerpo del que no es fácil zafarse. No se olvida tampoco de otras medidas ya no individuales sino grupales e incluso masivas, a través de estimaciones estadísticas que

posibilitan objetivos políticos determinados, en orden a la salud, a la habitabilidad, al crecimiento o al decrecimiento de la población, etc.

Más allá del ámbito del poder regulador del género, Butler se interesa por el trabajo genealógico destructor de la identidad de género que realiza Foucault. Por encima de algunas diferencias, como el análisis de Herculine Barbín³¹. Para Foucault Herculine es la imposibilidad de una identidad sexual desde el punto de vista natural. Era hermafrodita; su cuerpo tenía caracteres femeninos y masculinos. Pero legal y médicamente fue declarado hombre. Según Foucault Herculine no puede categorizarse dentro de la relación binaria de género. La concurrencia de hetero y homosexualidad en su persona es originada -no causada- por su discontinuidad anatómica (rasgos masculinos y femeninos). A pesar de que Butler apunta que la apropiación que hace Foucault de Herculine sea sospechosa³², a nosotros nos interesa lo mismo que a ella, la idea de que la heterogeneidad sexual contiene una crítica de la metafísica de la sustancia en la medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo. El mundo de Herculine, Foucault, de acuerdo con su diario, se lo representa como un universo de placeres donde “flotaban en el aire, sonrisas sin dueño”, metáfora expresiva de la ausencia de una identidad sustancial causante de multitud de placeres y deseos manifestados en las “sonrisas sin dueño” (Foucault, 1985:17).

Butler ha subrayado con énfasis la diferencia entre la posición de Foucault en el primer volumen de *La historia de la sexualidad* y su introducción a “Herculine Barbin”. Considera que dicha diferencia se debe a la tensión no resuelta dentro de “Voluntad de saber”, donde alude a los placeres “bucólicos” e “inocentes” del intercambio sexual intergeneracional anterior a toda regulación normativa en Herculine. En su diario Herculine cuenta escenas de ternura y experiencias gratificantes con sus amigas que Foucault denomina de “limbo feliz de la no identidad” en el que el sexo aún no está regido por principios hermeneúticos reificadores del género, de los placeres y los deseos. Esta situación prediscursiva, pre-legal, Butler la ve contradictoria con lo que en “Voluntad de saber” Foucault sostiene: no hay “sexo” en sí, que

³¹ Cf. Foucault, M., << Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite>> en *Dits et Ecrits*, Galimard, vol. IV p. 277.

³² Véase la nota 36 del texto de Butler, 2011. *El Género en disputa*, p. 296.

no esté configurado por complejas relaciones de discurso y poder. Sin embargo en la introducción a los diarios de Herculine sí admite ciertos placeres, de carácter romántico, como si se tratase al “sexo” pre discursivo, de un en sí, es decir de una identidad de alguna manera ya constituida. En el fondo, le achaca Butler “admitir una sexualidad <<antes de la ley>>” (Butler, 2011:201), que ella interpreta como una sexualidad que anhela liberarse de las cadenas del “sexo”. Tampoco Foucault es coherente en este caso con su tesis de que sexualidad y poder son coextensos y que no hay que creer que aceptando el sexo, se rechaza el poder.

El Foucault “canónico” considera que la sexualidad está siempre dentro de las estructuras de poder. Es decir, la sexualidad constituye relaciónese de poder específicas, cuyas marcas varían en las diferentes situaciones históricas.

Butler ve como, a través de su interpretación de Herculine, Foucault propone una ontología de atributos accidentales, que no necesitan un sujeto de inhesión es decir una sustancia que los acoja, según exigía la tradición aristotélica cartesiana. Esa posibilidad de atributos accidentales muestra que la exigencia de la identidad es pura ficción, que funciona como un principio cultural, con una misión reguladora y jerarquizante. Pero si estas sustancias derivadas del género, hombre mujer, sólo son coherencias producidas de manera histórica y, por lo tanto, contingente mediante la regulación de atributos, resulta que la ontología que hay detrás, la de la sustancia en sí no es únicamente un efecto artificial, sino que además y sobre todo para la crítica y el análisis feminista es esencialmente superflua.

Lo anterior nos lleva a considerar como el efecto sustantivo del género se produce performativamente por las prácticas reguladoras y su reiteración o repetición cultural. En la metafísica de la sustancia el género resulta que es performativo, es decir, configura la identidad que se supone que es. Así resulta que el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se considere pre-existente a la acción. Se actualiza así la afirmación nietzscheana cuando decía “no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir...el hacer es todo” (Nietzsche, 1979:52).

La conclusión de Butler no se hace esperar: En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de

género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de esta” (Butler, 2011:85).

V.- LA SUBVERSIÓN DEL CUERPO Y DEL LENGUAJE

Cuando la reflexión racional ha realizado su trabajo crítico-deconstructivo sobre los conceptos constituyentes de la metafísica ontoteológica, y ve la inanidad de sus contenidos y significados, se encuentra en la necesidad de subvertir orden y valores de ese mundo de trascendental ilusión. Sustancia, identidad, sujeto, unidad, continúan articulando el lenguaje, pero ya vacíos del contenido y significación universales que dictaba la razón, tanto en su despliegue monológico como dialéctico. ¿Qué queda, entonces? Sencillamente el término olvidado, vilipendiado, oprimido: el cuerpo. El cuerpo, que había sido considerado como el sepulcro del alma, es ahora quien tiene que liberarse de su verdadero dominador, el alma o *rex cogitans*, o sujeto constituyente, de herencia cartesiana.

Sólo la subversión del cuerpo, en el ámbito feminista, puede según Butler, producir la liberación de las opresiones patriarcales y cualquier otra de carácter sustancialista. El cuerpo femenino que se desprende de las cadenas de la ley paterna ha de evitar encarnarse en otras expresiones de esa misma ley. Para emanciparse de la opresión de la ley patriarcal es necesario reconocer la complejidad de la ley. Ya advertía Foucault, siempre presente y entre líneas en los momentos importantes de las aportaciones de Butler, que la ley se había introducido en nuestras vidas y cuerpos, por lo que Butler nos recomienda “desprendernos de una ilusión de un cuerpo verdadero, más allá de la ley (Butler, 2011:196). Lo que implica que la subversión sólo será efectiva y posible si se efectúa dentro de los términos de la ley. Cuando la ley se muestra insuficiente, o entra en contradicción consigo misma, ofrece opciones de ruptura y de interpretación. Es el momento de la emancipación del cuerpo, probando formas nuevas, no mirando hacia atrás, hacia su pasado “natural”, como lo llama Butler, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

Como en otras ocasiones, Butler presenta su pensamiento sobre la posibilidad de subversión del cuerpo como instrumento y condición de emancipación de las mujeres, en diálogo con otras pensadoras, aquí y ahora en mi texto, Julia Kristeva y Monique Wittig. Ella construye sus tesis analizando las construcciones de ambas y señalando críticamente sus deficiencias y, a veces contradicciones. Al filo de este diálogo, se van perfilando las

posiciones de Butler en torno al cuerpo. La importancia de las teorizaciones semióticas de Kristeva llevadas al campo práctico de la teoría feminista y la potencia narrativa de la escritura, entendida como máquina de guerra en la batalla feminista, por parte de Wittig, son los motivos de la elección de ambas para dedicarles sendos estudios a su pensamiento.

5.1. Julia Kristeva: El cuerpo materno como origen de la subversión de lo simbólico.

Lacan ayuda a Kristeva en su afán subversivo contra la ley paterna (léase patriarcal) dentro del lenguaje. Las premisas lacanianas le van a servir de herramientas para desenmascarar imperativos simbólicos opresores de la mujer. De acuerdo con Lacan, la ley paterna organiza y estructura los significados lingüísticos a través de lo que denomina “lo Simbólico”, que pasa a ser la viga maestra de la cultura universal. La ley paterna produce un lenguaje significativo y, en consecuencia, experiencia significativa, mediante la represión de los impulsos primarios de la libido. En esa represión se incluye de modo primordial la dependencia absoluta del niño con respecto al cuerpo materno. Esta represión es lo que hace posible la aparición de lo simbólico en el mundo del lenguaje. El niño, sujeto adulto futuro, será portador de esa ley represiva. El lenguaje va a articular el mundo de acuerdo con la ley paterna, eliminando significados múltiples, deudores de la multiplicidad libidinal que constituía la relación primaria del niño con el cuerpo materno, sustituyéndolos por significados unívocos universales.

Kristeva no acepta la tesis fundamental de Lacan cuando sostiene que la cultura (su significación) exige la represión de esa relación primaria con el cuerpo femenino materno. El lenguaje va a articular el mundo de acuerdo con la ley paterna, eliminando significados múltiples, deudores de la multiplicidad libidinal que constituía la relación primaria del niño con el cuerpo materno, sustituyéndolos por significados unívocos universales. El lenguaje poético (como ejercicio recuperado de la libido no reprimida de la relación con el cuerpo materno) tiene capacidad de desenmascarar la ley paterna dentro de lo simbólico del discurso.

Butler no se deja sorprender por el relato de Kristeva y, pese a la crítica a Lacan con el que evidentemente nuestra autora no está de acuerdo, lo acusa directamente de sospechoso. Su

objetivo es desplazar y anular la ley paterna que produce la estabilidad de lo simbólico en el lenguaje. Pero, para ello su herramienta, lo semiótico, apertura significativa, aparece siempre supeditada a lo simbólico, que en el lenguaje aparece inmune al cuestionamiento. Lo simbólico confirma siempre su hegemonía. En el fondo, Butler le reprocha al planteamiento de Kristeva que su enfrentamiento con la realidad es voluntarista; pues lo que es no se puede negar desde otros supuestos sustantivos a la vez que culturales como lo primitivo, lo precultural de los actos y expresiones libidinales de la relación hijo madre. Esa relación precultural ¿cómo muestra su pureza natural? ¿Podemos hablar de relaciones preculturales cuando el lenguaje es un constructo natural?

Butler profundiza en su crítica al introducirse en el propio razonamiento de Kristeva a favor de lo semiótico como motor de subversión eficaz, insistiendo en la imposibilidad de afirmar la viabilidad de una experiencia de relación primaria con el cuerpo materno. A esto se añade la convicción de Kristeva de que esta fuente libidinal de subversión no se preserva en la cultura sin que conduzca a la psicosis y al colapso de la vida cultural misma. Butler le achaca su afirmación y negación alternativa de lo semiótico como fuente liberadora. Es verdad que Kristeva afirma que lo semiótico es una dimensión del lenguaje que habitualmente está reprimida, sin que esto oculte también que es un tipo de lenguaje que no se puede conservar coherentemente.

