



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN

Tesis de Maestría en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea

La Potencia Queer: Un abordaje crítico sobre el cuerpo, el género y la agencia política, con y desde, Judith Butler en diálogo con Seyla Benhabib y Sara Ahmed.

AUTORA: RAFAELA ARIAS

TUTORA: LAURA GIOSCIA

Montevideo, Uruguay

Abril, 2021

AGRADECIMIENTOS

A todas las mujeres de mi vida: mi madre, mi hermana, mis amigas, mi prima, mi tutora, mis compañeras feministas, mis tías, mis profesoras, mis estudiantes, mis vecinas.

En especial quiero agradecer a mi tutora que me ha dedicado su tiempo, paciencia, y generosamente me ha brindado su saber. Agradecer su reconocimiento y el valor que le ha dado a mi trabajo siempre.

A mi madre y mi hermana que me han acompañado y sostenido material y emocionalmente desde siempre. Mi madre que siempre ha estado para apoyarme en lo que me proponga. Mi hermana que es el mejor regalo de mis padres, es una compañera única e inigualable.

A mis amigas y mi prima que durante años me escucharon, me apoyaron, me sostuvieron en este proceso tan lindo, pero tan difícil de transitar: Chispi, Marian, Debo, Leti, Anita.

A Luciana y a Bett que generosamente aportaron su saber y su tiempo para revisar mi tesis.

A Anto que me hizo la traducción, sin la cual no sería posible esta entrega.

A mi gran amiga y dos filósofo con quien he aprendido mucho y ha sido un pilar en esta tesis. Gracias Mari, por tu generosidad en el afecto y el conocimiento que me has compartido.

A mis compas feministas, quienes me han enseñado de lucha, de militancia, a hacer cuerpo lo que he escrito y leído.

A los animales de mi vida, los que están y los que ya no, con quienes he pasado horas de mi vida frente a los libros y la computadora. Me han regalado su compañía y afecto: Billy, Pancho, Luna, Diógenes, Botita, Mon, Perla y Tina.

Finalmente, al único hombre de mi vida que me ha enseñado con su ejemplo de paciencia y tenacidad para alcanzar objetivos: mi padre.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	II
RESUMEN.....	V
ABSTRACT	VI
1. INTRODUCCIÓN	1
1.1 ¿Por qué investigar el género?.....	2
1.2 ¿Por qué una filosofía feminista y queer?	2
2. CAPÍTULO I: LA PERFORMATIVIDAD DEL GÉNERO BAJO LUPA	7
2.1. La identidad en disputa: Butler y las políticas de la identidad	9
2.2. Sexo, género y sexualidad: Una relación política peligrosa.....	16
2.3. No se llega a ser mujer: Butler desde y más allá de Beauvoir.....	17
2.4. La mentira del sexo “verdadero”	22
2.5. La lesbiana no es mujer y tampoco es homosexual.....	29
2.6. El teatro del género: Performance y performatividad del género.....	33
2.7. Cuerpo: Poder y peligro en los márgenes	37
2.8. Parodia o subversiones performativas: La cuestión de la agencia política.....	41
3. CAPÍTULO II. ¿SITUAR O POLITIZAR LA IDENTIDAD?: LA POLÉMICA ENTRE BUTLER Y BENHABIB SOBRE EL LUGAR DE LA IDENTIDAD EN LA LUCHA FEMINISTA.....	45
3.1. Subvertir la modernidad: Potencia política del feminismo más allá de los postulados de la modernidad	46
3.2. “El yo, aunque constituido por el discurso, no está determinado por él”	50
3.3. Universalismo interactivo e identidad situada en Seyla Benhabib.....	60
3.4. La agencia en disputa: Encuentros y desencuentros entre Seyla Benhabib y Judith Butler	69
4. CAPÍTULO III. EL SUJETO FUERA DE SÍ: LA ACCIÓN POLÍTICA Y LA INTERDEPENDENCIA DE LOS CUERPOS	75

4.1. El habla está fuera de control	75
4.2. El cuerpo también habla	80
4.3. El sujeto está fuera de sí: entre las normas y los otros	83
4.4. La política del cuerpo: De la vulnerabilidad social a la precariedad de los cuerpos.....	90
4.5. Ontología social: La diferencia política entre reconocer y aprehender una vida	94
4.6. La política de alianzas contra los marcos que precarizan la vida.....	100
5. CAPITULO IV. CUERPO, ESPACIO, AGENCIA: UN DIÁLOGO ENTRE JUDITH BUTLER Y SARA AHMED.....	111
5.1. Butler y Ahmed: Entre el giro lingüístico y el giro afectivo	112
5.2. Butler y el espacio como categoría de análisis de los cuerpos	115
5.3. Materialización de los cuerpos en Ahmed: Normas palpables, objetos y cuerpos orientados	123
5.4. Cuerpos alineados.....	127
5.5. Racialización y sexualización del espacio y los cuerpos: la familia como dispositivo de enderezamiento social y corporal.....	129
5.6. Debilitar estructuras: el trabajo de diversidad y las redes de apoyo.....	139
5.7. De Judith Butler a Sara Ahmed: Cercanías y ampliaciones de los conceptos de “cuerpo” y “agencia política”	143
6. CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFÍA	159

RESUMEN

Cuerpo, agencia y género constituyen la trama conceptual que atraviesa este trabajo. Estas conceptualizaciones son fundamentales para pensar la lucha política desde el feminismo y la teoría queer. Esta investigación se centra en un análisis e interpretación filosófica de los diferentes abordajes que realizan sobre esta problemática Judith Butler, Seyla Benhabib y Sara Ahmed. De esta manera, se busca profundizar y ampliar esta cuestión a través de la puesta en diálogo de estas filósofas. Lo queer en este trabajo aparece como una conceptualización que amplía las formas de entender la potencia de los cuerpos. En este sentido, la tesis comienza con un abordaje analítico-interpretativo del concepto sobre la performatividad género en la obra de Judith Butler. Este abordaje parte de los antecedentes teóricos que dieron lugar al concepto y los efectos que involucra dicho concepto, en tanto, supone un cuestionamiento a los conceptos de sujeto, identidad, cuerpo y su capacidad de agencia, sexo, género. Seyla Benhabib cuestiona la solidez y la potencia política de este concepto controversial. Su propuesta, si bien implica una crítica feminista a la tradición moderna, mantiene conceptos centrales como libertad e igualdad, utopía, sujeto. Si bien parte de la idea de sujeto situado, su concepción de agencia sigue ligada al concepto de autonomía. La puesta en diálogo entre estas autoras se basa en las diferencias conceptuales y los efectos que implica situar la identidad y politizar la identidad. En el tercer capítulo, se trabaja sobre los desplazamientos conceptuales que realiza Butler y la llevan a poner el foco en la politicidad del cuerpo desde su concepción del cuerpo como vulnerable, precario e interdependiente. En este contexto, lo performativo se resignifica y se propone otra forma de concebir su potencia desde lo corporal y lo colectivo. Junto con el cuerpo, el espacio constituye un concepto clave para pensar lo político. En este sentido, en el último capítulo se centra en el trabajo de Sara Ahmed, quien amplía el modo de concebir los cuerpos queer y su agencia pues parte de un análisis más centrado en la materialidad de los cuerpos.

Palabras clave: cuerpo, género, agencia, queer, vulnerabilidad, precariedad.

ABSTRACT

Body, agency and gender constitute the conceptual plot that this work runs through. These conceptualizations are fundamental to think about the political struggle from feminism and the queer theory. This research focuses on a philosophical analysis and interpretation of the different approaches that Judith Butler, Seyla Benhabib and Sara Ahmed develop on this problem. In this way, it seeks to deepen and broaden this question through the dialogue of these philosophers. What is queer in this work appears as a conceptualization that expands the ways of understanding the power of bodies. In this sense, the thesis begins with an analytical-interpretive approach to the concept of gender performativity in the work of Judith Butler. This approach is based on the theoretical background that gave rise to the concept and the effects that this concept involves, as it involves a questioning of the concepts of subject, identity, body and its capacity for agency, sex, gender. Seyla Benhabib questions the soundness and political potency of this controversial concept. Her proposal, although it implies a feminist critique of modern tradition, maintains central concepts such as freedom and equality, utopia, subject. Although it starts from the idea of the situated subject, its conception of agency is still linked to the concept of autonomy. The dialogue between these authors is based on the conceptual differences and the effects of locating identity and politicizing identity. In the third chapter, we work on the conceptual shifts that Butler makes and lead her to focus on the political nature of the body from her conception of the body as vulnerable, precarious and interdependent. In this context, the performative is re-signified and another way of conceiving its power is proposed from the corporeal and the collective. Together with the body, space constitutes a key concept for thinking about the political. In this sense, the last chapter focuses on the work of Sara Ahmed, who broadens the way of conceiving queer bodies and their agency as it starts from an analysis more focused on the materiality of bodies.

Keywords: Body, agency, queer, vulnerability, precariousness

1. INTRODUCCIÓN

Varios filósofos han caracterizado al ejercicio filosófico con adjetivos que tradicionalmente han sido asociados a estados emocionales negativos, o que al menos socialmente, tienden a censurarse.¹ Por citar algunos, por ejemplo: en la *Apología de Sócrates* de Platón (2014), Sócrates en su defensa comparó la actitud del filósofo con la de un tábano, que molesta y exige un movimiento a quien afecta (Platón: 2014, 31ª, pp 74). Por otro lado, Gilles Deleuze dice que la filosofía no sirve a ningún poder instituido, sino que *sirve para entristecer* (1998: 149). De acuerdo con esto, la filosofía es una actividad intelectual que nos mueve corporalmente, nos moviliza afectivamente, que exige de quien filosofa experimentar un extrañamiento con su propio ser que vive, piensa, actúa y construye mundo.

Al mismo tiempo, la actividad filosófica exige un ejercicio teórico que implica constancia, análisis, interpretación y reinterpretación de todo un legado histórico de saberes que han constituido y delimitado los cimientos y los contornos de nuestro universo cultural y social. Sin embargo, este ejercicio intelectual no se limita a la reproducción de estos saberes, sino fundamentalmente a cuestionar sus límites en tanto restringen ciertas formas de vida posible. De ahí que, la práctica filosófica indague en los efectos que estas producciones teóricas tienen sobre los cuerpos y sus vidas, con vistas a ampliar posibilidades de habitar el mundo donde desde diferentes modos de resistencia hacia formas hegemónicas de vivir.

En este contexto es que entiendo como central la cuestión del cuerpo y la agencia política a la hora de *hacer* filosofía. De acuerdo con esto, esta tesis tiene el objetivo de realizar un aporte a este tópico a partir de un enfoque que articula propuestas

¹ Sobre la relación entre las emociones, la filosofía y la política, ver: *Sentir la política: la relevancia de las emociones para la vida política contemporánea*. (Gioscia, L y Wences, I: 2017 a)

filosóficas provenientes de las teorías de género, feministas, teoría queer y del giro afectivo. Específicamente este trabajo constituye un abordaje analítico-interpretativo del problema a partir de la puesta en diálogo de las contribuciones teóricas que han realizado Judith Butler, Seyla Benhabib y Sara Ahmed, con el fin de expandir las posibilidades de agencia que potencien las luchas feministas, entre otras.

1.1 ¿Por qué investigar el género?

Tradicionalmente los cuerpos humanos han sido reconocidos bajo el sistema de género binario como cuerpo de hombre o de mujer. De ahí que, aquellos cuerpos que no se ajustan a estos parámetros de inteligibilidad corporal tienden a ser violentados, patologizados, rechazados y/o excluidos socialmente. Por ello, para dar cuenta de la cuestión del cuerpo y su capacidad de agencia, “el género como categoría de análisis” (Scott, Joan: 2008: 48-74) ocupa un lugar central. Si bien no es la única categorización a la que se sujetan los cuerpos, pues podemos referir a otras tales como raza, morfología corporal, entre otras, lo cierto es que los estudios de género y feministas han sido pioneros en poner el foco en el cuerpo y su capacidad de agencia. En este marco, este trabajo parte de la obra de Judith Butler, quien ha propuesto la noción sobre la performatividad del género que constituye un concepto clave para pensar el problema. Las repercusiones críticas y apropiaciones que ha dado lugar este concepto que enriquece y complejiza el abordaje de este tópico.