A pesar de la aparente contradicción de Kristeva, Butler insiste en conocer cómo se revela la multiplicidad semiótica de la libido en el lenguaje y cuales son sus determinaciones temporales. Para ello es importante saber que para Kristeva el cuerpo materno es portador de un conjunto de significados anteriores a la cultura misma. Así, el concepto de cultura pertenece exclusivamente al ámbito de la ley paterna, mientras que restringe la maternidad a lo precultural. Sus descripciones del cuerpo materno son naturalistas y reifican la maternidad, de manera que impiden un análisis cultural plural y plurívoco.

Butler está dispuesta a aceptar su teoría de los impulsos primarios, pero no ve claro cómo los efectos subversivos de esos impulsos pueden servir, a través de lo semiótico, como algo más que una mera alteración accidental de la ley paterna, en definitiva, de la estructura

cultural. Así es que esta insuficiencia de Kristeva, es debida según Butler a su “apropiación poco crítica de la teoría de los impulsos” (Butler, 2011:176).

Lo semiótico está definido problemáticamente. Presupone:

- a) Que los impulsos tienen objetivos anteriores a su aparición en el lenguaje.
- b) Que el lenguaje contiene o sublima esos impulsos.
- c) Que los impulsos sólo se revelan en las expresiones lingüísticas rebeldes y desobedientes del significado unívoco de lo simbólico.
- d) La aparición de impulsos múltiples en el lenguaje es evidente en lo semiótico, entendido como el campo de significación lingüístico, que es el cuerpo materno, manifiesto en el lenguaje poético, absolutamente diferente de lo Simbólico (Kristeva, 1974).

En el lenguaje poético yace una relación de causa a efecto entre la diversidad de los impulsos y las diferencias significativas de las palabras. Aquí se da la ocasión y la oportunidad a los impulsos para que trasciendan la univocidad del lenguaje y muestren su potencia significativa. Con ello Kristeva se separa de Lacan cuando sostiene que lo Simbólico origina todo significado lingüístico, ya que lo poético tiene su propia modalidad de significados que no se amolda a las designaciones unívocas. Kristeva define lo semiótico “como la función significante, conectada con la modalidad del procedimiento primario” o como de hecho traduce Butler, como la multitud de impulsos que se revela en el lenguaje. Los impulsos, con su fuerza cambian y alteran los significados (Butler, 2011:177).

Más tarde en sus ensayos de 1977, recopilado en *Desire in Language*, asienta lo semiótico en un contexto psicoanalítico de manera explícita. Lo Simbólico repudia y reprime los impulsos primarios mientras que lo semiótico los resalta y sostiene. Esos impulsos son maternos, no tanto porque son los de las madres sino, ante todo, porque son los que caracterizan la dependencia del niño con respecto a la madre. Lo Simbólico se sostiene en el repudio a la madre, lo semiótico, al contrario, se origina en la madre y muestra su gozo, *la jouissance* que antecede al deseo, a través del ritmo, la entonación verbal, la asonancia, el juego de sonidos, la repetición..., recursos todos que interpretan/recuperan el cuerpo de la

madre en el habla poética. Son tales recursos un campo en el que se expresa la comunidad madre/hijo previa a la separación/individuación del bebé y la madre, finalmente realizada por la imposición del tabú del incesto (Kristeva, 1980:135). Este impone la separación y se manifiesta lingüísticamente como la separación de sonido y sentido. Escribe Kristeva:

Un fonema, como factor distintivo de significado, pertenece al lenguaje como lo Simbólico. Pero ese mismo fonema está involucrado en repeticiones rítmicas y de entonación; así, tiende hacia la autonomía respecto al significado, de modo que se preserve en una disposición semiótica cerca del cuerpo del impulso instintivo (Kristeva, 1980:137).

Lo semiótico niega o minusvalora lo Simbólico; pretende ser *anterior* al significado, como cuando un niño se inicia en la pronunciación y en los sonidos, -las ecolalias de los bebés- o *posterior* al significado, como cuando el psicótico no utiliza palabras para significar -las glosolalias del psicótico-. Si esto es así, si lo simbólico y los semiótico son dos modalidades del lenguaje, y si se entiende que lo semiótico está reprimido por lo Simbólico, entonces, sostiene Kristeva que el lenguaje se concibe como un sistema dominado por lo Simbólico, excepto cuando se altera su procedimiento significativo mediante figuras como la elipse, la repetición, el tono y el sonido y la metáfora que no cesa de significar. El lenguaje Simbólico se abstrae de la relación de dependencia materna y así pasa a ser abstracto, es decir universal y unívoco. En su modo semiótico, el lenguaje recupera la experiencia poética del cuerpo materno, materialidad que se opone a toda significación unívoca. Es la función poética del lenguaje una dimensión instintiva y alteradora del significado simbólico. “El sujeto impreciso y cuestionable del sujeto poético (para el que la palabra no es únicamente signo) se preserva a costa de reactivar ese componente materno instintivo reprimido” (Butler, 2011:181).

Como era de esperar la alusión al sujeto poético no le parece apropiada a Butler, puesto que era el objetivo a abatir desde el discurso o lenguaje Simbólico. De acuerdo con Lacan era la unión incestuosa con la madre la que producía la ley creadora del sujeto, que a su vez cortaba la relación con la madre en la nueva estructura del lenguaje simbólico. El sujeto crea el dominio de lo simbólico. Kristeva, así, dado el razonamiento lacaniano, no tiene más remedio que aceptar que “el lenguaje poético sería para su dudoso sujeto-en-proceso el equivalente del incesto” (Butler, 2011,181). De este modo el lenguaje poético implica siempre

una vuelta al terreno materno, espacio donde lo materno significa a la vez la dependencia libidinal y la heterogeneidad de los impulsos.

La pérdida de una identidad diferenciada y coherente -la unidad cuerpo materno/hijo- lleva al lenguaje poético al borde de la psicosis. El retorno a lo materno implica una homosexualidad pre discursiva que Kristeva relaciona también con la psicosis. Sin embargo, mientras el lenguaje poético mantiene una relación cultural con lo Simbólico, de manera que posibilita la comunicación lingüística, la homosexualidad no es capaz de esa comunión social al margen de lo psicótico. Butler achaca esta deficiencia en el planteamiento de Kristeva a su aceptación de la hipótesis estructuralista de que la heterosexualidad es coextensa con la fundación de Simbólico. El deseo homosexual está castigado, prohibido, dentro de lo Simbólico, igual que el lenguaje poético o el acto de dar a luz.

Al dar a luz la mujer contacta con su madre; se convierte en su propia madre y lo es; son la misma continuidad que se diferencia, Así muestra la faceta homosexual de la maternidad, a través de la cual una mujer está a la vez más próxima a su memoria instintiva, más abierta a su psicosis y, por tanto, más negadora del vínculo social, simbólico (Kristeva 1980:239).

En el acto del parto el bebé es separado, es constituido como identidad, por la prohibición del incesto. En el caso de la separación de la madre con la niña/hija se produce la melancolía en ambas, la pérdida de la unidad no es aceptada. En el duelo o incluso en la tristeza, la pérdida es aceptada y con frecuencia sustituida. En la melancolía la aflicción no se acepta y se interioriza, y en ese sentido se niega (la pérdida es negada). La identidad de la niña se transforma en una especie de pérdida, no aceptada. Paralelamente la aparente psicosis de la homosexualidad consiste en su ruptura con la ley paterna. El caso de la homosexualidad femenina es la respuesta melancólica del yo femenino que no acepta la separación del cuerpo materno, de manera que la homosexualidad femenina significa el nacimiento de la psicosis en la cultura.

Para Kristeva la homosexualidad femenina declarada no puede ser una actividad culturalmente sostenible, ya que, en ese ámbito de la cultura, significa una ruptura sin mediación posible del tabú del incesto. Es la irrupción contra lo simbólico y la negación de la

ley paterna que lo constituye, lo que produce el rechazo absoluto de la homosexualidad femenina. Sostendrá que la alternativa no es la lucha contra lo simbólico ni la presentación de lo semiótico como su remplazo, sino el refuerzo de aquellas experiencias que posibilitan la revelación de lo semiótico.

Son dos las prácticas privilegiadas de lo semiótico según Kristeva: la poesía y la maternidad. Son manifestaciones de la *poiesis* (*actuación*) que muestran una heterogeneidad instintiva independiente de la férrea ley represora de lo Simbólico. Estos actos se originan en el ámbito de la univocidad de lo Simbólico sin pasar por una experiencia psicótica. Así muestran su independencia respecto de la represiva ley de lo Simbólico a la vez que anuncian la presencia de un sujeto, condición de posibilidad de esos actos. La heterogeneidad de lo instintivo interviene como una táctica subversiva que produce desplazamientos en la univocidad significativa de la ley paterna. No se producen enfrentamientos totales, no se rechaza de frente el tabú del incesto, sino que se queda en las regiones más frágiles de lo Simbólico, de manera que para Kristeva es imposible un discurso de emancipación total.

Butler ataca la línea de flotación de la teoría de Kristeva al reprocharle que no ponga en tela de juicio la hipótesis estructuralista de que la ley paterna prohibitiva es el origen fundacional de la cultura. Así cae en la contradicción de que la subversión de los impulsos tiene su origen en la propia cultura que los funda. La concepción de la psicosis que está en el fondo de su posición es muy problemática en opinión de Butler. Téngase en cuenta que el lenguaje poético, nos dirá Butler, como un retorno al cuerpo materno y a la des-individualización concomitante del yo, se convierte en un lenguaje amenazante cuando es enunciado por las mujeres, pues rompe el tabú del incesto. También rechaza el tabú de la homosexualidad. Para las mujeres el lenguaje poético es una dependencia materna desplazada, y al ser una dependencia libidinal, es también una homosexualidad desplazada. El deseo homosexual, no mediado, conduce a la psicosis. Sólo se sacia ese impulso a través de desplazamientos: incorporar la identidad materna -hacerse madre-, o a través del lenguaje poético, revelando los impulsos de la dependencia maternal. Son los únicos desplazamientos no castigados socialmente, por tanto no psicóticos, para el deseo homosexual. Así poesía y maternidad se convierten en experiencias melancólicas para las mujeres que están aculturadas en la heterosexualidad. La poeta/madre heterosexual padece por el desplazamiento del deseo

homosexual. La consumación de este deseo, según Kristeva, conduciría al desenredo psicótico de la identidad, pues para las mujeres la heterosexualidad y la coherencia del yo van juntas.

En el fondo está afirmando que la experiencia lesbiana acarrea una pérdida irrecuperable del yo. La heterosexualidad era la exigencia previa para el parentesco y la cultura y en consecuencia considera la experiencia lesbiana como la alternativa psicótica a la aceptación de leyes sancionadas paternalmente. Obviamente Butler no acepta tales supuestos. ¿Por qué el lesbianismo ha de entenderse como psicosis? ¿Qué perspectiva cultural puede mostrar que el lesbianismo es el lugar de la pérdida del yo y de la psicosis?