1.2 ¿Por qué una filosofía feminista y queer?

Tanto el movimiento feminista como las políticas queer² han denunciado que no todos los cuerpos tienen el mismo valor social. El movimiento feminista desde sus inicios ha

² David Córdoba García define del siguiente modo a las políticas queer:

“Las políticas queer aparecieron en los años noventa como culminación de los procesos de autocritica producidos en el seno de las comunidades gays y lesbianas. (...) Las características fundamentales de este nuevo modelo político son la construcción de una base identitaria abierta y mucho más flexible, y

cuestionado cómo ha sido tratado el cuerpo femenino en relación al masculino, donde el cuerpo de las mujeres ha sido desvalorizado frente al cuerpo de los varones. El cuerpo de los hombres ha sido entendido como vigoroso, intelectualmente superior al de las mujeres, mientras que el valor del cuerpo de las mujeres ha sido asociado fundamentalmente a la reproducción de la vida y el cuidado de los otros. De ahí que, suele considerarse que las mujeres históricamente han sido excluidas de la actividad intelectual y de la participación en la vida pública. (Pateman, C.: 1995). Por otro lado, las políticas queer aparecen en 1990 en Estados Unidos, surgen como respuesta a la violencia que han padecido históricamente las minorías sexuales por no ajustarse a los parámetros normativos que regulan socialmente al género. Estas minorías sexuales se han organizado exigiendo a la sociedad que reconozca el valor de sus modos de vivir que se resisten a los modelos hegemónicos y denuncian las violencias y la precarización de la vida impuesta por tal condición. De modo que, tanto el feminismo como el activismo queer cuestionan el sistema social y político que implica el género, denuncian su violencia y la valoración diferencial que realiza de los cuerpos.

En este marco la preocupación central que atraviesa la producción académica de Judith Butler como filósofa feminista (y queer) es la pregunta: ¿por qué ciertos cuerpos importan más que otros? Esto no constituye solamente una problemática de orden ético y político, sino que implica fundamentalmente una cuestión epistemológica. En tal sentido, Butler realiza una indagación genealógica³, sobre el modo en el que han sido producidos los marcos de inteligibilidad que delimitan los cuerpos y los sujetos. De ahí, que su trabajo tiene como centro la siguiente interrogante: ¿cómo se produce la operación que divide los cuerpos valorados socialmente como deseables, correctos, y los cuerpos que no se ajustan a esta categoría, y por ello son infravalorados?

la utilización de estrategias e instrumentos de lucha provenientes de las propias estructuras culturales y políticas de la heterosexualidad.” (2003: 44)

³ La indagación genealógica refiere a la metodología de análisis propuesta por Michel Foucault para investigar las configuraciones de las redes saber-poder que constituyen el saber de una época. Foucault aborda con profundidad este concepto en *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1980: 7-29)

De esta manera, una perspectiva feminista y queer aporta nuevos nudos problemáticos que permiten ampliar el modo en que tradicionalmente se ha concebido la lucha política y pone en jaque conceptos en los que se ha asentado la tradición político-filosófica: sujeto político, identidad, espacio público y espacio privado, cuerpo y agencia.

Así pues, si bien el foco de la problemática de este trabajo está en el cuerpo y su capacidad de agencia, la indagación en ella implica cuestionar varios supuestos epistémicos que constituyen los cimientos del pensamiento moderno que se basa en la afirmación de un sujeto político como condición necesaria para la lucha política.

El primer capítulo comienza con una indagación sobre la elaboración teórica del concepto de performatividad del género en la obra de Judith Butler. Se trabaja fundamentalmente en los antecedentes teóricos del concepto, a partir de un recorrido analítico en la obra de la autora. Las propuestas conceptuales acerca del sexo y el género en Simone de Beauvoir, Monique Wittig y Michel Foucault han sido claves para la elaboración de esta noción. Por lo que, este capítulo se centra fundamentalmente en las cercanías y distancias de las propuestas teóricas de estas pensadoras y de Foucault con respecto a la noción sobre la performatividad del género de Judith Butler, así como en las consecuencias teóricas este concepto en tanto cuestionamiento a la categoría de identidad y la nueva forma de concebir al cuerpo y su capacidad de agencia.

El segundo capítulo parte de las repercusiones y polémicas académicas a las que ha dado lugar la publicación de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007), fundamentalmente a la recepción del concepto de performatividad del género. En este contexto, varias filósofas llaman a Butler “postmoderna”, le atribuyen esta adjetivación principalmente porque su propuesta implica abandonar la categoría de sujeto político como fundamento teórico para la lucha feminista. En este sentido, este capítulo implica un diálogo entre la propuesta de Butler sobre la noción de performatividad de del género, frente a la propuesta de Seyla Benhabib, quien, si bien critica muchos de los ideales de la tradición moderna, entiende que la idea de identidad tiene gran potencia política y propone la noción de identidad

situada y un universalismo interactivo como horizonte ético-político para la emancipación de las mujeres. En este capítulo se muestran los corrimientos conceptuales que Butler realiza como respuesta a la recepción polémica de su obra, lo cual la lleva focalizar su trabajo en un estudio más profundo sobre la cuestión del cuerpo como dimensión central en la lucha política.

En el capítulo tres, la cuestión del cuerpo ocupa un lugar central, se abordan allí fundamentalmente los conceptos de vulnerabilidad y precariedad de los cuerpos y la potencia política de estos conceptos en relación a la idea de performatividad. Este capítulo retoma la cuestión de la acción corporal en la lucha política, tal como queda planteada en el capítulo anterior. En este sentido, en este apartado se trabaja la propuesta de Judith Butler sobre las alianzas políticas como alternativa a las políticas de identidad, cuyo fundamento filosófico se encuentra en su idea sobre la vulnerabilidad, precariedad e interdependencia de los cuerpos. Desde este nuevo marco conceptual, se muestra cómo Butler retoma la idea de performatividad y expande su potencia política al centrarse en la dimensión política, precaria y vulnerable de los cuerpos. De esta manera, elabora el concepto de performatividad corporal y plural, y lo reivindica como otra forma de agenciamiento político de los cuerpos.

Para dar cuenta del problema de los cuerpos y su capacidad de agencia es necesario tener en cuenta la noción del espacio, entendido como campo de acción en el que éstos se mueven. A su vez, la noción de espacio desde un punto de vista filosófico-político implica la distinción entre espacio público y privado, cuya discusión ha sido un gran aporte a la teoría política tal como lo plantea Benhabib (2006: 105- 132). De acuerdo con esto, el último capítulo se focaliza en las relaciones entre el espacio, los cuerpos y la agencia política. Para abordar este problema se pone en diálogo el abordaje que realizan Judith Butler y Sara Ahmed respecto a este problema, con la finalidad de ahondar en él y contribuir su complejización. En el comienzo de este apartado, el trabajo se enfoca en analizar cómo aparece abordado el espacio en relación al cuerpo y su capacidad de agencia a lo largo de la obra de Butler. Una vez realizado este trabajo, se plantea la propuesta de Sara Ahmed cuyas investigaciones ponen un acento mayor

en la materialidad del cuerpo lo que le permite profundizar en las relaciones entre espacio, cuerpo y agencia. En este marco también entra en discusión la distinción entre el espacio público y privado, mostrando las relaciones constitutivas de uno y otro en la producción de los cuerpos. El capítulo finaliza, con la comparación entre los planteos teóricos de las autoras y las líneas de investigación que quedan abiertas. Se hace énfasis en las cercanías conceptuales, ya que Ahmed continua en muchos aspectos las conceptualizaciones de Butler y las amplía.

Vale destacar que este trabajo parte de la producción teórica de filósofas cuya actividad académica se mantiene activa. De ahí que, el enfoque o la respuesta al problema aquí presentada puede ser objetada por las mismas autoras en obras recientes que no son contempladas en esta investigación. Sin perjuicio de ello, la presente tesis implica una selección bibliográfica atenta a la indagación de un problema. En este sentido, quedan obras teóricas sin abordar que quizás puedan ampliar y complejizar el estudio del problema y abrir líneas a futuras investigaciones. A su vez, dado que esta tesis no se trata de una exégesis de un autor o autora, este trabajo necesariamente implica un recorte vinculado al tópico que es foco de estudio, cuyo resultado busca otorgar una nueva respuesta al problema más allá de los abordajes singulares de las autoras trabajadas.

2. CAPÍTULO I: LA PERFORMATIVIDAD DEL GÉNERO BAJO LUPA

Butler elabora el concepto sobre la performatividad del género como resultado de su indagación genealógica⁴ sobre el modo en que se producen los marcos de inteligibilidad que delimitan los cuerpos y los sujetos. Los cuerpos humanos son reconocidos bajo el sistema de género binario como cuerpo de hombre o de mujer. En este sentido, con el propósito de entender cómo se establece y mediante qué mecanismos opera la exclusión de ciertos cuerpos concebidos como abyectos⁵ se hace necesario un abordaje crítico del género en tanto sistema de inteligibilidad de los cuerpos.

Históricamente el cuerpo femenino y los cuerpos disidentes de la heteronormatividad han sido el foco de esta exclusión, o por lo menos, han sido menospreciados en relación al cuerpo masculino heterosexual. En virtud de esta exclusión, se han constituido diferentes movimientos sociales y políticos nucleados en torno a una identidad común exigiendo reconocimiento (Fraser, Nancy y Honneth, Axel: 2006). Estos movimientos han sido denominados políticas de identidad, entre los que se puede ubicar al feminismo, los movimientos de gays y lesbianas, entre otros.

La propuesta teórica de Butler tal como ella ha sostenido (2007: 19) en sus escritos viene desde la militancia en estas políticas de identidad, pues la autora vivió años en la comunidad lésbica y gay en Estados Unidos, así como de su formación académica. Desde este cruce emerge su interés en realizar una revisión crítica a las políticas de identidad, cuestionando con perspectiva filosófica la noción de identidad y desde un punto de vista político, la potencia política de dicho concepto. La autora realiza un

⁵ Véase: *Poderes de la perversión* (Kristeva, Julia: 2006), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler, Judith: 2007)

esfuerzo teórico por dar cuenta de la dimensión política de la noción de identidad, lo que permite ampliar las posibilidades de agencia.

En 1990 se edita por primera vez *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) donde Butler realiza una indagación genealógica sobre la noción de género y postula su tesis acerca de la performatividad del género. Allí, retoma la problemática del género planteada por el feminismo a través de la puesta en diálogo de diferentes filósofas feministas francesas y otros pensadores como Michel Foucault, John Austin y Jacques Derrida.⁶ De este modo, pone en evidencia las limitaciones y las posibilidades que deja abierta la teoría feminista. En este libro Butler rechaza la noción de identidad como categoría central para la lucha feminista y plantea fuertes críticas a las posturas esencialistas sobre la identidad de género. Como contrapartida, propone su noción de performatividad del género, y desde allí otros modos de concebir la agencia política de los sujetos generizados.

En este capítulo profundizaré en las críticas que la filósofa realiza al feminismo en cuanto política de identidad para mostrar las limitaciones que encuentra al concepto de identidad desde un punto de vista filosófico y político. Desde allí, Butler cuestiona la noción de identidad sexual, poniendo en entredicho la continuidad y coherencia, entre sexo, género y sexualidad, lo que constituye su punto de partida para postular que no existe un sexo pre-discurso sino que el sexo es desde siempre género. Esta tesis la lleva a reconceptualizar la noción tradicional del cuerpo como dado y pasivo en tanto superficie de inscripción cultural. Distanciándose de esta postura, Butler hace énfasis en la dimensión social y política de los cuerpos. Desde este enfoque, plantea el carácter performativo del género, reelaborando así los conceptos de identidad y agencia política.

⁶ Como bibliografía pertinente sobre las y los mencionados autores se puede destacar: *El segundo sexo* (Beauvoir, Simone: 2018), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Wittig, Monique: 2005), *Poderes de la perversión* (Kristeva, Julia: 2006), *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin, John: 1982), *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber* (Foucault, Michel: 2012), *Herculine Barbin llamada Alexina B* (Foucault: 2007), *La escritura y la diferencia* (Derrida, Jacques: 2012).