Butler trata de entender la posición de Kristeva y nos muestra la lógica de su deriva, que considera la sexualidad lesbiana como algo intrínsecamente ininteligible, resultado de su proyección de la lesbiana como “Otra” respecto a la cultura y considera el habla lesbiana como un “remolino de palabras” psicótico. La conclusión de Butler no se hace esperar: *Kristeva prefiere describir la experiencia lesbiana como un estado regresivo de la libido anterior a la aculturación en sí, que admitir el reto que propone el lesbianismo a su visión limitada de las leyes culturales paternalmente sancionadas* (Butler, 2011:186).

Las preguntas que se derivan son importantes. Se trataría de saber si el miedo psicótico de la lesbiana es consecuencia de la represión necesaria para el desarrollo de la persona o, si es, más bien, el miedo que le produce ser expulsada de la legitimidad cultural. La subversión cultural propuesta por Kristeva es superficial y poco subversiva, pues si bien lo semiótico es una posibilidad del lenguaje que evita la ley paterna, inevitablemente se queda dentro del territorio de esa ley. El desplazamiento de la fuente de la subversión a un lugar ajeno a la cultura, pre-cultural, excluye la opción de la subversión como una práctica cultural en nuestro mundo. “El placer más allá de la ley paterna puede imaginarse sólo junto con su imposibilidad inevitable” (Butler, 2011:187).

La pregunta básica, dentro de la relación entre impulsos, lenguaje y ley que mantiene Kristeva, es ¿cómo saber que los impulsos básicos de los que nos habla no son construcciones culturales también? o ¿qué base tenemos para plantear este campo múltiple de instintos e impulsos como anteriores a la significación? No se da en Kristeva un campo de significación convincente fuera de lo Simbólico, lo cultural, construido bajo la ley paterna.

La insistencia en lo semiótico como espacio liberador y subversivo le lleva a posiciones radicales a la vez que muy poco críticas, como el texto siguiente:

Compulsión material, espasmo de una memoria que es propia de la especie que se une o divide para perpetuarse, series de marcas con ningún otro significado que el del eterno retorno del círculo biológico vida-muerte. ¿Cómo se puede verbalizar esta memoria prelingüística irrepresentable? El flujo de Heráclito, los átomos de Epicuro, el remolino de polvo de los místicos cabalistas, árabes e indios, y los dibujos punteados de los psicodélicos: todos ellos parecen metáforas mejores que la teoría del Ser, el logos y sus leyes (Kristeva, 1980:189).

Lo semiótico lo ubica en un universo no racional, donde no se sabe por qué incluye a Heráclito y a Epicuro, extrañeza que también acusa Butler, especialmente en relación con el primero. Hay un cierto orientalismo militante en el trasfondo de su pensamiento, de manera que es pertinente la ironía de Butler cuando se pregunta si acaso la multiplicidad no se ha transformado en un significante unívoco, al mezclar tantas huellas en su pensamiento como las citadas en el último texto transcrito o lo que es lo mismo que sospechar que su eclecticismo se ha transformado en una mezcla homogeneizante.

Kristeva se mueve por una teleología biológica tan unilineal como unívoca. Considera que el deseo de dar a luz es un deseo de la especie, como una realidad metafísica que moviera un fin, con lo que la maternidad en este contexto se naturaliza, se reifica, para pasar después a convertirse en la capacidad alteradora de lo semiótico. Así la univocidad de la ley paterna se transforma en la univocidad del principio del cuerpo materno, que permanece idéntico a sí mismo en su teleología, independientemente de sus múltiples manifestaciones.

La objeción básica que le hace Butler consiste en el rechazo de que lo semiótico sea un principio de fundación cultural diferente de lo Simbólico. La diferencia entre ambos le conduce a tener una concepción unívoca del sexo femenino, entendido simultáneamente como origen y como causalidad, y en consecuencia como principio de pura generatividad. En su rechazo de esta concepción se apoya Butler en el discurso foucaultiano, que piensa la sexualidad general, el “sexo”, como una visión artificial, como una ficción cultural, que amplía y disimula las relaciones de poder, verdaderas responsables de su génesis.

La noción de “sexo” permitió incluir en una unidad artificial partes anatómicas, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia [...] pero también como sentido omnipresente[...] así pues, el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal (Foucault,2009:187).

De acuerdo con Foucault, Butler sostiene que el cuerpo materno no sería la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino efecto de un sistema de sexualidad en el que es exigido que el cuerpo femenino acepte la maternidad como la esencia de su yo. El cuerpo femenino como pre-discursivo es una estrategia de las relaciones de poder para crear el mecanismo materno de producción y reproducción a su servicio. Aquí se invierte el planteamiento de Kristeva: lo simbólico y lo semiótico no son aquellas dimensiones del lenguaje producto de la represión o expresiones de una economía libidinal materna. El cuerpo femenino que Kristeva intenta explicar es en sí una construcción creada por la misma ley que supuestamente quiere subvertir.

Esta contraposición crítica de Butler no significa, en modo alguno que no reconozca las críticas políticas a lo Simbólico y a la cultura de Kristeva en tanto que rechazan el cuerpo de la mujer en sí no hayan sido de una gran ayuda para la lucha del movimiento feminista.

5.2. Monique Wittig: El nuevo sujeto lingüístico y la escritura como maquinaria de guerra.

El enfrente de Butler con Monique Wittig al tiempo que va configurando el propio pensamiento de la autora del *Género en disputa*, nos ayuda a comprender la relación género/sexo desde la perspectiva del poder introducida por Foucault. La limitación a la relación binaria del sexo es dependiente de los objetivos reproductivos del sistema heterosexual obligatorio. Sostiene Wittig que el derrumbamiento de la heterosexualidad daría lugar a un verdadero humanismo de la persona, liberada de los grilletes del sexo. Así mismo, plantea que una economía erótica no falocéntrica haría desaparecer las ilusiones de sexo, género e identidad. En otros momentos, pasa a sostener que la “lesbiana” aparece ya como el advenimiento de un nuevo género, el tercero. Defiende así mismo, un sujeto cognoscitivo sin

entrar en un pleito metafísico con las fórmulas hegemónicas de la significación, de manera que el sujeto que se autodetermina parece ser la encarnación del nuevo agente existencial bajo el nombre de lesbiana. “La lesbiana es el único concepto que conozco que trasciende las categorías de sexo” (Wittig, 1981:53). Sería el equivalente de un sujeto lesbiano el que ocuparía el lugar indebido del sujeto fálico, interpreta Butler.

Identificar a las mujeres con el sexo es para Wittig, como para Beauvoir, rechazar la libertad de las mujeres. Por tanto la destrucción de la categoría de sexo trae consigo la destrucción de un atributo, el sexo, que a través de un gesto machista de sinécdoque ha ocupado el lugar de la persona, o sujeto autodeterminante. Lo que quiere decir que sólo los hombres son personas y las mujeres son un género: el femenino. Escribe Wittig:

El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género se utiliza en singular porque realmente no hay dos géneros. Únicamente hay uno: el femenino, pues el “masculino” no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino, sino lo general (Wittig, 1983:64).

En esa destrucción del sexo las “mujeres” asumen una perspectiva tanto particular como universal. El nuevo sujeto, encarnado en el símbolo de la lesbiana, es capaz de conseguir la universalidad a través de la libertad, pagando el precio, aquí esta la gran crítica de Butler, de ubicarse en la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla, de acuerdo con el gran paso dado en la filosofía occidental por los herederos de Nietzsche³³. Así Wittig se asienta en el modelo normativo del humanismo como marco del feminismo. Wittig persigue un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre lesbiana y mujer, acogándose a la defensa de la “persona” en tanto que concepto anterior al género, representada por la libertad. Así, no sólo cae en la idealidad de una libertad de carácter presocial sino que se ve obligada a respaldar la metafísica de la sustancia, responsable fundamental de la naturalización de la categoría de sexo en sí.

³³ Véase la potente crítica a la tradición metafísica de la sustancia, en Deleuze, G., *La filosofía y Nietzsche*, También es pertinente la crítica que cita Butler de Haar, que llega a conclusiones similares a Deleuze, Haart Michel, <<Nietzsche and Metaphysical Language>>, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, David Allison (comp.), Delta, Nueva York, 1977.

Butler subraya la especificidad de la crítica de Wittig al señalar que las personas no adquieren significado dentro del lenguaje sin la marca del género. Hay que recordar que la marca no era otra cosa que la determinación singular y era propia de la mujer frente al sujeto universal que no estaba determinado por lo concreto y que representaba la racionalidad y la universalidad. Según Wittig el género no solo califica a las personas sino que constituye una *episteme*³⁴ conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género.

Al principio de "The Mark of Gender" escribe:

Para los gramáticos, la marca del género está relacionada con los sustantivos. Hacen referencia a éste en términos de función. Si ponen en duda su significado, lo hacen en broma, llamando al género un <sexo ficticio> [...] En lo que concierne a las categorías de la persona, ambos [inglés y francés] son portadores de género en la misma medida. En realidad, ambos originan un concepto ontológico primitivo que en el lenguaje divide a los seres en seres distintos [...] Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del Ser, junto con una nebulosa distinta de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece atañer principalmente a la filosofía (Wittig, 1985:11).

No podemos entrar en un análisis detallado de este texto. Solo apuntar algunas consideraciones que ubican a la autora dentro de un paradigma epistémico concreto. Al mismo tiempo quiero hacer notar cómo Butler aprovecha el contenido del texto para reafirmarse en la crítica sustancialista a Wittig. La restricción realizada por los gramáticos de la marca de género a los sustantivos -entendiendo por marca una especificidad concreta que califica y determina, como una huella que denota un significado de algo más profundo y tal vez oculto-, implica que la identidad de los sustantivos es algo que ha de entenderse como un hecho, como un dato que está ahí y del que nadie tiene derecho a dudar. Además, el género hace referencia a una determinada función, también derivada y efectuada por la propia identidad. En el mundo de lo natural, lo inanimado obviamente se cuestiona el género, pero

³⁴En *Las palabras y las cosas*, Foucault decide orientarse hacia lo que denomina análisis de la episteme, entendiendo por ésta el "conjunto de relaciones que pueden unir en una época determinada las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados." (Foucault, 1969: 322-3). La episteme es, en síntesis, aquello con lo que se define el horizonte de pensabilidad para una época dada: "no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa" (1969: 73). El concepto de episteme se diferencia tanto de los de cosmovisión y paradigma como del de estructura. Se aparta de las cosmovisiones, de los paradigmas, de esas grandes legislaciones escritas "de una vez y para siempre por una mano anónima" (1969: 322).

entonces se trataría para los gramáticos de una broma, de un “género ficticio”, no ocurre así en los seres vivos. La lengua divide a las personas en dos clases de seres distintos, ontológicamente diferentes, confesión que la instala en una concepción filosófica pre-crítica, anterior a la crítica heideggeriana de la metafísica occidental. En esta concepción la identidad no es otra cosa que la reificación del ser en el ente, que deja de ser acontecimiento y por tanto ajeno a la vida. Esa es la concepción que Wittig confunde con la “Filosofía”, como si ésta con mayúscula fuera posible. Ser hombre o ser mujer, afirmado sin problematizar, es la consecuencia de una heterosexualidad derivada naturalmente de una filosofía sustancialista e identitaria. La noción de género está supeditada a la de identidad, lo que lleva a concluir que si una persona es de un género, lo es en virtud de su sexo, de su psique y de las expresiones de ésta, entre las que se encuentra el deseo sexual. Aquí género se confunde acríticamente con el sexo y se convierte en principio unificador de la persona.