Butler realiza un enfoque social y psicológico⁷, articulando ambos aspectos para dar cuenta de la performatividad del género. En este trabajo me centraré en el aspecto social, a través del análisis de los conceptos y cuestiones planteadas fundamentalmente en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007) y los artículos y ensayos contemporáneos a dicho texto previos a la publicación de *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* en 1993 (Butler: 2012 a), a saber: *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo* (Butler: 2001b), texto publicado en 1990 *Imitación e insubordinación de género* publicado en 1991 (Butler: 2000).

2.1. La identidad en disputa: Butler y las políticas de la identidad

Las "mujeres" han constituido el sujeto político común sobre el que se ha nucleado tradicionalmente el feminismo como política de identidad.

Butler plantea un fuerte cuestionamiento al feminismo que se sustenta en la identidad como categoría política. En *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Butler, 2007) la autora lleva adelante esta crítica en dos sentidos: por un lado, cuestiona la necesidad de sostener un sujeto ontológicamente previo por el que se busca reconocimiento, y por otro, denuncia los efectos excluyentes de sostener una identidad como condición política. Estas críticas son retomadas de forma más incisiva en *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo* (Butler: 2001 b), texto publicado en 1990. En este artículo, Butler plantea que asumir un sujeto político estable como lo hacen las políticas de identidad implica una clausura del dominio de lo político. (Butler; 2001 b, 9). Otro texto clásico de Butler en que aparece una crítica a la noción de identidad sexual como categoría política es *Imitación e insubordinación de género* publicado en 1991, parte de este texto fue presentado en la Conferencia sobre Homosexualidad en la Universidad de Yale, en 1989 (Butler: 2000).

⁷ Véase, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* (Burgos, Elvira: 2008, 193)

Este último texto no solo realiza una crítica a las políticas de identidad, sino también a las políticas queer que plantean la figura de “salir del armario” como reivindicación política, en la medida que esta figura presupone una identidad sexual fija.

Las críticas que plantea en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Butler, 2007), refieren al modo en que el feminismo ha concebido las relaciones entre representación y política. Butler distingue dos modos en que se ha entendido esta relación, en virtud de dos acepciones que tiene el concepto de representación. Por un lado, la representación como conjunto de personas que dan cuenta de los intereses o necesidades de una colectividad. En este sentido, el feminismo busca representación política de las mujeres que han sido históricamente excluidas del espacio público y recluidas en la vida doméstica. De este modo, se busca promover, visibilizar y legitimar la participación política activa de las mujeres. Por otro, la representación es entendida como categoría normativa mediante la que el lenguaje hace presente el "ser" de las mujeres, es decir, da cuenta de su esencia concebida como conjunto de características comunes que delimitan lo propio del "ser mujer". (Butler; 2007, 46)

Butler señala que el primer sentido en que se entiende la representación, supone que las mujeres son sujetos cuya existencia es previa y exterior a la ley, y se exige que ésta las admita en su dominio. En cambio, para Butler, las mujeres no son sujetos ni anteriores ni externos a la ley, sino que son más bien producto de ésta. Sin embargo, la misma operación que las produce, encubre su propio proceso de producción presentando el producto final como previo y distinto a su proceso productivo. Este ejercicio de poder que oculta este proceso permite legitimar determinado orden social y político. El feminismo en tanto política de identidad según Butler pretende que la estructura política que ha producido diferencialmente y de forma excluyente a las mujeres como sujetos políticos, sea ella misma la que las represente y les otorgue

emancipación.⁸ (Young, Iris Marion: 1998) Esta concepción responde a la hipótesis del Estado de naturaleza propia de las teorías contractualistas, en las que se sustenta el liberalismo clásico, donde se supone la existencia ontológica de sujetos previos a la ley que acordaron libremente ser gobernados. (Butler: 2007, 48)

La otra acepción del término, refiere a que la categoría política "mujeres" da cuenta de una identidad común propia de todas las mujeres, estableciendo así al género como una categoría universal y abstracta. Esto distorsiona y simplifica, el modo en que se constituye el género. Pues, el género lejos de ser un universal, está sujeto a diferentes contextos históricos, y atravesado por diversas variables como la clase, raza, etnia, entre otras. Estas variables están interrelacionadas y lo producen dinámicamente.

De manera que, la operación que funda lo femenino en oposición a lo masculino, tal como lo postula el feminismo en tanto política de identidad, descontextualiza la producción de la identidad como un proceso dinámico y excluyente. Por tanto, postular "las mujeres" como categoría política universal representativa implica una operación excluyente y hegemónica en tanto propone un modo verdadero de "ser mujer" desconociendo otros modos. Así, el feminismo al articularse en torno a "las mujeres" como sujeto político, cae en los mismos mecanismos excluyentes contra los cuales lucha.

En *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo* (Butler: 2001 b), Butler radicaliza este cuestionamiento, y se pregunta: ¿necesariamente las teorías políticas, y en particular el feminismo, precisan apoyarse en fundamentos y premisas teóricas de carácter universal? ¿Es posible una política que no se apoye en la afirmación de un sujeto estable? (Butler: 2001 b, 9)

Ante estas interrogantes, la autora plantea que asumir un sujeto estable para la lucha política implica la clausura del dominio de lo político. De este modo, Butler no solo

⁸ Véase: Iris Marrión Young, "Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship" En: Phillips, A, *Feminism and politics* (pp. 401-429)

cuestiona los efectos excluyentes y pone en entredicho la potencia política de las políticas de identidad, sino que redefine lo político.

En este sentido, Butler concibe que la identidad como sustento teórico del que parten las políticas de identidad constituye un “subterfugio autoritario” (Butler: 2001 b, 9). De esta manera, la autora entiende que la afirmación de una identidad implica asumir una determinada posición fija como única y verdadera, borrando su historicidad y contingencia. De este modo, se cierra la posibilidad de interrogarse por el modo en que es producido el sujeto en que se afirma. Para Butler, lo político precisamente se sitúa en la misma configuración del sujeto, en las prácticas significantes que lo producen y lo regulan. Por ello, asumir un sujeto previamente constituido a la práctica política limita el campo de lo político, coartando posibilidades de acción política.

Siendo el sujeto resultado de prácticas discursivas excluyentes y selectivas que lo autorizan y delimitan, sostener un sujeto estable supone ponderar una posición en el entramado de prácticas discursivas, que no solo implica elementos teóricos sino prácticas materiales e institucionales. Al seleccionarse una posición, se excluyen otras, las que son igualmente constitutivas de este sujeto producido, con las que se vincula desde la oposición. De modo que, en esta contienda es que se sitúa el sujeto y lo político. En palabras de la autora:

(...) el "yo", este "yo", es *constituido* por estas posiciones, y estas "posiciones" no son meramente productos teóricos, sino principios organizadores de prácticas materiales y arreglos institucionales profundamente incrustados, esas matrices de poder y discurso que me producen como "sujeto" viable. Es más, este "yo" no sería un "yo" pensante y hablante si no fuera por las mismas posiciones a las que yo me opongo (...)

Ningún sujeto es su propio punto de partida, y la fantasía de que lo es sólo puede ser una negativa a reconocer sus relaciones constitutivas al reformularlas como dominio de una externalidad compensatoria. (Butler: 2001 b, 20)

De esta manera, al requerir un sujeto universal como regulador de la práctica política, el feminismo no permite o reprime ciertas manifestaciones, en este caso del "ser mujer", que no son contempladas por este universal. A su vez, en la medida que el sujeto es producto de una contienda política, no considerar las posiciones contrapuestas que le son constitutivas, implica borrar el proceso dinámico, inestable, incesante, que no solo lo hace posible, sino que habilita su capacidad de agencia.

Concebir al sujeto como resultado de prácticas dinámicas de saber-poder no significa que esté determinado, por el contrario, este carácter constitutivo le otorga capacidad de agencia. El sujeto ocupa una posición en un entramado de prácticas discursivas, donde se configura a partir de relaciones móviles y dinámicas que pueden ser reformuladas, resistidas, transformadas. De ahí que, Butler considere que indagar en el modo en que se ha articulado el sujeto, favorece la agencia política, en tanto dicha producción ya es un terreno político que está en constante disputa. En relación a esto Butler plantea lo siguiente:

(...) la agencia es siempre y solamente una prerrogativa política. Como tal, parece crucial cuestionar las condiciones de su posibilidad, no darla por hecho como una garantía a priori (...)
Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente de un proceso de resignificación que es desviado y detenido mediante otros mecanismos de poder, pero que es la propia posibilidad del poder de ser reformulado. (Butler: 2001 b, 28)

Desde esta perspectiva, Butler no niega la operatividad que tiene utilizar la categoría "mujeres" para el feminismo. Sin embargo, teniendo en cuenta los efectos excluyentes propios de las categorías universales, es necesario que sea permanentemente cuestionado su carácter concluido afín de ampliarlo. Convirtiéndose así, en un sitio de apertura y resignificación permanente en tanto dicha categoría no se concibe con un

referente fijo sino como un campo de diferencias que no puede ser totalizado. Es decir, el significante “mujeres” no constituye una categoría, cerrada, homogénea, universal, sino que se encuentra en constante movimiento dados los diferentes contextos de significación que hacen que este significante esté abigarradamente compuesto. (Butler: 2001 b, 34)⁹

De este modo, realiza una crítica a las posiciones esencialistas a la interna del feminismo y establece la necesidad de la indagación sobre el modo en que se ha construido la categoría "mujeres" como sujeto del feminismo. A su vez, la política para Butler lejos de requerir un sujeto estable para habilitar la agencia, cobra potencia cuando se politiza la constitución misma del sujeto.

En *Imitación e insubordinación del género* (Butler: 2000), la autora continúa cuestionando la noción de identidad y su potencia política, realiza una crítica ya no a la categoría de mujer sino a los movimientos de gay y lesbianas y a la metáfora “salir del armario” acuñada por las políticas queer en tanto se asientan en una noción de identidad sexual determinada.

La pregunta central de este texto es la siguiente: ¿cuáles son los riesgos que se corren al afirmarse como una identidad disidente? Con ella, Butler no refiere a las agresiones físicas o psicológicas que puedan padecer aquellas personas que se identifiquen con una identidad disidente, sino más bien a la sujeción que subjetiva¹⁰ a las identidades disidentes, interrogándose si continúan o no oprimiendo la subjetividad (Butler: 2000, 89).

Según la filósofa, hacerse visible como identidad disidente, “salir del closet”, lejos de permitir la liberación sexual implica un nuevo modo de confiscar la subjetividad ya que “estar afuera” supone un “estar adentro”. De ahí que declararse como gay o

⁹ En el capítulo III se profundiza y se complejiza la problemática de los significantes y el contexto de significación.

¹⁰ Foucault plantea que los individuos están sujetos a diversas redes de saber-poder que producen como efectos una subjetividad dada, entendida ésta como los modos de ser, pensar, sentir, actuar decir. Véase *El sujeto y el poder* (Foucault: 2001), *Defender la sociedad* (Foucault: 2010)

lesbiana, traslada la opacidad a la significación de esta nueva manera de ser. Por lo que, la autora señala que “estar afuera” produce un nuevo closet (Butler: 2000, 91).

La afirmación de una identidad solo es posible a partir de negaciones, diferenciaciones y exclusiones que encierran la subjetividad. Por ello, Butler sostiene que declararse como gay o lesbiana establece la idea de la sexualidad como fija y coherente, excluyendo que esta sea un cruce de prácticas e identificaciones inestables, incoherentes y discontinuas. A su vez, señala que confinar la identidad en una determinada significación, excluye los posibles usos futuros a que pueda dar lugar el significante al que se ha sujetado la identidad personal, lo que puede constituir un riesgo para los futuros usos políticos que pueda llegar a tener este signo. En sus propios términos:

Si al hacer visible la identidad gay/lesbiana se presupone un conjunto de exclusiones, tal vez parte de lo que necesariamente es excluido sean *los usos futuros del signo*. Hay una necesidad política para usar algún signo ahora y lo hacemos, pero ¿cómo usarlo de forma tal que sus futuras significaciones no estén excluidas? (...) esa necesidad puede convertirse en un sitio de impugnación y revisión, asumiendo un conjunto futuro de significaciones que quizá no podemos prever los que la usamos ahora. (Butler: 2000, 96)

Este cuestionamiento que Butler ha realizado en los textos mencionados constituye una problemática medular en su obra, y es el objeto de análisis de la presente tesis. Esto da lugar a una serie de interrogantes que iré abordando a lo largo del presente trabajo: ¿Cómo se entiende la subjetividad al rechazar el concepto de identidad? ¿Cómo pensar la sexualidad y el género sin la afirmación de una identidad? ¿Es posible articular las resistencias políticas de las minorías sexuales dejando de lado la noción de identidad bajo la que se han nucleado históricamente? ¿Qué alternativas políticas propone? ¿Cuáles son las ventajas y limitaciones de abandonar esta categoría a la hora de

constituir núcleos de resistencia? ¿Es posible la agencia política abandonando esta categoría?

2.2. Sexo, género y sexualidad: Una relación política peligrosa

Las personas son reconocidas como tales a partir de cierto marco de inteligibilidad que les otorga significación y reconocimiento social. En tal sentido, los cuerpos humanos son reconocidos como cuerpos de hombres y mujeres de acuerdo a ciertas características anatómicas, cromosómicas establecidas por la biología que determinan el sexo. Así, el género será la interpretación cultural de esos cuerpos cuyas conductas serán valoradas como femeninas o masculinas en razón de su sexo. Finalmente, en virtud de la norma de heterosexualización del deseo, según cuál sea el cuerpo se reconocerá como válido cierto tipo de deseo sexual.

La identidad personal no puede dissociarse de la identidad sexual en la medida de que una persona es reconocida como tal en virtud de ciertas categorías estables de sexo, género y sexualidad. (Butler: 2007, 70) Por lo que, la noción misma de persona es puesta en cuestión cuando la identidad sexual no es resultado de esta relación política de vinculación con las normas sociales que determina la forma y significado de la sexualidad. De modo que, aquellos individuos que no se ajustan a la matriz normativa del sexo son concebidos como defectuosos en su desarrollo. Sin embargo, tales identidades subversivas, disidentes, revelan los límites y la finalidad reguladora de las normas. Desnaturalizan el carácter coactivo de matriz cultural que responde a la hegemonía masculina de heterosexualización obligatoria. (Butler: 2007, 72-73)

Esta problematización sobre la matriz cultural reguladora de la sexualidad humana y la producción de cuerpos sexuados lleva a Butler a sostener dos tesis: por un lado, que el sexo es siempre género, es decir, no existe un sexo pre-discursivo sobre el que se construye el género, sino que el propio sistema de género produce al sexo de ese modo; y, que el género es performativo y que la identidad es un efecto de relaciones de poder y discurso. (Butler: 2007,73)

2.3. No se llega a ser mujer: Butler desde y más allá de Beauvoir

Desde sus primeras investigaciones en cuestiones de género, Butler ha dedicado varios de sus trabajos al análisis e interpretación de la obra de Simone de Beauvoir.

En esta sección me remitiré a dos artículos previos¹¹ a la publicación de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) en donde realiza un análisis detallado de la tesis fundamental propuesta por Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”, para mostrar cómo Butler deriva conclusiones de esta tesis que van más allá de lo que ha planteado explícitamente la filósofa francesa, las cuales constituyen un precedente de su noción de performatividad del género.

En *Sexo y género en el Segundo sexo de Simone de Beauvoir* (1998), Butler parte de la tesis de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir: 2018, 207) sostiene que implica un distanciamiento ante las posiciones deterministas y biologicistas que consideran que cierta anatomía produce necesariamente un género determinado, es decir, la exigencia cultural de tener que cumplir con ciertos comportamientos y funciones sociales en virtud de cierta corporalidad. Por lo que, nacer con ciertos rasgos físicos y/o anatómicos de hembra no está necesariamente ligado a tener ciertas conductas y deseos socialmente definidos como femeninos, sino que ser mujer es un proceso de apropiación, interpretación y resignificación cultural complejo.

Para Butler, esta tesis no solo implica una crítica al determinismo biologicista, sino que da cuenta de una discontinuidad entre sexo y género. Esta última conclusión radicaliza el planteo de Beauvoir, ya que nacer “hembra”, no necesariamente puede dar lugar a

¹¹ *Sexo y género en el Segundo sexo* (Butler: 1998) publicado por primera vez en 1986 y *Variaciones de sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault* (Butler: 1997), publicado por primera vez en 1982.

“llegar a ser mujer”. A su vez, no todo cuerpo de “hembra” tiene que “llegar a ser (necesariamente) mujer”. En palabras de la filósofa:

Si ser mujer es una interpretación cultural del ser hembra (*female*) entonces parece que el cuerpo de la hembra es arbitrariamente el *locus* del género “mujer”, y no hay ninguna razón que obstruya la posibilidad de que otro cuerpo llegue a ser el locus de otra construcción de género. En un extremo, entonces, la distinción sexo/género implica una heteronomía radical de los cuerpos naturales, los géneros se construyen, así, con la consecuencia de que “ser” hembra y “ser” mujer son dos formas diferentes de ser. Esta última observación –sugiero– es la contribución más importante de la fórmula de Simone de Beauvoir: *Una no nace mujer, se hace*. (Butler: 1998 b, 11)

Esta interpretación que hace Butler de la tesis central de *El segundo sexo* (Beauvoir: 2018), trae aparejada una serie de cuestionamientos. Si un cuerpo de hembra no necesariamente tiene que dar lugar a un cuerpo de mujer, ¿cómo se concibe el cuerpo? Si el género es la apropiación e interpretación de significaciones culturales, ¿cómo se adquiere el género? ¿Es una elección consciente el género? En caso de ser una elección, ¿cómo es posible elegir mi propio género si al ser concebidos como seres humanos somos necesariamente reconocidos bajo las categorías de género? Si el género es una construcción cultural ¿en qué radica la posibilidad de agencia del sujeto generizado? Siendo el género un proceso de adquisición, interpretación y reinterpretación cultural complejo, ¿cómo se concibe entonces la identidad?

En la afirmación de Beauvoir, el verbo “llegar a ser” plantea una ambigüedad tal como lo señala Butler pues si nuestro género es una construcción cultural, queda abierta la problemática sobre el carácter de ese proceso de construcción, es decir, si es unilateral o implica una autoconstrucción (Butler: 1998 b, 11). Esta ambigüedad instala la problemática del voluntarismo en la adquisición del género, y con ello la cuestión de

la agencia del sujeto generizado. Puesto que si somos nosotros quienes elegimos nuestro género y nuestra identidad es definida en parte por este: ¿cómo es posible que exista un yo externo al género?

En *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault* (1997), Butler trata también este problema y plantea que sostener esta postura podría llegar a implicar un resabio cartesiano, puesto que supone un yo anterior al lenguaje y a la vida cultural. Sin embargo para Butler, Beauvoir no propone un sujeto cartesiano desencarnado, puesto que el género que llegamos a ser, es producto de una serie de actos corporales volitivos y apropiativos (Butler: 1997,310) Sostiene esto ya que para ella, Beauvoir al dar cuenta de la elección en la adquisición del género no asume una conciencia plenamente consciente sino que toma la noción de elección irreflexiva de Jean Paul Sartre que constituye un acto espontáneo de “cuasi-conocimiento”¹². Si bien la adquisición del género no es plenamente consciente, si se trata de una acción accesible a la conciencia, pero solo tenemos conciencia de ella luego de haber hecho la elección. (Butler: 1997, 311) En relación a esto, vale citar el siguiente pasaje del *Segundo sexo* (Beauvoir: 2018) donde la filósofa francesa hace referencia a que el proceso de formación de la identidad no implica una elección plenamente reflexiva:

Poco a poco (el recién nacido), aprende a percibir los objetos en tanto que distintos de él: se distingue de ellos; al mismo tiempo, de una manera más o menos brutal, es separado del cuerpo nutricional; a veces reacciona con una violenta crisis de separación, en todo caso, alrededor del momento en que ésta se consume (...), es cuando comienza a manifestar por medio de la mímica, que en

¹² J. P. Sartre en su libro *La trascendencia del ego* (1968) plantea que la conciencia es intencional pues tiende hacia los objetos, por tanto, está en el mundo. El filósofo insiste en este texto en distinguir a la conciencia del “yo”, ya que ésta es previa al “yo” y lo constituye, es decir, el “yo” no es más que una expresión de la conciencia. En este sentido, Sartre diferencia grados de conciencia, entre los que existe un primer grado de conciencia, llamado “conciencia irreflexiva” donde no existe aún el “yo”. Este grado de conciencia tiende hacia los objetos que están fuera de ella, por tanto, actúa en el mundo, pero no desde un “yo” previo. De modo que, no es plenamente consciente de sí misma, pues solo en un siguiente grado, cuando la conciencia reflexiva puede ser ella misma objeto de conciencia. (Sartre: 1968: 20-22)

seguida se convierte en verdaderos alardes expresivos, el deseo de seducir a otros. Ciertamente, esta actitud no está definida por una elección reflexiva; pero no es necesario *pensar* una situación para existirla. (...) Con esta perspectiva es como hay que interpretar la conducta del niño: bajo una forma carnal, descubre la finitud, la soledad y el desamparo en un mundo extraño, y trata de compensar esta catástrofe enajenando su existencia en una imagen cuyo valor y realidad los fundará otro. (Beauvoir: 2018, 208)

A partir de esta cita se puede ver que, Beauvoir no solo entiende al proceso de constitución de la identidad no es un proceso reflexivo, es decir, no implica necesariamente un “yo pienso”, sino que además sostiene que la imagen que este niño se formará de sí está dada por un proceso que no le pertenece plenamente puesto que, se funda en los otros y en los valores que estos otros le dan. Como fue sostenido al comienzo del capítulo, la identidad es indisociable de la identidad de género, por lo que esta afirmación de la autora da cuenta del proceso formativo de la identidad de género, es decir, del proceso de apropiación y resignificación cultural que implica el género. A su vez, en este pasaje es claro que para Beauvoir constitución de la identidad es una actividad corporal, es decir, no asume una distinción cuerpo-mente.

Por otra parte, no tiene sentido que esta elección sea plenamente voluntaria ya que Beauvoir realiza este análisis de los mecanismos de la acción y apropiación de las normas culturales de género, para dar cuenta del carácter coactivo de las mismas. Sin embargo, al mostrar que esta construcción no es unilateral dado que la adquisición del género implica en cierta medida una elección personal, Beauvoir habilita la agencia política de los cuerpos sexuados para liberarse de la opresión del sistema de género.

Simone de Beauvoir no asume el dualismo mente-cuerpo, por el contrario, crítica este dualismo y propone otro concepto de cuerpo.¹³ Siguiendo la dialéctica del amo y el

¹³ En *El Segundo sexo* (Beauvoir: 2018), la filósofa en la primera parte de su libro se dedica a realizar diferentes críticas a la biología, por un lado, y al psicoanálisis y el materialismo histórico, por otro, los

esclavo de Hegel, esta disociación se sustenta en la esclavización del cuerpo de las mujeres al servicio del hombre. Así, las mujeres son lo otro corpóreo del hombre y el hombre es pura transcendencia, es decir, el yo masculino es alma incorpórea en la medida que tienen su vida corporal garantizada por las mujeres. (Butler: 1997, 313) De ahí que, Simone de Beauvoir dice que la mujer es sexo y el hombre libertad, ya que el hombre es pura transcendencia y la mujer está sujeta a su cuerpo en virtud de su sexo. (Beauvoir: 2018, 17-20) Sin embargo, desde esta interpretación hegeliana, el hombre ya no sería pura libertad, pues en esta relación el amo precisa del trabajo y reconocimiento del esclavo para mantener su dominio. Por ello, Simone de Beauvoir a partir de su teoría pretende liberar a las mujeres de esta opresión, reconceptualizando la noción de cuerpo y con ello de agencia, lo que abre posibilidades para transformar esta relación de opresión en que han estado sujetas.