La coherencia o unidad interna de cualquier género, masculino o femenino, exige una heterosexualidad permanente, estable y de oposición. Esta heterosexualidad, de carácter cultural e institucional, necesita crear cada uno de los términos de género de manera unívoca que definan las posibilidades, o mejor, los límites de cada género, dentro de un sistema binario y de oposición. En esta concepción hay una relación causal entre género, sexo y deseo, pero también afirma que el deseo expresa al género y que el género expresa al sexo. Se presupone, acríticamente, que hay una unidad metafísica de los tres. “Aquí, “el viejo sueño de simetría”, se presupone, se reifica y se racionaliza” (Butler, 2011:81).

Considera que el sexo genera discursivamente un sistema de significaciones opresivas para mujeres, gays y lesbianas y que es el sexo quien lo pone en movimiento. Por ello no quiere formar parte de este sistema ni creer en la posibilidad de una postura reformista o subversiva pues reconocer una de sus partes es apoyarlo en su totalidad. Consecuencia: Su labor política ha de ser destruir todo el discurso sobre el sexo y derivar la gramática misma que instauro el género -o sexo ficticio- como atributo de los seres humanos y de los objetos (sobre todo en francés³⁵).

³⁵ Wittig afirma que el inglés en comparación con el francés tiene fama de casi no tener géneros, mientras que el francés se considera una lengua con muchas marcas de género. Es cierto que estrictamente hablando, el inglés no aplica la marca de género a objetos inanimados, a cosas o a seres humanos. Pero en lo que se refiere a las categorías de la persona, ambas

La labor de las mujeres, según ella, no es tanto luchar contra la posición del sujeto hablante autorizado, que históricamente está fundado -entiéndase el patriarcado-, cuanto derribar o destruir la categoría de sexo, así como el sistema de heterosexualidad que lo constituye.

El nombrar el sexo es un acto dominador que origina obligación, un performativo institucionalizado que crea y legisla la realidad social y genera un tipo de discurso y de percepción de los cuerpos según los principios de diferenciación sexual. De manera que, afirma Wittig taxativamente, “en nuestros cuerpos y nuestras mentes estamos obligados a pertenecer rasgo por rasgo a la idea de naturaleza que se nos ha ofrecido, ”hombres” y “mujeres” son categorías políticas y no hechos naturales” (Wittig, 1981: 48). Por ejemplo, al analizar la categoría de sexo afirma que es una palabra que esclaviza pues parte de que “El lenguaje arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social” entendidos éstos como si se tratara de hechos indiscutibles y, por lo tanto, difíciles de desechar, ya que se configuran de forma violenta (Wittig, 1985:4). Pues lo que ella denomina en otro lugar “El pensamiento recto” omnipresente en el lenguaje de las ciencias humanas “Nos somete a todos, lesbianas, mujeres y hombres homosexuales” porque presupone que lo que crea la sociedad en cualquier momento de la historia es la heterosexualidad (Wittig, 1980:105). Indudablemente Wittig acierta en este juicio porque el lenguaje, en el sentido en el que hablamos, no ha podido desprenderse de las estructuras determinantes y universalistas del estructuralismo lingüístico.

El discurso es esencialmente opresivo ya que exige al hablante intervenir en los términos mismos de esa opresión pues le resulta imposible entenderse a sí mismo como sujeto fuera de la supuesta heterosexualidad.

Las mujeres lesbianas y hombres gays, no pueden aceptar la posición del sujeto hablante dentro del sistema lingüístico de la heterosexualidad obligatoria. Hablar dentro de ese contexto es una contradicción performativa que consiste en la afirmación lingüística de un yo que no puede “ser” (porque no se comprende como heterosexual) dentro del lenguaje que lo afirma.

lenguas son portadoras de género en la misma medida. <<The Mrk of Gender>>, *Feminist Issues*, vol. 5, nº2, otoño de 1985, p.3. También en *The Straight Mind and Other Essays*, pp.76-89

Wittig, así, está otorgando un gran poder a este sistema de lenguaje donde los conceptos, categorías y abstracciones ejercen violencia física contra los sujetos, léase aquí, cuerpos que lo utilizan.

No hay nada abstracto acerca del poder que tienen las ciencias y las teorías para actuar material y verdaderamente sobre nuestros cuerpos y mentes, incluso si el discurso que lo crea es abstracto. Es una de las formas de dominación, su expresión misma, como afirmó Marx. Yo más bien diría que es uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos conocen este poder y han tenido que luchar con él (Wittig, 1980: 105).

Sin embargo, el lenguaje para Wittig abre una vía de esperanza pues permite ir más allá de la opresión, pues el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real mediante actos locutorios que al repetirse se transforman en prácticas afianzadas y con el tiempo, instituciones.

Para ella la estructura asimétrica del lenguaje, en lo que lo masculino es el sujeto que habla como lo universal, mientras que la hablante femenina aparece como lo particular e interesado no es intrínseca al lenguaje en sí. La asimetría no es consecuencia de la naturaleza de hombres y mujeres, pues se parte ya de que esa naturaleza no existe. Sin embargo, los hombres se han adueñado de cada instante de lo universal, pero no porque le diese la razón a Luce Irigaray cuando afirma que el sujeto es siempre territorio masculino. La plasticidad del lenguaje niega la posición del sujeto como masculino.

La hipótesis de un sujeto hablante absoluto es para Wittig el objetivo político de las mujeres, si éste se consigue se suprimirá completamente la categoría de mujer. La mujer como “sujeto relativo no hablaría para nada” (Wittig, 1985:6). Esta posición da por sentado de que el habla invoca de manera implícita la totalidad del lenguaje y por eso cuando se dice “yo”, ese sujeto se adueña del lenguaje como totalidad, con el poder de utilizar todo el lenguaje. Planteamiento éste interesante pero duramente criticado por Butler afirmando que “esta fundamentación absoluta del “yo” hablante adquiere dimensiones divinizadas dentro del razonamiento de Wittig” (Butler, 2011:234).

El yo soberano del que habla Wittig se convierte en el “supremo acto de subjetividad” que según ella conduce a la destrucción del sexo, lo que es igual a la destrucción de lo

femenino. “Ninguna mujer puede decir yo sin ser para sí misma un sujeto total, es decir, sin género, universal entero” (Wittig. 1985:6).

En suma, la teoría de ese sujeto absoluto y universal que persigue Wittig a través del acceso a un yo hablante que toma posesión del lenguaje como un todo, y aprovechando la plasticidad del mismo se libera de las categorías de género y las supera en ese yo totalizador. La división del ser que implica el concepto del género es, según ella, un acto de violencia contra el campo de la plenitud ontológica. La distinción entre lo universal y lo particular crea una relación de sometimiento. La dominación la entiende como consecuencia de la negación de una verdad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico y se produce precisamente por medio de un lenguaje que en su acción social genera una ontología artificial. O sea, una ilusión de diferencia y una desigualdad que dan como resultado la jerarquización de la realidad social.

Butler siguiendo la posición derridiana, que sostiene que toda significación depende de cierta diferencia operativa, denuncia el criptoontoteologismo que sostiene la teoría lingüística de Wittig. Veámoslo detenidamente:

Podemos entender la posición Wittig como una reivindicación del poder liberador del lenguaje. La ontología primaria del lenguaje concede a los individuos la oportunidad de establecer la subjetividad. La subjetividad de las mujeres a través del habla depende de su capacidad para liberarse de las reificaciones del sexo que las interpretan y las convierten en seres parciales o relativos. Esta liberación se consigue con el ejercicio de la afirmación del yo, saliendo así del género por medio del habla. Este planteamiento entiende que las reificaciones sociales del sexo que nos da el lenguaje ocultan o deforman una realidad ontológica anterior, en la que aparecía la igualdad de todas las personas. Igualdad previa, por tanto, a la marca del sexo. En el habla el “yo” se instala en la totalidad del lenguaje y, por consiguiente, puede hablar desde todas las posiciones, lo que es igual a hablar desde la universalidad.

Butler afirma sin ambages que “ese principio de igual acceso se basa en una hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado. El género afirma, refiriéndose a Wittig, “intenta dividir el ser” pero “el ser como ser no se

divide” (Butler, 2011:235). Texto éste de Butler que coloca el pensamiento de Wittig en la tradición de la metafísica de la sustancia.

Butler apuntilla más su crítica cuando lanza la pregunta definitiva: “¿A qué relaciones sociales contingentes se subordina esa hipótesis del ser, la autoridad y el carácter del sujeto?” La alternativa a esta encrucijada ontológica de Wittig, Butler la presenta en un proyecto inverso en el que se pretende descentrar al sujeto y sus tácticas epistémicas universalizadoras. Para que no haya dudas, Butler afirma que Wittig “no tiene en cuenta las consecuencias totalitarias de una teoría del habla de actos soberanos como la suya” (Butler. 2011:236).

Aun aceptando la difícil posición ontológica de Wittig, tanto en sus desarrollos teóricos como en la estructura narrativa de sus novelas, en las que sostiene sus metáforas de destrucción, derribo y violencia, se ha de admitir que su relato destructor del sexo no deja de tener en la praxis literaria un enfoque verdaderamente atractivo.

Su concepción de las categorías lingüísticas da forma a la realidad de una manera violenta. “El lenguaje arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social” (Wittig. 1973: 45), texto que le sirva a Judith Butler de frontispicio en su encuentro crítico con Monique Wittig. Ella rechaza la diferencia entre un concepto abstracto y la realidad material al sostener que los conceptos se forman y circulan dentro de la materialidad del lenguaje y que éste funciona de modo natural para construir el mundo real de la sociedad³⁶. De esta manera Wittig sostiene que esos constructos sociales, que parten tal vez de fenómenos ficticios, adquieren poder dentro del discurso. Sólo se puede atacar ese poder mediante actos del habla (y en su caso de escritura), a través de tropos literarios que de manera implícita pero necesaria apelan a la universalidad del lenguaje y a la unidad del Ser.

En *El caballo de Troya* (Wittig. 1984: 47) sostiene que “Es bastante posible que una obra literaria funcione como una máquina de guerra...una máquina de guerra perfecta” (Idem). En sus comentarios sobre Djuna Barnes, Marcel Proust y Natalie Sarraute muestra

³⁶ Wittig se apoya en Mijail Bajtin para sostener esta idea. (Oriol, 1895-1972, Moscú) Crítico literario, teórico y filósofo del lenguaje ruso.

como el texto literario se transforma en maquina de guerra para destruir violentamente conceptos dominadores y opresores en nombre de la recuperación de una unidad anterior y esencial de tales términos.

Su estrategia literario-política es construir un ejercito constituido por mujeres lesbianas y gays que se apropien de la posición de sujeto hablante e invoquen un punto de vista universal que los libere de la dominación jerárquica del sexo y de lo heterosexual.

Esta pretendida universalización de los protagonistas de ese ejército implica a la vez que la destrucción de la categoría de sexo y sexualidad, la propia categoría de mujeres y así abriría el paso a un nuevo humanismo. Tal destrucción no deja de ser la restauración de una ontología unificada en la que quedan abolidas las categorías que introducen fragmentaciones artificiales en la realidad social.

El reto político de Monique Wittig es adueñarse del lenguaje como el medio de representación y reproducción. Usa el lenguaje como un instrumento que por repetición construye el mundo de los cuerpos y que ha de utilizarse para deconstruir y reconstruir los cuerpos al margen de las categorías siempre opresoras del sexo.

Judith Butler ha sabido ver como en Wittig a través de la literatura y en general del lenguaje, las palabras recuperan su identidad, de manera que “el lenguaje existe como un paraíso formado por palabras visibles, audibles, palpables y degustables” (Butler. 2011:308).

La estrategia de Wittig se apoya en que solo al aceptar el punto de vista universal y absoluto se puede derrocar al orden obligatorio de la heterosexualidad. Su objetivo no es luchar por los derechos de las mujeres como individuos sino oponerse a la episteme (en su sentido de concepción del mundo) heterosexista por medio de un discurso invertido con la misma extensión y poder.

Para Butler esta es una estrategia imperialista porque el sujeto hablante se transforma en una perspectiva absoluta que impone sus categorías en todo el campo lingüístico, resultando una táctica bélica de las mismas dimensiones que la de la episteme patriarcal heterosexista. Para Wittig sólo se puede derrocar los contextos heterosexuales desde una perspectiva universalista no binaria.

Butler le critica que su concepción dé por sentada la integridad sistémica de la heterosexualidad cuya destrucción es exigida para establecer sus concepciones de la homosexualidad y del lesbianismo, pues éstas se consideran fundamentalmente ajenas a las reglas heterosexuales. Le achaca, finalmente, que “la disyunción fundamental de Wittig entre hetero y gay es una copia del tipo de binarismo disyuntivo que ella misma denomina <el gesto filosófico divisorio del pensamiento recto>” (Butler, 2011:242). A este propósito Butler señala que Wittig ignora la existencia de estructuras de homosexualidad psíquicas en las relaciones heterosexuales y la existencia de estructuras heterosexuales psíquicas en las relaciones homosexuales, con lo que olvida a la vez, que la heterosexualidad no es la única expresión obligatoria de poder.

Butler rechaza la concepción de Wittig cuando afirma que ser lesbiana o gays es “no saber el sexo propio”, estar involucrado en una confusión y en la multiplicación de categorías que convierten al sexo en una identidad imposible (Butler, 2011:243). Aduce que este planteamiento de Wittig ignora los discursos que dentro de la cultura gay y lésbica reivindican identidades sexuales específicamente gays desde las que se replantean las categorías sexuales (Queens, butches, femmes, girls, dyke, queer, fag...).

5.3. Butler: De la parodia a la política.

Judith Butler parte de la no existencia de un agente detrás o delante, según se mire, de la acción. El agente se va construyendo de manera variable en la misma acción y a través de ella. Es este el punto de partida de su aportación teórico-práctica al mundo de la reflexión feminista, y sin embargo también podríamos decir que es su hallazgo, su descubrimiento. Sólo después de multitud de análisis genealógicos, de críticas deconstructivas, de confrontes con la tradición sustancialista, ha llegado a la convicción de que el sujeto se construye en y por medio de la acción. Posición que le libera de las especulaciones sobre si existía un sujeto en la categoría de las mujeres. Asunto que como se ha visto en páginas anteriores contenía no pocas con tradiciones. El nosotros feminista es una construcción ilusoria, que indudablemente tiene objetivos de representación legítimos, pero que no tiene en cuenta la complejidad interna que arrastra aún desde esa perspectiva política y representativa con la se quiere justificar. Butler

achaca a la inestabilidad radical de ese sujeto mujeres, las limitaciones fundacionales de las teorías políticas feministas, lo que, por otra parte, posibilita no sólo otras configuraciones de género y sexo sino también de política.

Tiene buen cuidado de dejar claro que su reivindicación de un sujeto que se construye en la acción no significa regresar a una concepción existencia del yo conformado por medio de sus actos, pues no acepta el supuesto existencial de que se da una estructura pre discursiva tanto para el yo como para sus actos. Es decir, existe un cierto ontologismo sustancial, heredero del cartesianismo, con algún tipo de existencia anterior al campo en el que se desarrolla. Lo que a ella le ha interesado es la construcción discursivamente variable del agente en el acto y a través de él. Con esta concepción se aparta del sujeto culturalmente atrapado, pues este no puede zafarse de pactar sus construcciones.

Aquí está la clave de la crítica, ya señalada anteriormente, al yo de Beauvoir, que si bien es verdad que hace y construye su género, ese yo es el lugar donde se ubica la capacidad de acción que nunca consigue equipararse con su género, pues siempre hay hiato ontológico que aleja a ese sujeto, que reclama identidad, de los predicados culturales.

Esto quiere decir que las condiciones que posibilitan la afirmación de un yo se derivan de la estructura de significación constituida por las normas que legitiman o no el pronombre, por las prácticas que determinan los términos de inteligibilidad en los que el yo puede moverse. El lenguaje, nos dirá Butler heideggerianamente, sin citarlo, “no es un medio o instrumento exterior” en el que pueda introducirse un yo (Butler, 2011:280). En el discurso hegeliano el yo se puede autorreconocer en el mundo, puesto que es su obra, su espejo, su objeto. Pero no resuelve la paradoja que estamos intentando eliminar, pues el a priori, el sujeto, sólo nos es dado conocerlo a través de su obra, de la significación que la hace inteligible.

En la epistemología hegeliana se da un discurso de dominación del yo sobre el otro, transformado en objeto, que es legado a los discursos políticos sobre la identidad, en los que el yo/tú, sujeto /objeto, representa una oposición binaria encubriendo una estrategia de dominación.

El yo sustantivo sólo se manifiesta como tal a través de una práctica significativa necesaria, que esconde la contingencia de la significación y por lo tanto esconde su propio funcionamiento y naturaliza sus efectos. Como procedimiento, la significación contiene las normas que rigen la identidad inteligible, en este caso de un yo inteligible, que están parcialmente articuladas sobre matrices de jerarquía de género y heterosexualidad necesaria, operando a través de la repetición. Al ser un procedimiento la significación no tiene posibilidad de crear, ni de fundar el sujeto, es rito de repetición significativa lo que hace generar al sujeto-función como una identidad sustantiva, cuando en realidad es una creación ficticia.

La capacidad de acción, inscrita en la estructura significativa, puede posibilitar la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, o sea nuevas alternativas, para los códigos rígidos de la significación binaria de género y de la heterosexualidad y producir una subversión de la identidad a través de nuevas prácticas repetitivas de significación.

Butler ha visto cómo la interpelación del ser como un género concreto y obligatorio genera fracasos, difíciles de asumir, cuando se concretan en configuraciones incoherentes de acuerdo con las propias reglas que fueron generadas. La concurrencia de normas y preceptos es lo que configura el producto, pero, a la vez, pueden resignificar y reconfigurar sujetos complejos. “No hay ningún yo -escribe Butler- que sea anterior a la concurrencia o que preserve una “integridad” anterior a su entrada en este campo cultural conflictivo” (Butler, 2011: 283).

Butler sostiene que dentro de la distinción sexo/género, el sexo representa lo real y lo fáctico, la base material en la que interviene el género como un acto de “inscripción” cultural. Lo importante es conocer como se efectúa esa inscripción cultural por medio de la cual adquiere significado lo real y lo fáctico. Ya habíamos visto como lo real y lo sexualmente fáctico eran construcciones “fantasmáticas”, ilusiones de sustancia, de identidad, a los que los cuerpos se ven obligados a acercarse, aunque nunca lo consigan. El género impone un estilo corporal, que es al mismo tiempo intencional y performativo, y por ello indica una construcción contingente y dramática del significado.

Las prácticas paródicas del género le sirven a Butler para trazar los límites entre la configuración privilegiada de género, la naturalizada y obligatoria dentro del sistema sustancialista heterosexual y otras configuraciones, de carácter fantasmático, derivadas, como copias fallidas, expresivas de ontologías inhabitables y excluidas. Precisamente estas experiencias de género fallidas, que promueven la risa, pero una risa subversiva, es lo que lleva a Butler a sostener el fracaso de las prácticas de género del sistema binario de la heterosexualidad obligatoria. El efecto pastiche de las prácticas paródicas pone de manifiesto el carácter de efecto y de constructo de lo que era tenido como natural, real y auténtico en la legalidad del género.

En la parodia la pérdida de las reglas de género posibilita la aparición de nuevas configuraciones de género a la vez que debilita y desestabiliza la identidad sustantiva de la heterosexualidad, es decir, del hombre y de la mujer. La repetición paródica del género ahora también presenta la ilusión de la identidad de género como algo interior e inmanejable. Esto es posible gracias a una performatividad sutil, políticamente impuesta, que hace que el género sea “un acto abierto a divisiones, a la parodia y crítica de uno mismo o una misma y a las exhibiciones hiperbólicas de lo “natural” que, en su misma exageración, muestran su situación fundamentalmente fantasmática” (Butler, 2011: 285).

El punto fundamental de la propuesta de Butler radica en que al ser la identidad un efecto no está fatalmente especificada, ni, al contrario, es por completo arbitraria y artificial. La idea del género como efecto, como producido o generado, abre posibilidades de “capacidad de acción”, que estaban excluidas por las consideraciones naturalistas de la identidad que la consideraban fundacional y permanente. La no consideración de estas dos vías incompatibles, el género como acto y la no arbitrariedad absoluta de su expresividad, derivadas de su realidad constituida, ha posibilitado que el discurso feminista quede atrapado dentro del binarismo innecesario de la libertad y el determinismo.