Beauvoir concibe al cuerpo como situación, es decir, el cuerpo no es concebido como algo dado y pasivo sino como realidad material, localizada y definida por un contexto social. Es una situación en tanto el sujeto tiene que asumir e reinterpretar un conjunto de interpretaciones de normas sociales, culturales e históricas. Esta noción del cuerpo como situación, según Butler, pone en cuestión la noción de cuerpo natural, es decir, la existencia de una corporalidad pre-discursiva. De esta manera, se pone en entredicho la noción de sexo natural distinto del género en tanto apropiación cultural. En términos de la autora:

Si aceptamos el cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de un cuerpo natural y, desde luego, de un “sexo” natural se hace cada vez más sospechosa. Los límites del género, la gama de posibilidades de una interpretación vivida de una anatomía sexualmente diferenciada, parece menos restringida por la anatomía que por el peso de las instituciones culturales que

cuales históricamente con diferentes argumentos y postulados han confinado la mujer a su cuerpo. (Beauvoir: 2018: 33-59)

convencionalmente han interpretado esa anatomía. (Butler: 1997,
6)

En esta cita, aparece claramente su crítica a la noción de sexo como pre-discursivo, que luego en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007) rechazará explícitamente esta noción asumiendo que el sexo es más bien un efecto del discurso y no previo a este, de ahí que el sexo sea desde siempre género. A su vez, de esta cita se problematiza que el género sea necesariamente binario, lo cual deja entrever su propuesta de proliferación de los géneros, otro de los conceptos ligados a su teoría de la performatividad del género. Por último, quisiera señalar que en la cita se enfatiza la importancia de lo social y político en la constitución del cuerpo.

En *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007) no solo profundiza estas conclusiones, sino que se distancia aún más del pensamiento de Beauvoir. Allí sostiene que a pesar de su empeño por afirmar lo contrario, la filósofa francesa no logra salir de la dualidad cartesiana en tanto persiste la idea de una conciencia que elige previamente su género. (Butler; 2007, 63) Si bien matiza esta posición con la idea de conciencia pre-reflexiva al no ser plenamente consiente la idea de un cogito previo a la asunción del género sigue presente.

2.4. La mentira del sexo “verdadero”

Continuando con este recorrido conceptual, Monique Wittig y Michel Foucault constituyen referencias de suma importancia en lo que refiere al concepto de performatividad del género. Tanto en el artículo citado así como en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), Butler realiza una puesta en diálogo entre los conceptos de sexo de estos autores y el de Simone de Beauvoir. Tanto Wittig como Foucault entienden que el sexo es producto de relaciones de saber-poder que regulan la sexualidad humana.

Para Foucault el sexo es una unidad artificial que agrupa arbitrariamente una multiplicidad difusa de la sexualidad humana sujetándola a un entramado de saber-poder médico- jurídico que establece una relación binaria de la sexualidad. Este sistema marca los cuerpos con un sexo verdadero, de modo que aquellos cuerpos que no pueden sujetarse a dicha lógica binaria, serán violentados, concebidos como erróneos. Tal es el caso de Herculine Barbin o Alexina B, una hermafrodita que antes de suicidarse escribe un diario íntimo que Foucault recoge y edita (Foucault: 2007). Su cuerpo al no ser claramente legible por este sistema binario es sometido a exámenes y obligado a vivir de un modo que no siente ni se reconoce, y finalmente la lleva al suicidio.

Wittig concibe al sexo como una formación imaginaria resultado de un entramado político- lingüístico que sujeta los cuerpos arbitrariamente a la relación binaria hombre-mujer que está supeditada a fines reproductivos constitutivos de la economía heterosexual obligatoria. Según Wittig, este sistema heterosexual a la hora de valorar los cuerpos selecciona ciertos rasgos físicos funcionales a los fines reproductivos, y en virtud de esta selección arbitraria produce y significa los cuerpos sexuados, cuya morfología es concebida como natural. (Wittig: 2006, 26)

En esta perspectiva, el sexo es concebido como un producto discursivo y político, cuyo proceso productivo se oculta naturalizándolo para sostener la legitimidad de este sistema coercitivo de la sexualidad. De manera que, tanto en Wittig como en Foucault, la categoría de sexo como sistema binario y el cuerpo como realidad natural es puesta en entredicho. Ahora bien, siendo el sexo resultado de relaciones de poder, no es una realidad necesaria sino arbitraria, histórica y contingente, siendo un sistema que violenta los cuerpos que no se sujetan a su lógica, vale preguntarse: ¿será posible eliminarla?

Esta pregunta constituye una cuestión central en la producción académica de Wittig, quien se propone erradicar dicha categoría. Ella entiende que esta categoría violenta el cuerpo de las mujeres pues reduce el valor de estas a su sexualidad, a su capacidad reproductiva de acuerdo con la economía heterosexual. Para esta autora en cualquier ámbito ya sea doméstico o público, las mujeres son visibles en cuanto sexo para el

hombre e invisibilizadas como seres sociales. (Wittig: 2006, 28) De esta manera, se las excluye de la libertad y autonomía que disfrutaban los hombres, negándoles su estatus como sujeto universal. En este punto, Wittig continúa la propuesta teórica de Beauvoir pero se distancia de ella al concebir al sexo como una categoría política y no natural. Como filósofa marxista, entiende que hombre y mujer constituyen dos clases antagónicas en lucha que se configuran a partir del sexo como categoría política en virtud de una economía heterosexual. Wittig propone destruir la categoría política del sexo trascendiendo esa relación de opresión a partir de la figura de la lesbiana como sujeto que trasciende la categoría de sexo. La lesbiana al trascender esta categoría constituye el sujeto universal no condicionado, reuniendo en sí al ser universal que la categoría de sexo ha dividido. A través de la figura política de la lesbiana Wittig pretende constituir una nueva realidad ontológica donde los cuerpos no estén marcados por el sexo, sino que sean concebidos como personas (2006: 42-43)

Butler señala el resabio humanista del pensamiento de Wittig, puesto que propone la eliminación de la categoría de sexo en pro de una ontología fundamental que se sustenta en la noción de sujeto lesbiano como universal y esencial. A pesar de ello, Butler otorga especial interés y considera lo más radical en la propuesta de Wittig, el lugar que esta le otorga al lenguaje como constitutivo de la realidad social. Pues ella no concibe al lenguaje como distinto de la realidad material, sino que están interrelacionados, de modo que los conceptos se crean en la materialidad del lenguaje, construyendo la realidad social. (Butler: 2007, 237) Como ya fue mencionado, la categoría sexo para Wittig particulariza y desintegra el cuerpo de la mujer reduciéndolo a la función reproductiva y la priva del acceso al lenguaje. Siendo esta una categoría lingüística y política mediante el lenguaje se puede instalar una economía erótica no falocéntrica cambiando los modos de concebir el sexo, los cuerpos. Butler señala que en los textos literarios de Wittig se puede ver su faceta más radical en tanto propone mediante el lenguaje otros modos de significar y erotizar los cuerpos que no sean funcionales a la economía heterosexual. Lo señala de la siguiente manera:

(...) sus obras literarias parecen seguir un tipo de estrategia política distinto del que expone en sus ensayos teóricos. En *El cuerpo Lesbiano* y en *Les Guérillères*, la estrategia narrativa mediante la cual se organiza la transformación política narrativa utiliza la reformulación y la transvaloración, una y otra vez, para usar los términos originalmente opresores y a la vez despojarlos de sus funciones legitimadoras. (Butler: 2007, 247)

Se puede apreciar cómo Butler destaca el trabajo que realiza Wittig en lo que refiere al uso político del lenguaje para transformar la realidad partiendo de los usos opresores para subvertirlos. Esta estrategia que la filósofa elogia en las obras literarias de la autora francesa, será central en la elaboración de su teoría de la performatividad del género, pues el género es el resultado de la encarnación de prácticas discursivas que significan los cuerpos. Mediante la repetición y la reactualización de las normas de género es que se performa el género produciendo un cuerpo sexuado. Butler sigue a Wittig no solo en este aspecto donde el lenguaje adquiere un rol central la producción de los cuerpos, sino que también considerará el desplazamiento de la norma como estrategia política para subvertir la matriz heterosexual que constriñe los cuerpos al binomio mujer-hombre heterosexual.

En relación a la pregunta planteada, si bien Foucault en *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber* (Foucault: 2012) considera que la sexualidad humana no puede concebirse fuera de las relaciones de poder, Butler entiende que en *Herculine Barbin o Alexina B* (Foucault: 2006), Foucault contradice su planteo anterior, suponiendo una sexualidad anterior a la ley. Butler lo expresa de la siguiente manera:

Si bien en este libro afirma que la sexualidad es coextensiva con el poder, no admite las relaciones de poder específicas que generan y condenan la sexualidad de Herculine. En realidad,

parece romantizar su mundo de placeres como el feliz limbo de una identidad, un mundo más allá de las categorías de sexo y la identidad (Butler: 2007, 197-198)

En esta cita Butler le critica a Foucault que a la hora de dar cuenta del análisis específico del caso de Herculine, quien es un hermafrodita que fue criada como una niña en un convento de monjas solo de mujeres, debido a una revisión médica perciben su condición anatómica ambigua con dimensiones más afines a un cuerpo de hombre que de mujer, aunque no claramente legible, forzándola por ella a cambiar su identidad de mujer a hombre. En este texto Foucault resalta el poder médico, jurídico y religioso sobre el cuerpo de Herculine forzándola a vivir de un modo que no siente. De acuerdo con este texto y siguiendo la interpretación de Butler, hay varios pasajes en donde Foucault hace énfasis en la dimensión coercitiva de este poder médico-jurídico sobre el cuerpo de Herculine. Sin embargo, a la hora de dar cuenta del modo en que Herculine se concibe a sí misma, el relato da cuenta de una sexualidad no ordenada, feliz, llena de placeres libres ajena al poder. Este relato no va en consonancia con lo sostenido por el filósofo sobre el sexo pues la sexualidad que Herculine reconoce como suya no es ajena a relaciones de poder, Herculine ha crecido convento de monjas, relaciones con mujeres, donde predominan más bien prácticas homosexuales ambiguas, en tanto son promovidas y fomentadas por las prácticas en que se inscriben las relaciones interpersonales (solo entre mujeres), por otro lado, la erotización de ese vínculo es sancionada por la propia Iglesia.

Butler analiza críticamente estas propuestas teóricas sobre la sexualidad, continuando ciertos enfoques allí planteados. Siguiendo con esta línea, Butler rechaza la teoría de la diferencia sexual y sostiene que el género es siempre sexo. Así, el sexo es una producción político-discursiva de la matriz heterosexual que tiene la finalidad de legitimar el orden simbólico y político que instaura, ya que al producir al sexo como realidad natural pre-discursiva oculta su proceso productivo.

Butler resalta la aportación teórica de Foucault sobre las relaciones indisociables entre poder y sexo, así como el carácter productivo del poder. Lo plantea del siguiente modo en *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007):

(...) al afirmar que la sexualidad y el poder son coextensivos, impugna de manera implícita la demanda de una sexualidad subversiva o emancipadora que no pudiera no tener ley (...) Según Foucault, esas prohibiciones son productivas de manera repetida e involuntaria porque “el sujeto” –quien en principio se crea en esas prohibiciones y mediante ellas- no puede acceder a una sexualidad que en cierto sentido está “fuera”, “antes” o “después” del poder en sí. (...) Por tanto, la sexualidad que emerge en el seno de la matriz de relaciones de poder no es una mera copia misma, una repetición uniforme de una economía de identidad masculinista. Las producciones se alejan de sus objetivos originales e involuntariamente dan lugar a posibilidades de “sujetos” que no sólo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que amplían los confines de lo que de hecho, es culturalmente inteligible. (Butler: 2007,91- 92)

En esta cita aparece más bien de forma implícita el concepto de performatividad del género, dada la referencia y el énfasis que Butler realiza sobre la repetición de la ley que encarna los cuerpos sexuados no como mera copia, sino que la misma repetición implica un desplazamiento de la ley. Este desplazamiento en la producción de los cuerpos sexuados sujetos a la matriz de relaciones de poder constituye el efecto performativo de la matriz heterosexual constitutiva del género. En este pasaje también aparecen conceptualizaciones derivadas de este concepto que Butler profundizará luego: la cuestión sobre la proliferación de los géneros en tanto plantea que estas producciones pueden abrir el campo de inteligibilidad cultural. Con ello refiere a otros modos de vivenciar el género y la sexualidad no sujetos a la lógica binaria heterosexual hombre-mujer son posibles ya que la misma incorporación de la ley supone un

desplazamiento de esta, pero a su vez, plantea que estos modos de disidentes de vivenciar el género y la sexualidad pueden abrir el marco acotado de reconocimiento de los cuerpos sexuados socialmente aceptados. En este punto también abre posibilidades de agencia política a los sujetos sexuados para subvertir el orden que constriñe la sexualidad.