La tarea principal del feminismo no es negar la propia posición cultural, el binarismo opresor del sistema patriarcal, buscando alternativas dominadoras y absolutistas, sino localizar estrategias de repetición subversivas que posibilitan nuevas configuraciones.

En resumen, el planteamiento que aquí, en *El Género en Disputa*, nos ofrece Butler, le ha exigido realizar una genealogía crítica de la identidad y naturalización del sexo y de los cuerpos. También le ha requerido reconceptualizar el concepto de cuerpo como materia prima, anterior a la cultura en espera de significación, de inscripción, para insertarse en el lenguaje y en la cultura. Así mismo ha puesto en duda la construcción del sexo como binario y su relación jerárquica. Se ha preguntado sobre el carácter fijo del género como una profundidad interior de la que se desprenden y exteriorizan diversas expresiones.

El texto que venimos estudiando y presentando también ha mostrado que la construcción heterosexual primaria del deseo se mantiene aunque se manifieste en el modo de bisexualidad primaria. Se muestra además cómo las estrategias de exclusión y jerarquía siguen con la distinción sexo/género, con la priorización de la sexualidad con relación a la cultura, y sobre todo con la construcción de la sexualidad como lo predicursivo.

Por último como gran tema del texto estudiado hay que señalar cómo rechaza radicalmente el paradigma epistemológico del sujeto o agente anterior a la acción que permite la idea de un sujeto global y globalizador que no acepta su propia circunstancia ni las condiciones que la constituyen.

La conclusión del programa descrito anteriormente es que no existe una ontología de género sobre la que podamos construir una política, pues toda ontología de género funciona dentro de determinados contextos políticos como preceptos normativos, que deciden el sexo inteligible, limitan o refuerzan los dispositivos reproductivos y señalan los límites de la inteligibilidad de los cuerpos sexuados. Así, lo que se consideraba fundamento y base, la ontología, no es sino ideología que se introduce “insidiosamente” en el discurso político como su base necesaria.

Pero Butler no se olvida de subrayar que la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política. Inteligentemente “instaura como política los términos mismos con los que se estructura la identidad” (Butler, 2011:258). Este planteamiento a la vez que crítica y se aleja de las políticas del feminismo de la identidad, paradójicamente funda y determina los mismos sujetos que espera representar y liberar. La tarea política ahora será

reescribir las opciones que ya existen, pero existen dentro de campos excluidos, considerados culturalmente ininteligibles.

Cuando las identidades no se establecen como premisas y la política no se entiende como una serie de prácticas derivadas de intereses de supuestos sujetos preconcebidos se posibilita el nacimiento de una nueva política a partir de la experiencia ruinoso de la anterior. Entonces podrían multiplicarse las configuraciones culturales del sexo y del género, dentro de una cultura inteligible, al servicio de la vida, una vez vencido el binarismo del sexo y su falacia naturalista.

VI. CONCLUSIONES

Cerrar un trabajo como el que aquí se presenta, con un apartado de conclusiones, *me* plantea una doble dificultad: no reiterar lo ya manifestado a la largo de las páginas que preceden y evitar presentar un sistema abierto como el que ofrece el libro estudiado *El género en disputa* de Judith Butler, a *través* de un conjunto de pensamientos a modo de tesis definitivas. En cuanto a lo primero, declaro ya mi fracaso, pues si no volviera a los temas tratados no estaría hablando del mismo asunto: la disputa sobre el género. Me siento obligada a volver a los puntos álgidos de las propuestas de Butler. Quizá tenga alguna justificación si sus tesis reiteradas apareciesen en una perspectiva de apertura y de subversión continua de un sistema que ha mostrado su fracaso social y político, al que es preciso socavarle sus falsos cimientos.

Si esto lo consigo sin ser infiel al pensamiento de Butler estaré sorteando la segunda dificultad y lo que se diga en este apartado epilodal será pura interpretación, y como tal ajena a todo dogmatismo hermenéutico. La riqueza de una autora como Butler, que se atreve a plantar cara a los fundamentos mismos de la sociedad en que vivimos a través de una crítica consistente de la teoría feminista, no es fácil encerrar en unas “conclusiones” que siempre exigen una delimitación conceptual.

La primera de esas conclusiones, condición de inteligibilidad de *El género en disputa*, es la toma de conciencia de que este texto representa un no rotundo a la totalidad del sistema metafísico en el que se desarrolla la cultura global de occidente. Incluido el sistema binario de género y sexo, cuya dependencia del primero está vigente en todas las manifestaciones teóricas de los diversos feminismos a los que Butler se enfrenta: los de la identidad y los de la diferencia. La oposición negadora de la racionalidad del sistema teórico, implica la crítica subversiva de la materialidad institucional instaurada socialmente, donde los dispositivos de poder ejercen la dominación, de manera especial en la vida de las mujeres.

Consecuencia de lo anterior es la adscripción de las teorías de Butler en lo que para entendernos podemos llamar pensamiento postmoderno, aquel que ha realizado la ruptura crítica con la metafísica de la identidad y de la sustancia, partiendo de los filósofos de la

sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, que tan presentes están en la obra de Butler. Heidegger, con su concepción del ser (*Dasein*), como espacio y tiempo, le presta las herramientas fundamentales y básicas para la deconstrucción de las categorías de sujeto, que desarrollaría después Derrida y, sobre todo, Foucault en el primer volumen de su gran obra *Historia de la sexualidad*. Foucault es quien verdaderamente le aporta los mecanismos que conectan sexo y poder. Los dispositivos de poder se han introducido en la producción de la vida y el control de la sexualidad es base sobre la que se constituye nuestra sociedad. Conexión ésta que muestra efectivamente interdependencia de teoría y praxis. Desde esta perspectiva el feminismo teórico es ininteligible sin una práctica subversiva de valores y actitudes, es decir, de políticas relativas a las mujeres.

La subversión feminista de Butler no sería inteligible sin la radical deconstrucción de las categorías de género y de sexo, y también de deseo. De ahí la importancia para Butler de desvelar la gran farsa de la sociedad patriarcal, partiendo de la utilización de las categorías ilusorias de género y sexo, producidas por la falacia naturalista. Butler persigue el naturalismo y lo crítica constantemente, denunciado así las bases falsas de las categorías, primero de género y después de sexo, pues ambas son construcciones culturales y por tanto ajenas a la biología, es decir a la naturaleza. Lo cual no quiere decir que ella niegue la realidad biológica, ni la natural, sino la imposibilidad de su conocimiento, de su en sí, fuera del lenguaje, fuera de la cultura en definitiva. Para ello, ha necesitado previamente superar el sistema sustancial de la metafísica, con una crítica minuciosa y llena de rigor, apoyándose en el deconstruccionismo de corte europeo y en la tradición de la filosofía americana del lenguaje, en especial en el constructivismo lingüístico de los actos del habla (Searle, Austin, etc.).

Una vez desprendida de los restos del trascendentalismo del sujeto, de herencia cartesiana, y dentro de su reflexión feminista, Butler ve en la subversión del cuerpo, el procedimiento fundamental para producir la liberación de las opresiones patriarcales y cualquiera otra de carácter sustancialista. El cuerpo femenino que se desprende de las cadenas de la ley paterna ha de evitar encarnarse en otras expresiones de esa misma ley. Para emanciparse de la opresión de la ley patriarcal es necesario reconocer la complejidad de la ley. Ya advertía Foucault, presente, y siempre entre líneas en los momentos importantes de las aportaciones de Butler, que la ley se había introducido en nuestras vidas y cuerpos,

recordándonos al “Ante la ley” kafkiano, por lo que Butler nos recomienda “desprendernos de una ilusión de un cuerpo verdadero, más allá de la ley” (Butler, 2011:196). Lo que implica que la subversión sólo será efectiva y posible si se efectúa dentro de los términos de la ley. Cuando la ley se muestra insuficiente, o entra en contradicción consigo misma, ofrece opciones de ruptura y de interpretación. Es el momento de la emancipación del cuerpo, probando formas nuevas, no mirando hacia atrás, hacia su pasado “natural”, como lo llama Butler, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales. De ahí que su feminismo haya podido ser entendido, mal entendido, como acomodaticio, y poco radical. Nada más lejos de la realidad. Condenados felizmente a vivir lo que somos, acepta que somos historia, cultura, lenguaje, hábitos, sexo y género, y por tanto hombres y mujeres, dominados y dominadores, sin que esto represente en modo alguno aceptación de ese mundo de sobre explotación, de dominación y opresión que tales categorías expresaron y siguen expresando en el vivir cotidiano de las mujeres.

El pensamiento de Butler va tomando forma y cuerpo al confrontarse con autoras feministas de potente discurso como es el caso de Julia Kristeva. Según ésta el lenguaje articula el mundo de acuerdo con la ley paterna, eliminando significados plurales, deudores de la multiplicidad libidinal que constituía la relación primaria del niño con el cuerpo materno, sustituyéndolos por significados unívocos universales. A este planteamiento Butler le reprocha que su enfrentamiento con la realidad es voluntarista, pues *lo que es* no se puede negar desde otros supuestos, igualmente sustantivos y culturales, como lo primitivo, lo precultural de los actos y expresiones libidinales de la relación hijo madre. Esa relación precultural ¿cómo muestra su pureza natural? ¿Podemos hablar de relaciones pre culturales cuando el lenguaje es un constructo cultural? Butler está dispuesta a aceptar su teoría de los impulsos primarios, pero no ve claro cómo los efectos subversivos de esos impulsos pueden servir, a través de lo semiótico, como algo más que una mera alteración accidental de la ley paterna, en definitiva, de la estructura cultural. Así es que esta insuficiencia de Kristeva, es debida según Butler a su “apropiación poco crítica de la teoría de los impulsos” (Butler, 2011:176). Mientras el lenguaje poético mantiene una relación cultural con lo Simbólico, de manera que posibilita la comunicación lingüística, la homosexualidad no es capaz de esa comunión social al margen de lo psicótico.

Butler achaca esta deficiencia en el planteamiento de Kristeva a su aceptación de la hipótesis estructuralista de que la heterosexualidad es co-extensa con la fundación de lo Simbólico. El deseo homosexual está castigado, prohibido, dentro de lo Simbólico, igual que el lenguaje poético o el acto de dar a luz. Podemos preguntarnos con Butler por qué lo semiótico puede, de alguna manera convivir con lo simbólico -si no fuera así, la comunicación sería imposible-, y sin embargo, lo homosexual, la sexualidad diversa y plural, no es compatible con el discurso prepotente de la heterosexualidad, sin caer en lo psicótico. Ella reivindica el derecho de la sexualidad diferente en un mundo socialmente heterosexual. El mundo es el que es y no puede ser borrado, ignorado, eso simplemente sería ilusión fantasmática, idealismo voluntarista, clausura intelectual y pérdida en el pozo vacío de los sueños. Nuestro mundo es heterosexual, entendiendo mundo como el horizonte de regencias significativas que nos rodean y nos constituyen. Pero esto, claro está, no sanciona las falsedades de ese mundo, de esas ideas que nos han hecho creer que las cosas son así por designio de los dioses, casi siempre ocultadores de la realidad del poder, de la dominación y de la ambición.

En el fondo Kristeva está afirmando que la experiencia lesbiana acarrea una pérdida irrecuperable del yo. La heterosexualidad era la exigencia previa para el parentesco y la cultura y en consecuencia considera la experiencia lesbiana como la alternativa psicótica a la aceptación de leyes sancionadas paternalmente. Obviamente Butler no acepta tales supuestos. ¿Por qué el lesbianismo ha de entenderse como psicosis? ¿Qué perspectiva cultural puede mostrar que el lesbianismo es el lugar de la pérdida del yo y de la psicosis?

Para Butler una lesbiana es una categoría que problematiza radicalmente el sexo y el género, en cuanto categorías políticas de descripción, lo cual significa que no es ni “mujer” ni “hombre”, ni de género femenino ni masculino, sin que ello lleve aparejado ni una realidad ni un sentimiento de exclusión (Butler, 2011:228). Para evitar la exclusión simplemente será necesario adoptar estrategias de comportamiento reiterativo que vayan creando actitudes sociales de apertura y de respeto hacia lo diferente. Su idea al respecto se manifiesta con claridad en el siguiente texto:

Kristeva prefiere describir la experiencia lesbiana como un estado regresivo de la libido anterior a la aculturación en sí, que admitir el reto que propone el lesbianismo a su visión limitada de las leyes culturales paternamente sancionadas. (Butler, 2011:186).

En su rechazo de esta concepción psicótica de toda sexualidad no binaria se apoya Butler en el discurso foucaultiano, que piensa la sexualidad general, el “sexo”, como una visión artificial, como una ficción cultural, que amplía y disimula las relaciones de poder, verdaderas responsables de su génesis.

De acuerdo con Foucault, Butler sostiene que el cuerpo materno no sería la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino efecto de un sistema de sexualidad en el que se exige que el cuerpo femenino acepte la maternidad como la esencia de su yo. El cuerpo femenino como pre discursivo es una estrategia de las relaciones de poder para crear el mecanismo materno de producción y reproducción a su servicio. Aquí se invierte el planteamiento de Kristeva: lo simbólico y lo semiótico no son aquellas dimensiones del lenguaje producto de la represión o expresiones de una economía libidinal materna. El cuerpo femenino que Kristeva intenta explicar es en sí una construcción creada por la misma ley que supuestamente quiere subvertir.

La segunda gran confrontación del texto de Butler es con Monique Wittig. En esa destrucción del sexo que persigue la pensadora de origen francés, las “mujeres” asumen una perspectiva tanto particular como universal. El nuevo sujeto, encarnado en el símbolo de la lesbiana, es capaz de conseguir la universalidad a través de la libertad, pagando el precio, aquí esta la gran crítica de Butler, de ubicarse en la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla, de acuerdo con el gran paso dado en la filosofía occidental por los herederos de Nietzsche. Wittig se asienta en el modelo normativo del humanismo como marco del feminismo. Persigue un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre lesbiana y mujer, acogándose a la defensa de la “persona” en tanto que concepto anterior al género, representado por la libertad. Según Butler este pensamiento cae en la idealidad de una libertad de carácter pre social y respalda la metafísica de la sustancia, responsable fundamental de la naturalización de la categoría de sexo en sí.

Al principio de *The Mark of Gender* (1985), describe su sustancialismo. La lengua divide a las personas en dos clases de seres distintos, ontológicamente diferentes, confesión que la instala en una concepción filosófica precrítica, anterior a la crítica heideggeriana de la metafísica occidental. En esta concepción la identidad no es otra cosa que la reificación del ser en el ente, que deja de ser acontecimiento y por tanto ajeno a la vida. Esa es la concepción que Wittig confunde con la “Filosofía”, como si ésta con mayúscula fuera posible. Ser hombre o ser mujer, afirmado sin problematizar, es la consecuencia de una heterosexualidad derivada naturalmente de una filosofía sustancialista e identitaria. La noción de género está supeditada a la de identidad, lo que lleva a concluir que si una persona es de un género, lo es en virtud de su sexo, de su psique y de las expresiones de ésta, entre las que se encuentra el deseo sexual. Aquí género se confunde acríticamente con el sexo y se convierte en principio unificador de la persona.

Sin embargo, el lenguaje para Wittig abre una vía de esperanza pues permite ir más allá de la opresión, pues el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real mediante actos del habla que al repetirse se transforman en prácticas, en usos y costumbres afianzados con el tiempo. Idea esta que retoma Butler en su teoría performativa de sexo y género. Para ella la estructura asimétrica del lenguaje, donde lo masculino es el sujeto que habla como lo universal, mientras que el hablante femenino aparece como lo particular e interesado, no constituye la esencia del lenguaje. La asimetría no es consecuencia de la naturaleza de hombres y mujeres, pues se parte ya de que esa naturaleza no existe, y sin embargo, los hombres se han adueñado de cada instante de lo universal

Butler no acepta en cambio la hipótesis de Wittig de un sujeto hablante absoluto, objetivo político de las mujeres, pues si éste se consiguiera se suprimiría completamente la categoría de mujer. La mujer como “sujeto relativo no hablaría para nada” (Wittig, 1985:6). Esta posición da por sentado que el habla invoca de manera implícita la totalidad del lenguaje y por eso cuando se dice “yo”, ese sujeto se adueña del lenguaje como totalidad, con el poder de utilizar todo el lenguaje. La división del ser que implica el concepto del género es, según Wittig, un acto de violencia contra el campo de la plenitud ontológica. La distinción entre lo universal y lo particular crea una relación de sometimiento. La dominación la entiende como consecuencia de la negación de una verdad anterior y primaria de todas las personas en un ser

pre lingüístico y se produce precisamente por medio de un lenguaje que en su acción social genera una ontología artificial. Planteamiento que rechaza Butler, pues “esta fundamentación absoluta del “yo” hablante adquiere dimensiones divinizadas dentro del razonamiento de Wittig” (Butler, 2011:234).

Podemos entender la posición Wittig como una reivindicación del poder liberador del lenguaje. Butler afirma sin ambages que ese principio de igual acceso se basa en una hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado. El género afirma, refiriéndose a Wittig, “intenta dividir el ser”, pero “el ser como ser no se divide”. (Butler, 2011: 235) Texto éste de Butler que coloca el pensamiento de Wittig en la tradición de la metafísica de la sustancia.

Butler apuntilla más su crítica cuando lanza la pregunta definitiva: “¿A qué relaciones sociales contingentes se subordina esa hipótesis del ser, la autoridad y el carácter del sujeto?” La alternativa a esta encrucijada ontológica de Wittig, Butler la presenta en un proyecto inverso en el que se pretende descentrar al sujeto y sus tácticas epistémicas universalizadoras. Para que no haya dudas, Butler afirma que Wittig “no tiene en cuenta las consecuencias totalitarias de una teoría del habla de actos soberanos como la suya” (Butler. 2011:236).

Su estrategia literario-política es construir un ejército constituido por mujeres lesbianas y gays que se apropien de la posición de sujeto hablante e invoquen un punto de vista universal que los libere de la dominación jerárquica del sexo y de lo heterosexual, y así abrir paso a un nuevo humanismo. El reto político de Wittig es adueñarse del lenguaje como el medio de representación y reproducción. Usa el lenguaje como un instrumento que, por repetición, construye el mundo de los cuerpos y que ha de utilizarse para deconstruir y reconstruir los cuerpos al margen de las categorías siempre opresoras del sexo.

Judith Butler ha sabido ver cómo en Wittig, a través de la literatura y en general del lenguaje, las palabras recuperan su identidad, de manera que “el lenguaje existe como un paraíso formado por palabras visibles, audibles, palpables y degustables” (Butler, 2011:308, nota 46).

Butler considera que ésta es una estrategia imperialista porque el sujeto hablante se transforma en una perspectiva absoluta que impone sus categorías en todo el campo lingüístico, resultando una táctica bélica de las mismas dimensiones que la de la episteme patriarcal heterosexualista.

Finalmente concluye que “la disyunción fundamental de Wittig entre hetero y gay es una copia del tipo de binarismo disyuntivo que ella misma denomina <el gesto filosófico divisorio del pensamiento recto>” (Butler, 2011:242). A este propósito Butler señala que Wittig ignora la existencia de estructuras de homosexualidad psíquicas en las relaciones heterosexuales y la existencia de estructuras heterosexuales psíquicas en las relaciones homosexuales, con lo que olvida a la vez, que la heterosexualidad no es la única expresión obligatoria de poder.

Por último y a modo de conclusión globalizadora del pensamiento de Butler presentaré una síntesis apretada de su concepción general. Su idea fundamental se basa en el diverso papel que dentro de la distinción sexo/género, juega cada una de estas categorías. El sexo representa lo real y lo fáctico, la base material en la que interviene el género como un acto de “inscripción” cultural. Lo importante es conocer como se efectúa esa inscripción cultural por medio de la cual adquiere significado lo real y lo fáctico. Ya habíamos visto como lo real y lo sexualmente fáctico eran construcciones “fantasmáticas”, ilusiones de sustancia, de identidad, a los que los cuerpos se ven obligados a acercarse, aunque nunca lo consigan. El género impone un estilo corporal, que es al mismo tiempo intencional y performativo, y por ello indica una construcción contingente y dramática del significado.

Las prácticas paródicas del género le sirven a Butler para trazar los límites entre la configuración privilegiada de género, la naturalizada y obligatoria dentro del sistema sustancialista heterosexual, y otras configuraciones, de carácter fantasmático, derivadas, como copias fallidas, expresivas de ontologías inhabitables y excluidas. Precisamente estas experiencias de género fallidas, que promueven la risa, pero una risa subversiva, es lo que lleva a Butler a sostener el fracaso de las prácticas de género del sistema binario de la heterosexualidad obligatoria. El efecto pastiche de las prácticas paródicas pone de manifiesto

el carácter de efecto y de constructo de lo que era tenido como natural, real y auténtico en la legalidad del género.

En la parodia la pérdida de las reglas de género posibilita la aparición de nuevas configuraciones de género a la vez que debilita y desestabiliza la identidad sustantiva de la heterosexualidad, es decir, del hombre y de la mujer. Dentro de la cultura gay y lésbica se reivindican identidades sexuales específicamente gays y lesbianas desde las que se replantean las categorías sexuales (queens, butches, femmes, girls, dyke, queer, fag...).