En ambos autores hay una relación dinámica entre el lenguaje y la materialidad en tanto es posible modificar el campo ontológico a partir de cambios, desplazamientos en los usos del lenguaje. Desde este enfoque no cobró sentido la noción de un sexo y cuerpo natural, sino que estos son producciones político-discursivas constituidas de un modo dinámico, no por ello sin coerción puesto que como sistema político implica relaciones de poder que tienden a ciertos fines, pero esta línea teórica habilita la capacidad de agencia de los sujetos producidos por tal sistema.

Por otra parte, siendo relaciones de poder, en cuanto dinámicas, móviles e inestables, los sujetos producidos por tal entramado político-lingüístico no solo pueden habilitar diferentes formas de concebir los cuerpos desplazando las normas en su incorporación, sino que esta incorporación no es estable y última. De manera que, la identidad sexual no es un producto final, sino que está en constante construcción y reformulación. En este sentido, Butler afirma que el género es producto de la repetición de actos sucesivos que invocan un sistema normativo pero que nunca llegan a incorporarlo plenamente. De ahí que, la propia dinámica del género en su contingencia desmitifica la fantasía que instaura de forma coercitiva esta matriz heterosexual. Es decir, los cuerpos que produce no solo no se sujetan plenamente a la norma e incluso pueden llegar subvertirla, sino que la apropiación que realizan es inestable. De modo que, no hay una identidad sexual estable, única, permanente puesto que el género implica una actuación constante y repetitiva, no hay un sujeto estable que adquiera su género ni es un producto final. La filósofa lo plantea del siguiente modo:

(...) el género en sí es una especie de transformación o actividad,
y ese género no debe entenderse como un sustantivo, una cosa

sustancial o una marca estática, sino más bien como algún tipo de acción constante y repetida. Si el género no está relacionado como el sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es una acción que puede reproducirse más allá de los límites binarios que impone el aparente binarismo del sexo. En realidad, el género sería una suerte de acción cultural/corporal que exige un nuevo vocabulario que instaure y multiplique participios presentes de diversos tipos, categorías resignificables y expansivos que soporten las limitaciones gramaticales binarias, así como las limitaciones sustancializadoras sobre el género. (Butler: 2007, 226)

2.5. La lesbiana no es mujer y tampoco es homosexual

La crítica que realiza Butler a la conceptualización de Wittig sobre sistema heterosexual constituye un aspecto importante para dar cuenta de su noción sobre la performatividad del género. Como ya mencioné, Wittig propone eliminar la categoría de sexo y con ello la economía heterosexual, a través de la figura de la lesbiana subvierte ambas categorías de opresión. La lesbiana no es una mujer, dice la autora francesa, en tanto no se encuentra en una relación sexual con el hombre no se constituye como tal, así al no ser comprendida por estas categorías, las trasciende.

En este contexto, la heterosexualidad es vista como un sistema cerrado y total, por lo que, para poder cambiarlo es necesario erradicarlo. Así pues, la heterosexualidad y la homosexualidad son concebidas como sistemas antagónicos, puros, independientes que se excluyen entre sí. Butler disiente de este enfoque pues considera que la homosexualidad está comprendida en el propio sistema heterosexual como su límite constitutivo. Los sujetos producidos por la matriz heterosexual obligatoria no son sujetos con una identidad sexual fija, sino que más bien encarnan las normas de forma inestable mediante la actuación repetida realizando desplazamientos. En todo

cumplimiento de la norma, hay un corrimiento, un incumplimiento de la misma, que da cuenta de la imposibilidad de la encarnación plena del ideal. Por lo que, esta matriz de la sexualidad instala a partir de la repetición sostenida de la normativa obligatoria del sexo, la fantasía no solo de un “yo” previo que va adquiriendo culturalmente su género, sino que además este “yo” debe ajustarse plenamente a ciertas categorías binarias arbitrariamente impuestas y naturalizadas por la matriz, sosteniendo así una identidad sexual fija, clara y definitiva.

Para Butler, entonces, no es posible sostener una identidad sexual fija y definitiva puesto que el modo en que opera la matriz heterosexual en la constitución de los sujetos es mediante la repetición sostenida pero inestable de la norma. De acuerdo con esto, no hay sujetos que sean plenamente heterosexuales ni plenamente homosexuales, sino que, los sujetos se van constituyendo alternando diferentes aspectos de uno u otro sistema, los cuales no son comprendidos como antagónicos por la filósofa sino como constitutivos. Butler plantea esto del siguiente modo:

Mi opinión es que la disyunción radical propuesta por Wittig entre heterosexualidad y homosexualidad no es cierta, que hay estructuras de homosexualidad psíquica en las relaciones y la sexualidad gay y lésbica. Asimismo, hay otros centros de poder/discurso que elaboran y estructuran tanto la sexualidad gay como la hetero; la heterosexualidad no es la única expresión obligatoria de poder que inspira a la sexualidad (...) la heterosexualidad proporciona posiciones sexuales normativas que son intrínsecamente imposibles de encarnar, y la incapacidad permanente de equipararse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones demuestra que la heterosexualidad misma no sólo es una ley obligatoria, sino una comedia inevitable. (Butler: 2007, 242)

Butler sostiene que la heterosexualidad no solo implica un sistema obligatorio sino una “comedia inevitable”. Con esta expresión se refiere a que la heterosexualidad implica una imitación forzada en tanto debe mostrarse como natural. Dado que ninguna encarnación de la norma de género puede llevarse a cabo plenamente, todas las incorporaciones son paródicas. Es decir, cada incorporación implica la imitación de un ideal normativo que en cuanto tal es irrealizable, por ello, cada incorporación es una parodia diferente de la norma de género. Así pues, el género no es una imitación de un original porque no existe el original en cuanto tal, sino que lo que existe y regula la actuación es un ideal regulativo cuyo carácter es construido, así como los efectos que produce. De manera que, desmitifica la idea de un género o sexo original o auténtico mediante su noción de performatividad del género y propone en lugar de original y copia, ideal regulativo y la diversidad de materializaciones inestables del ideal en la realidad singular de los cuerpos sexuados. Este carácter de original previo a las actuaciones de género corporeizadas está dado por las mismas actuaciones que tienden a naturalizar la realidad de un original cuyos cuerpos vienen a encarnar.

Esta matriz heterosexual produce performativamente a los sujetos generizados a partir de la repetición inestable pero sostenida de la norma de género que postula la matriz heterosexual. Esta producción performativa del sujeto con género no implica que éste no sea real, sino que su realidad la constituyen la serie repetida de actuaciones, gestos encarnados de forma singular e inestable. En este aspecto Butler sigue a Nietzsche al proponer una acción productiva sin agente previo. El filósofo lo plantea de la siguiente manera: «No existe ese sustrato; no hay “ser” detrás del obrar, del producir efectos, del devenir (...)» (Nietzsche: 2000, 81)

Así pues, la filósofa no sostiene ni una teoría voluntarista del género, como ya fue planteado, ni una teoría que proponga al género como una expresión de una esencia interior. No hay una identidad de género auténtica, sino que todo cuerpo sexuado es resultado de la imitación de un ideal que regula los cuerpos imponiendo

normativamente una continuidad y coherencia entre sexo (hembra-macho), género (femenino-masculino) y deseo sexual (heterosexual- homosexual) a través de la matriz heterosexual que articula arbitrariamente estos binarismos (De Mauro Rucovsky, Martín: 2016, 67). Siendo la naturalidad del sexo una invención de este sistema de poder afín de sostener su legitimidad, no hay entonces, cuerpos sexuados verdaderos u originales. Todo cuerpo sexuado es pues una imitación singular de la matriz reguladora del sexo. De ahí que, Butler en la cita que antecede haga énfasis en que la heterosexualidad obligatoria es una comedia inevitable, puesto que su propia existencia se funda en la imitación de un ideal regulativo que constriñe los cuerpos a ciertos parámetros que jamás podrán encarnar plenamente.

Butler expresa del siguiente modo su concepto de performatividad del género:

(...) actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* de un cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como causa. Dichos actos, gestos y realizaciones – por lo general interpretados – son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. (Butler: 2007, 266)

Si bien el sujeto con género es producto de la matriz heterosexual, Butler no sostiene un sujeto totalmente construido sin capacidad de agencia. Dado que la encarnación de la norma de género implica siempre un corrimiento en cada encarnación singular de la misma, en esta diferencia está dada la capacidad de agencia del sujeto. De manera que la misma norma que regula, produce y sujeta a los cuerpos sexuados es la que habilita

la capacidad de agencia de los mismos en tanto su propia existencia se sostiene en esa incorporación inestable.

Desde esta perspectiva, Butler entiende que hay diversos modos de subvertir al sistema heterosexual a partir de diferentes apropiaciones paródicas que pongan de manifiesto la existencia de diversos modos de vivenciar la sexualidad que se distancian de la heterosexualidad hegemónica. En este sentido, Butler hace mención a identidades disidentes cuyos actos y gestos corporales hacen evidente la apropiación paródica de la norma de sexo, explicitando la discontinuidad entre sexo, género y deseo sexual en sus propios actos y gestos corporales. Lo enuncia del siguiente modo:

Los términos *queens* [reinas], *butches*, *femmes*, *girls* [chicas], y hasta la reapropiación paródica de *dyke* [bollera], *queer* y *fag* [maricón], reaprovechan y alteran las categorías sexuales y las categorías originalmente despectivas de la identidad homosexual (...) Por otro lado, *lesbiana* ha sido, desde luego, un término parcialmente reivindicado en cuanto a sus significados históricos, y las categorías paródicas sirven para conseguir el propósito de desnaturalizar el sexo en sí. (Butler: 2007, 243)

2.6. El teatro del género: Performance y performatividad del género

En lo que refiere a la tradición filosófica, Butler entiende que la fenomenología mediante su teoría de actos constitutivos ha realizado un gran aporte sobre el modo en que se producen los cuerpos. Esta concepción ha ocupado un lugar central en la elaboración de su teoría sobre la performatividad del género.

Para Butler, la fenomenología ha propuesto conceptualizaciones útiles que permiten concebir al cuerpo no como una realidad natural dada sino como producto de normas, tabúes, valoraciones culturales e históricas. En tal sentido, tanto Simone de Beauvoir como Merleau Ponty conciben al cuerpo “como el proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas, un proceso complejo de apropiación”

(Butler: 1998 a, 298) No sostienen un sujeto fundante detrás de la acción, sino que más bien el cuerpo se concibe como agente práctico que resignifica y concreta específicamente un conjunto de posibilidades culturales. Estas posibilidades están constreñidas por convenciones y normas históricas que se imponen coercitivamente. Por ello, el cuerpo es concebido como dramático pues no es mera materia sino una continua materialización de posibilidades (Butler: 1998 a, 300)

Aunque Butler valora la teoría de los actos constitutivos, la concibe como insuficiente por el énfasis que realiza en el carácter individual de dichas actuaciones. Si bien los actos individuales contribuyen a mantener y reproducir el sistema de opresión, no puede concluirse que la opresión sea resultado de la suma de actos corporales individuales. De modo que, la idea de proyecto individual que supone el planteo fenomenológico tiende a solapar el carácter coactivo de las normas, cuya fuerza es tal que aquellos cuerpos que no la encarnan correctamente son castigados con regularidad. Frente a esto Butler toma la noción teatral de acto como performance, donde el acto no es visto como una acción individual sino como una experiencia compartida y “acción colectiva”. En palabras de la autora:

El acto que es el género, el acto que agentes corporeizados son, en el sentido que encarnan dramática y activamente y, desde luego, portan ciertas significaciones culturales, este acto evidentemente no es un acto solitario. (...) El acto que uno hace, el acto que uno ejecuta, es, en cierto sentido, un acto que ya fue llevado a cabo antes de que uno llegue al escenario. Por ende, el género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad. (Butler: 1998 a, 306-307)

Para dar cuenta de la dimensión social del género, Butler compara al género con un libreto que ya fue ensayado, pues el género prescribe acciones como correctas o no, en virtud de una serie de incorporaciones ya llevadas a cabo, que han forjado una tradición que establece dichos parámetros. De modo que, la acción individual lo que hace es reactualizarlo y reproducirlo.

Desde esta perspectiva, Butler pretende plantear que el género como acción pública y acto performativo, no implica una elección individual, pero tampoco implica un cuerpo sobre el que pasivamente se inscriben códigos culturales. No existe un yo corporeizado que pre-exista a las convenciones culturales que significan los cuerpos. Al igual que una performance teatral, en el caso del género, los actores están dentro de los mismos términos que se establece la performance. En relación a esto, la autora agrega lo siguiente:

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

En la cita precedente aparece claramente la idea de que el sujeto con género es producido en el entramado de relaciones culturales, mandatos, tabúes. Del mismo modo que un libreto puede ser actuado de diferentes maneras dentro de un campo culturalmente restringido, los cuerpos sexuados pueden realizar su incorporación cultural mediante diversas interpretaciones que son pasibles de sanción. De modo que, el sujeto con género tiene una capacidad de agencia en un espacio culturalmente restringido. A pesar de estas semejanzas entre la performance teatral y la performance de género, Butler señala que las actuaciones de género fuera del escenario teatral están reguladas por convenciones sociales mucho más punitivas. De ahí que, en el escenario

teatral una representación que esté contra o se aleje de las convenciones sociales puede ser vista como placentera, en tanto es posible separar ese acto de la vida real, y otorgarle un status meramente ficcional. En cambio, una actuación de género con ese carácter fuera de la escena teatral, puede ocasionar rechazo o incluso violencia, pues no hay un marco de demarcación que permita categóricamente desrealizar esa actuación como ficcional. (Butler: 1998 a, 308) Esto da lugar al cuestionamiento sobre esta demarcación entre realidad y apariencia respecto a las actuaciones de género: ¿Qué es un género real? ¿Existe incorporaciones de género reales e irreales? ¿Cómo se establece esta delimitación? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de un cuerpo sexuado desrealizado?

A propósito de este cuestionamiento Butler sostiene lo que sigue:

Mientras que el travesti puede hacer más que simplemente expresar la distinción entre sexo y género: desafía, implícitamente al menos, la distinción entre apariencia y realidad que estructura buena parte del pensamiento común sobre la identidad de género. Si la “realidad” del género está constituida por las *performances* de género. Desde luego, el género del travesti es tan completamente real como el de cualquier persona cuya performance cumple con las expectativas sociales. (Butler: 1998 a, 309)

Al ser el género performativo y no una expresión de una realidad interior, no existe una correlación entre realidad interior y los actos, gestos, movimientos que el cuerpo sexuado manifiesta. Dada la inexistencia de una identidad previa a los actos, gestos, movimientos que el cuerpo muestra, no hay, por tanto, un parámetro para establecer la verdad o falsedad, realidad o irrealdad de los cuerpos sexuados. La realidad del género está dada pues por los propios actos, gestos, movimientos que ese cuerpo muestra desde un marco de significación cultural. De modo que, el sexo binario como verdad, es una ficción reguladora. De ahí que, el cuerpo de una travesti es tan real como un cuerpo

que se ajuste al binarismo propio de la matriz heterosexual. Tal como lo plantea Martín De Mauro Rucovsky “es la travesti quien desafía, de forma implícita, la distinción entre realidad y apariencia sobre la que se asienta buena parte del pensamiento “implícito, común y popular” sobre la identidad de género” (2016, 60) El cuerpo de la travesti explicita entonces, la discontinuidad, incoherencia constitutiva de la performance del género que produce dinámicamente los cuerpos sexuados.

2.7. Cuerpo: Poder y peligro en los márgenes

Butler al proponer la noción de performatividad del género, resalta la dimensión política del cuerpo. Rompe, entonces, con la concepción tradicional del cuerpo como superficie pasiva sobre la que se inscriben significados en la que se sustenta gran parte de las teorías y políticas feministas (Butler: 2007, 253) A su vez, Butler entiende que tanto en la fenomenología de Sartre y Simone De Beauvoir así como en el pensamiento de Foucault, aún persiste una noción de cuerpo como lugar de inscripción previo a los significados culturales (Butler: 2007, 254- 255)

En la comparación que Butler realiza entre la idea de performance teatral y la performance de género, el cuerpo sexuado se configura a partir de normas, tabúes que prescriben cómo deben ser, delimitando así los modos correctos o incorrectos de las futuras incorporaciones. De manera que, los límites que configuran la realidad del cuerpo sexuado están dados por convenciones sociales que revisten cierta historicidad y autoridad.

Butler profundiza esta idea del cuerpo como producción social y política en *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007), donde se apropia de las conceptualizaciones que propone la antropóloga estructuralista Mary Douglas. Esta antropóloga si bien concibe al cuerpo como naturaleza inquieta, incoherente, desordenada, entiende que lo que instaura los límites del cuerpo no es

puramente material, sino que hay un sistema de tabúes y sanciones que lo configuran. Butler retoma esta idea otorgándole una nueva significación, articulándola con su concepto de performatividad del género. Sobre este punto, la filósofa plantea lo siguiente:

Puesto que acepta la estructura inevitablemente binaria de la distinción naturaleza/cultura, Douglas no puede proponer una configuración diferente de la cultura en la que tales diferenciaciones se hagan maleables o se multipliquen más allá del marco binario. Sin embargo, su argumentación ofrece un punto de partida posible para comprender la relación mediante la cual los tabúes sociales instauran y preservan los límites del cuerpo como tal. Su estudio señala que lo que conforma el límite del cuerpo nunca es puramente material, pero que la superficie, la piel, es significada dentro del sistema por tabúes y transgresiones previstos; en la realidad, los límites del cuerpo, en su estudio, se transforman en los límites de lo social *per se*. Una formulación postestructuralista de su planteamiento bien podría tener en cuenta que los límites del cuerpo son los límites de lo socialmente *hegemónico*. (Butler: 2007, 258)

De manera que, Butler resignifica esta idea de los límites corporales trazados por tabúes y sanciones forjados en un orden social hegemónico que ordena y distribuye diferencialmente los cuerpos. Estos límites al ser una construcción social no son infranqueables. Por lo que, este sistema establece peligros, tabúes que obstaculizan su transgresión. De modo que, se hace necesario este sistema que instituye y protege los límites pues rebasarlos implicaría la pérdida del control y dominio sobre los cuerpos. En relación a esto y siguiendo los aportes de Mary Douglas agrega:

Si el cuerpo es una sinécdoque del sistema social *per se* o un lugar en el que concurren sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de

permeabilidad no regulada es un lugar de contaminación y peligro. Dado que el sexo anal y oral entre hombres determina claramente ciertos tipos de permeabilidad corporal no permitidos por el orden hegemónico, la homosexualidad masculina, dentro de ese punto de vista hegemónico, sería un lugar peligroso y contaminante previo a la presencia cultural del sida e independientemente de ella. (Butler: 2007, 260)

Así pues, el cuerpo es un lugar en el que convergen sistemas abiertos, por lo que, no es posible el control pleno del mismo. Por ello, Butler sostiene que esos puntos que escapan a la regulación del poder que instituye los cuerpos, son presentados como lugares de contaminación y peligro. Tal es el caso del Sida, cuando aparece esta enfermedad fue concebida como “enfermedad gay”. Esta denominación no es casual pues las prácticas homosexuales masculinas implican la permeabilidad del cuerpo de modos no permitidos por la matriz heterosexual. En el mismo sentido, se puede ubicar los mitos sociales que circulan en torno a las personas VIH positivo, cuyas vidas son concebidas socialmente como sexualmente inactivas ante el peligro inminente de transmisión del virus, cuando actualmente existen diferentes formas altamente seguras para evitar contraer el virus. Más aún, las personas VIH positivo en tratamiento con índices indetectables del virus en sangre tienen muy bajas probabilidades de infectar a otras. Sin embargo, al ser vidas sexualmente no productivas que escapan a la matriz heterosexual, son revestidas de peligros a los efectos de trazar límites de regulación ante corporalidades sanas sujetas al orden hegemónico.¹⁴ Sobre este punto, es interesante la referencia que Butler hace sobre lo que plantea Douglas, quien afirma “un tipo de contaminación sexual que afirma el deseo de conservar intacto el cuerpo (social y físico)” (Butler: 2007,260). En virtud de esta referencia y como consecuencia de ella, Butler sostiene que la idea de cuerpo natural está dada para proteger y definir

¹⁴ Véase, *El 'condón químico': perspectivas globales. La nueva medicalización de la sexualidad* de Cristian Alberti, en <http://cuerposperifericosenred.blogspot.com/2017/07/el-condon-quimico-perspectivas-globales.html?zx=a7cfc77e630c58db>

los límites, del cuerpo socialmente hegemónico. De ahí que, la matriz heterosexual también establezca cuáles son los intercambios y prácticas sexuales normales y, cuáles ponen en peligro la propia integridad moral y física de la persona. Pues, como dice la autora “la desregulación de tales intercambios trastoca también los límites mismos que definen lo que es ser un cuerpo.” (Butler: 2007, 261)

Butler articula esta idea de los límites corporales en tanto márgenes pautados por el poder hegemónico, con la noción de abyección que propone Kristeva en *Poderes de la perversión* (2006) plantea esta noción haciendo uso de la idea de tabú que establece límites para constituir al sujeto diferenciado y hegemónico. Así, en esta operación se produce lo abyecto como aquello que es expulsado del cuerpo, presentándolo como ajeno a los efectos de establecer sus propios límites que lo configuren como cuerpo socialmente hegemónico. De manera que, aquellos cuerpos que no se ajusten a los sistemas hegemónicos que los producen serán concebidos como abyectos, por ende, serán repudiados, menospreciados, poniendo en entredicho su propia realidad corporal. Este cuestionamiento a los márgenes corporales trae aparejado una crítica a la distinción interna y externa que todo límite pauta como consecuencia. Así, Butler entiende que esta diferenciación entre interno y externo es funcional a determinado sistema de poder que organiza de cierto modo los cuerpos, y con ello, los sujetos. Entonces, a partir de esta distinción interno-externo pretende establecer y legitimar la estabilidad de dicho orden. (Butler: 2007, 263) Por ello, se hace necesario producir lo Otro como lo abyecto, en contraposición, a un yo interno que se diferencia, rechaza, y repudia a lo Otro, para fijarse en su mundo interno, donde se asienta su identidad: lo Mismo.

A partir de la noción de lo abyecto de Kristeva, Butler muestra cómo se produce la fantasía de un núcleo fijo interior por contraposición a un mundo exterior que es producido como ajeno a la realidad del sujeto y constituye su límite constitutivo.¹⁵

¹⁵ Desde estas conceptualizaciones, se puede observar la articulación que realiza Butler entre los aspectos psicológicos y políticos en la conformación de la identidad, ya que la identidad psicológica es un efecto de normas, tabúes, vínculos, pérdidas, por tanto, de realidades sociales que la configuran

Parte de la identidad es, entonces, expulsada y repudiada por el propio sujeto. De modo que, mediante estrategias de control social como la expulsión y dominación de lo Otro se configura la idea de identidad fija y coherente. (Burgos: 2008, 194)

2.8. Parodia o subversiones performativas: La cuestión de la agencia política

La ficción de una identidad de género estable, fija y coherente, entendida como causa de un estilo corporal acorde con la matriz heterosexual permite delimitar un núcleo interno previo a las expresiones de género que le otorguen sentido. Pues, apelando a una naturaleza interior, ya dada, se invisibiliza la producción política de los cuerpos, legitimando así determinado orden hegemónico. (Butler: 2007, 267) Así, una vez más, Butler hace referencia a la identidad como una ficción que despolitiza la realidad del sujeto. Por lo que, su concepto sobre la performatividad del género permite dar cuenta no solo de otras formas de concebir el género y la identidad, sino que hace explícito su dimensión política en su producción. Esto lleva no solo a desnaturalizar el marco binario en que se sustenta la matriz heterosexual, sino que también otorga nuevas formas de concebir la agencia política de los cuerpos sexuados. Para dar cuenta de la capacidad de agencia que otorga esta concepción sobre la performatividad del género, Butler vuelve al ejemplo de la travesti, esta vez haciendo referencia al planteo que realiza la antropóloga Esther Newton. A partir de esta referencia, Butler muestra no solo como este cuerpo desnaturaliza las nociones de sexo y género tradicionales, sino también como en este estilo corporal pierde sentido la separación interno-externo, así como, la idea de una identidad de género estable y coherente. En el ejemplo de la travesti no tienen sentido la división interior y exterior, pues su propio cuerpo se burla de ella como lo expresa la cita de Newton que hace Butler:

dinámicamente. Esta articulación del aspecto psicológico con el sociológico en relación a la noción de performatividad del género, es abordado con mayor profundidad en *Mecanismos psíquicos del poder* (Butler: 2010b). (Burgos: 2008, 193)

En su forma más compleja, [la travestida] presenta una doble inversión que afirma: “Las apariencias engañan”. La travestida afirma [curiosa personificación de Newton]: “Mi apariencia “exterior” es femenina, pero mi esencia “interior” [del cuerpo] es masculina”. Al mismo tiempo se representa la inversión opuesta: “Mi apariencia “exterior” [mi cuerpo, mi género] es masculina, pero mi esencia “interior” [yo] es femenina. (Citado en: Butler: 2007, 267-268)

El cuerpo de la travestida hace imposible concebir una continuidad y/o coherencia entre sexo anatómico y actuación género. A su vez, tal como aparece en la cita, su cuerpo no permite hacer una interpretación verdadera de su identidad de género. De manera que, la travestida pone en cuestión las diferentes categorías normativas de la matriz heterosexual, y hace patente, tanto su estructura imitativa como su contingencia.