El punto fundamental de la propuesta de Butler radica en que al ser la identidad un efecto, no está fatalmente especificada, ni, al contrario, es por completo arbitraria y artificial. La idea del género como efecto, como producido o generado, abre posibilidades de “capacidad de acción”, que estaban excluidas por las consideraciones naturalistas de la identidad que la consideraban fundacional y permanente. La no consideración de estas dos vías incompatibles, el género como acto y la no arbitrariedad absoluta de su expresividad, derivadas de su realidad constituida, ha posibilitado que el discurso feminista quede atrapado dentro del binarismo innecesario de la libertad y el determinismo.

En resumen, el planteamiento que aquí, en *El Género en Disputa*, nos ofrece Butler, le ha exigido realizar una genealogía crítica de la identidad y naturalización del sexo y de los cuerpos. También le ha requerido reconsiderar el concepto de cuerpo como materia prima, anterior a la cultura en espera de significación, de inscripción, para insertarse en el lenguaje y en la cultura. Así mismo ha puesto en duda la construcción del sexo como binario y su relación jerárquica. Se ha preguntado sobre el carácter fijo del género como una profundidad interior de la que se desprenden y exteriorizan expresiones diversas.

Judith Butler: Genealogía y deconstrucción. Apuesta por la liberación del cuerpo

Tesis fin de Máster, Gemma

Carmen María Rueda Ramos

VII.-BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS PUENTE, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- (1994). *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Instituto de Investigaciones Feministas.
- (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Valencia: Cátedra, col. Feminismos.
- (2002). *Diez palabras clave sobre mujer* (dir.). Estella, Navarra: Verbo divino.
- (2007). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. (3ª ed.). Madrid: Cátedra.
- AMORÓS PUENTE, Celia y DE MIGUEL, Ana (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De la ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva ediciones.
- ARISTÓTELES (1965). *La Política* (10ª ed.) Madrid: Espasa Calpe, col. Austral.
- AZPEITIA, Marta (2001). *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona: Icaria.
- BACCOLINI, Rafaela; FABI, M. Giulia; FORTUNATI, Vita y MONTICELLI, Rita (comps.) (1997). *Critiche femministe e teorie letterarie*. Bologna: Clueb, col. Ghenos.
- BAZZOCCHI, Gloria y Raffaella TONIN (comps.) (2011). *Identità e Genere in ambito Ispanico*. Milán: Università di Bologna, sede di Forlì.
- BEAUVOIR, Simone (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- BENHABIB Seyla y Drucilla CORNELL (1987). *Feminism as Critique*. Basil Blackwell, University of Minnesota Press.
- (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ed. Alfons el Magnánim
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- BRAIDOTI, Rosi (2000). *Sujetos Nómades*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Ed. Gedisa (Edición a cargo de Amalia Fischer Pfeiffer).
- BURGELIN, P. et al. (1970). *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: ed. Tiempo contemporáneo.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion on identity*. London:Routledge
- (2011). *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós, (1ª edición, 2007, 4ª reimpresión).
- (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. N. York & London: Routledge.
- (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, Routledge
Traducida al español, Discurso excitable: una política de lo performativo

- (2004a). *La vida precaria (Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence)*. Madrid: Paidós
- (2004b). *Deshacer el género (Undoing Gender)*. Madrid: Paidós.
- (2004c). *Políticas del performativo*. Madrid: Ed. Síntesis. Traducción e introducción de Beatriz Preciado y Javier Sáez.
- (2009). *Frames of War. When Is Life Grievable?* New York-& London: New left Books.
- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- CARTER, Angela (1993). *La pasión de la nueva Eva*. Barcelona: Minotauro
- CHODOROW, Nancy J. (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale: University Press.
- CISOUX, Héléne (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- CLIFFORD, Geertz (1994). *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós.
- COBO, Rosa (1995). *Los fundamentos del patriarcado moderno*. Madrid: Cátedra.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Nietzsche y la Filosofía* (6ª ed.). Barcelona: Anagrama. Traducción de Carmen Artal.
- DERRIDA, Jacques (1972). *Positions*. Paris: Minuit.
- ECO, Umberto (1999). *La estructura ausente*. Barcelona: Ed. Lumen. Trad. Francisco Serra Cantarell.
- FEMENIAS, Mª Luisa (2000). *Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos.
- (2003). *J. Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- FOX Keller, Evelin (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Instituto Alfonso El Magnánimo.
- FOUCAULT, Michael (1969). *Las palabras y las cosas*. México: Ed. Siglo XXI.
- (1976). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Méjico: Siglo XXI (Traducción de Aurelio Garzón del Camino).
- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard (Ed. Original)
- (1985). *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Madrid: Ed. Revolución.
- (1987). *La arqueología del saber*. Méjico: Siglo XXI.
- (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- (1994). *Dits et Ecrits*, Paris: Ed. Gallimard.
- (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2009). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. (3ª impresión de la 2ª ed.) Madrid: Siglo XXI, vol. I.
- GADAMER, Hans-Georg (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito.
- (1988). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra. Trad. Manuel Garrido.

- (1990). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme. Trad. Manuel Olasagasti.
- (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder (Trad. y ed. Angela Ackermann Pilári).
- HARAWAY, Dona (1990). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- HARDING, Sandra (1986). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ed. Morata.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del Espíritu*. FCE México.
- HEIDEGGER, Martín (2000). *Nietzsche I*. Barcelona: Ed. Destino.
- INFRANCA, Antonino et al. (2010). *I filosofi e le donne. Abelardo e Eloisa, Lukàcs e Seidler, Heidegger E Arendt, Sartre e De Beauvoir*. Roma: Manifestolibri.
- IRIGARAY INCHAUSTEGUI, Luce (2007). *Speculum: Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal (Traducción de Raúl Sánchez Cedillo)
- (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal (Traducción de Raúl Sánchez Cedillo)
- (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón: Ellago.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis (1989). *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid: Editorial Cíncel.
- KOSOFKY SEDGWICK, Eve (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ed. la Tempestad.
- (1991). *Epistemology of the Closet*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- KRISTEVA SVARTI, Julia (1974). *La revolution du langage poétique*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1980). *Semiótica*. Madrid: Fundamentos (Trad. José Martín Arancibia).
- (1985). *Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press.
- (1987). *Historias de amor*. Méjico: Siglo XXI.
- LACAN, Jacques-Marie Émile (2001). *Féminas*, Barcelona: Paidós.
- LAERCIO, Diógenes (1949). *Vidas de los filósofos más ilustres*. México: Espasa Calpe.
- LAQUEUR, Thomas Walter (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Valencia: Cátedra
- LAURETIS, Teresa de (1992). *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Cátedra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- (1998). *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- MASSOTA, Oscar (2008) *Introducción a la lectura de Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- MAYOBRE RODRÍGUEZ, Purificación (2002), “Repensando la feminidad” en *Igualmente diferente*. Santiago de Compostela: Edita Junta de Galicia.

- MELONI GONZÁLEZ, Carolina (2007) *J. Butler y la genealogía*. Valencia: Revista La torre del virrey, nº 5.
- MURILLO, Susana (1997). *El Discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC.
- MUÑOZ MUÑOZ, Ana M^a; GREGORIO GIL, Carmen y Adelina SÁNCHEZ ESPINOSA. (eds) (2007)
Cuerpos de mujeres: miradas, representaciones e identidades. Granada: Editorial Universidad de Granada, Colección Feminae
- NIETZSCHE, Friedrich (1966). “La voluntad de poder” en *Obras Completas* (6^a Ed). Vol. IV, nº 915.
Traducción revisada. Buenos Aires: Edt. Aguilar.
- (1980). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza. Trad. por Sánchez Pascual.
- (2000). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Ed. Tecnos.
- (2009a) *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. Trad. por Sánchez Pascual.
- (2009b). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos.
- (2010). *El viajero y su sombra*. Barcelona: Maucci. Trad. de Sánchez Pascual.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). “Miseria y esplendor de la traducción”. *Obras completas*. Vol. V
Madrid: Espasa Calpe,
- PLATÓN (1966). *La Republica*. Madrid: Clásicos Bergua.
- POLLOCK, Griselda (2001). *Looking Back to the Future: Essays on Art, Life and Death*. G&B Arts.
- PULEO, Alicia H (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- REED, Evely (1975). *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal. Family*. New York.
- RICH, Adrienne (1976). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York
- RUBIN, Gayle (1975). *The traffic of Women: The “Political Economy” of Sex*. New York:Rayna Reiter.
- (1986). *El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo*. México: Nueva antropología, Vol. VIII, nº30.
- RYLEY, Denise (1987). *Am I The Name?: Feminism and the Category of “Women” in History*.
Nueva York: Macmillan.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1997). *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2001). *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- SALAMON, Gayle (2010). *Assuming a body. Transgender and Rhetorics of Materiality*.
New York: Columbia University Press.
- SCOTT, Joan Wallach (2008). *Género e historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
Original: (1999). *Gender and the Politics of History*. Columbia: University Press.
- SERRANO GONZÁLEZ, Antonio (2007). *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Madrid; Talasa Ediciones.
Prologada por Foucault.
- VALCÁRCEL, Amelia (1991). *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*. Barcelona: Anthropos.

(2000). *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Sevilla: Instituto A. de la Mujer. Col. Hypatia.

(2009) *Feminismo en el mundo global (3ª ed)* Madrid: Cátedra

VAN DIJK, T. (1994). *Discurso, poder y cognición social*.

http://www.geocities.com/estudiscurso/vandijk_dpca.html [Última consulta 13 de julio]

VIOLI, Patricia (1991). *El infinito singular*. Madrid: Cátedra. Original: *L'infinito singolare*.

WOLLSTONECRAFT, Mary (1994). *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Madrid: Cátedra,

WOOLF, Virginia. (2001). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral

(2002). *Orlando*. (1928) Trad. de Borges, Jorge Luis. Madrid: Editorial Diario El País.

WITTIG, Monique (1971). *Las guerrilleras*. Barcelona: Seix Barral.

(1977). *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-textos.

(1980). <<The Straight Mind>>, *Feminist Issues*, vol. 1, nº1,

(1981). <<One is Not Born a Woman>> *Feminist Issues*, vol.1, nº2

(1983). <<The Point of View: Universal or Particular?>> de *Feminist Issues*, vol. 3º, nº 2

(1984). <<The Trojan Horse>> *Feminist Issues*, vol.4, nº1

(1985). <<The Mark of Gender>>, *Feminist Issues*, vol.5, nº2

(1987). <<The social Contract>> Ponencia presentada en Columbia University

WRIGHT, Elizabeth (2004) *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Editorial Gedisa, Colección Encuentros Contemporáneos.