Butler concibe a la travestida dentro de las identidades paródicas, es decir aquellas actuaciones de género que no se ajustan y burlan al marco binario normativo de coherencia entre sexo, género y deseo sexual, como es el caso también, dentro del lesbianismo de las identidades butch/femme. Estas identidades han resultado duramente criticadas desde algunas posiciones feministas por ser acusadas de una apropiación poco crítica de los estereotipos de los roles sexuales. El estilo corporal de la lesbiana butch refiere a las mujeres denominadas por la cultura misógina como “machonas” “marimacho”, o sea, mujeres con apariencia masculina, mientras que las lesbianas femme tienen una apariencia hiperbólica de los rasgos estereotípicos femeninos. En cambio, para Butler, estas encarnaciones paródicas del género tienen valor subversivo porque explicitan su carácter contingente, discontinuo e inestable de las encarnaciones de género, en tanto se apropian de la normativa de forma no hegemónica. En tal sentido, la autora concibe estas actuaciones paródicas como una forma de resistencia a la norma de género, pues abren y muestran posibilidades de nuevas incorporaciones no hegemónicas. Por ello, Butler propone la parodia como

forma de resistencia política en tanto a través de ella se generan desplazamientos, recontextualizaciones, se resignifican las categorías hegemónicas de la matriz heterosexual. (Butler: 2007, 269) También denomina a estas actuaciones paródicas “subversiones performativas” pues son producciones performativas del género que subvierten la normativa hegemónica del género, citando la norma a través de encarnaciones que desnaturalizan la continuidad y coherencia entre sexo, género y deseo sexual, ampliando la gama de posibilidades de género.

Estas incorporaciones paródicas además hacen explícitos el carácter contingente e imitativo del género. La burla aparece ante la imposibilidad de establecer una lectura coherente y verdadera en el cuerpo de la travestida o de las lesbianas butch o femme, ya que sus estilos corporales desestabilizan el orden hegemónico de las categorías sexo-genéricas. Esto pone de relieve no solo el carácter imitativo del género sino la inexistencia de un original sobre el que se monta dicha imitación, pues como lo expresa Butler a través de la cita precedente de Newton, no es posible establecer una identidad verdadera o falsa en dicha actuación. (Butler: 2007, 268) Dado que no hay un original primario en función del que se lleva a cabo la imitación, toda actuación de género no es más que imitación de un ideal regulativo que como tal es producto de un entramado discursivo, y además, por su propio carácter, jamás será posible una encarnación plena del mismo. Las corporalidades hegemónicas de hombre y mujer, al igual que la travestida, montan una performance que repite y cita la norma de género mediante un estilo corporal manifiesto en vestuario, gestos, movimientos, entre otras actuaciones necesarias para actualizar el ideal regulativo que pretenden encarnar. (De Mauro Rucovsky, M: 2016, 77)

De ahí que, las actuaciones de género siempre son imitaciones de un ideal regulativo cuya realidad nunca podrá encarnarse plenamente. De modo que la subversión es inmanente a la norma, pues, la falla en las incorporaciones es intrínseca a la performatividad del género. Por lo que, la misma sujeción del sujeto es la que habilita su agencia, es decir, hace posible la transformación misma de la norma de sexo que lo

produce. Así, el sujeto se encuentra en esta ambivalencia como efecto y posibilidad de agencia que excede al poder que lo ha producido. (Femenías: 2003, 32) En tal sentido, la subversión performativa implica una acción política corporal que irrumpe los contextos discursivos que le preceden, producen y habilitan la acción del cuerpo. Del siguiente modo, lo expresa Femenías:

La fuerza de estos performativos deriva precisamente de su ruptura con los contextos anteriores y de su capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos. Por ello, Butler sostiene que la fuerza de la emisión reside en que no es separable de la fuerza del cuerpo como acto corporal. Si todo acto de habla se realiza corporalmente, no sólo se comunica la expresión de lo que se dice sino que el cuerpo constituye el instrumento retórico de expresión. (Femenías: 2003, 30)

Esta propuesta de subversiones performativas implica una nueva forma de pensar la política prescindiendo de un sujeto como soporte de la acción, tal como han sostenido las políticas de identidad. De acuerdo con lo expuesto, la identidad para Butler, se constituye dinámicamente como sitio de apertura en el entramado político-lingüístico en que se produce. De este modo, la afirmación de una identidad va acompañada inevitablemente por un resto que excede su expresión lingüística, dado que el campo de significación en que se sostiene no es finito y está abierto a posibles desplazamientos impredecibles. Si bien las reglas de significación son restrictivas, pero guardan en sí posibilidades de significación en otro sentido. (Burgos: 2008, 202- 203)

3. CAPÍTULO II. ¿SITUAR O POLITIZAR LA IDENTIDAD?: LA POLÉMICA ENTRE BUTLER Y BENHABIB SOBRE EL LUGAR DE LA IDENTIDAD EN LA LUCHA FEMINISTA.

Problematizar el género, interpelar la noción de identidad como sustento teórico para las luchas políticas, ha implicado mover los fundamentos en que se han anclado históricamente los movimientos feministas y de diversidad sexual. De ahí que, la publicación de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* en 1990 ha generado polémica entre diversas autoras feministas y en los estudios de género (Burgos: 2008; 127; Soley-Beltrán, Sabsay: 2012, 1). Tal como sostiene Elvira Burgos, Butler irrumpió en los estudios feministas y de género dándoles una nueva dirección, instalando nuevos cuestionamientos en lo que refiere al género y la sexualidad. (Burgos: 2008, 128)

Patricia Soley-Beltrán y Leticia Sabsay sostienen que esta irrupción de la primera obra feminista de la autora ha generado grandes apropiaciones tanto a nivel intelectual como político. Esta popularización de la teoría de la performatividad del género, si bien ha dado lugar a apropiaciones creativas y subversivas, también ha instalado gran polémica en el ámbito académico, donde ha predominado el rechazo y prejuicios. (Soley-Beltrán, Sabsay: 2012, 2). Estas autoras proponen los términos de “Butlerfobia” y “Butlerofilia” para dar cuenta de las polarizaciones que ha generado esta controvertida propuesta filosófica.

Estas tensiones en la recepción de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007), han llevado a Butler a reconfigurar y precisar las conceptualizaciones allí planteadas, tal como lo señala la filósofa en su segundo prólogo de 1999 (Butler: 2007, 7-33). De modo que, estas disputas sobre el concepto de la performatividad del género potenciaron su producción académica. En este contexto y con la finalidad de realizar un abordaje crítico del alcance y las limitaciones de la noción sobre la performatividad del género, este capítulo se centrará en las críticas

que Seyla Benhabib¹⁶ ha dirigido a Butler, y se elaborarán posibles respuestas desde la obra de la filósofa. Este diálogo también tiene el interés de contraponer dos modos de entender la agencia política dentro de las políticas feministas, con el fin de ampliar su potencia.

3.1. Subvertir la modernidad: Potencia política del feminismo más allá de los postulados de la modernidad

Es característico de este debate circunscribir la producción teórica de Butler dentro del posmodernismo. Varias filósofas feministas como Nancy Fraser (Fraser: 1997, pp. 279-289), Martha Nussbaum (Nussbaum: 1999), Seyla Benhabib (Benhabib: 2006), entre otras, se han dirigido a Butler en esos términos de forma despectiva, para resaltar fundamentalmente la inutilidad política de su propuesta filosófica. Estas acusaciones si bien son diferentes convergen en la idea de que el “postmodernismo” produce una “política paralizante”, pues según estas críticas bloquea la posibilidad de la lucha feminista al destruir las bases teóricas en la que se ha asentado el movimiento. (Butler: 1997, 110) En *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del “postmodernismo”* (Butler: 2001 b, pp. 7-41). Butler hace referencia explícita a esta acusación y cuestiona la significación que engloba este término, así como, las motivaciones teóricas que animan su uso. Lo plantea del siguiente modo:

(...) ¿(el postmodernismo) es un nombre que uno adopta para uno mismo, o es con más frecuencia un nombre con el que a uno le llaman si y cuando uno hace una crítica del sujeto, un análisis discursivo, o cuestiona la integridad o la coherencia de descripciones sociales totalizantes? (...) Así, el “postmodernismo” parece ser articulado en la forma de un

¹⁶Seyla Benhabib (Estambul, 1950), es filósofa y politóloga feminista. La filósofa si bien sigue la tradición de la ética del discurso planteada por Jürgen Habermas, realiza apropiaciones novedosas incorporando una perspectiva feminista. Entre sus libros más importantes se destacan: *Los derechos de los otros* (Benhabib: 2005), *El ser y el otro en la ética contemporánea* (Benhabib: 2006)

atemorizante condicional o, a veces, en la forma de un desdén paternalista hacia lo joven e irracional. En oposici3n a este postmodernismo, existe un esfuerzo de apuntalar las premisas primarias, de establecer por anticipado que cualquier teorí política requiere un sujeto y necesita desde el principio presumir su sujeto, la referencialidad del lenguaje y la integridad de las descripciones institucionales que proporciona. (Butler: 2001 b, 8-9)

En esta cita se puede ver claramente que, Butler entiende que la denominaci3n de “posmoderna” est3 ligada a una necesidad de conservar supuestos te3ricos propios del pensamiento moderno cuya teorí ha puesto en jaque. Bajo este t3rmino se busca englobar a todos aquellos cuestionamientos que pongan en entredicho las conceptualizaciones que fundamentan la tradici3n moderna, tales como la noci3n de sujeto y teorías que postulan un ordenamiento polític-social universal, entre otras. Esta interpelaci3n, provoc3 un movimiento de oposici3n que reivindica la idea de sujeto como necesidad imperiosa para que sea posible la agencia polític. La crític del estatus epistemol3gico de la categorí de sujeto, instala la problematizaci3n acerca de lo polític y la cuesti3n de la agencia dentro de las polític de la identidad. Pues afirmar un sujeto implica delimitar cu3les son sus caracterizaciones constitutivas, excluyendo otras que al momento no se conciben como constituyentes, pero lo definen por oposici3n. Esto da lugar a problemáticas ligadas a las consecuencias polític sobre la afirmaci3n de una identidad: ¿Cu3les son las ganancias de afirmar una identidad como fundamento de un movimiento polític? ¿Qu3 lugar ocupan los efectos excluyentes en la capacidad de agencia del sujeto polític? ¿Es necesaria la afirmaci3n de un sujeto para la lucha polític? En este contexto, adquiere relevancia la pregunta por el sujeto polític del feminismo.

En su libro *El ser y el otro en la étic contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Benhabib: 2006), Benhabib dedica uno de sus capítulos para abordar la cuesti3n del feminismo y el posmodernismo. Parte de este capítulo fue presentado

originalmente en un simposio organizado por “The Greater Philadelphia Philosophy Consortium”, bajo el título de *Feminismo y Posmodernidad: Una alianza difícil* (Benhabib: 2005, 319-342). En este texto discute la compatibilidad del pensamiento posmoderno y el feminismo, a partir del análisis de ciertas premisas que la autora considera como constitutivas del pensamiento posmoderno. La discusión tiene como foco la dimensión política de esta alianza teórica, por lo que, cobra relevancia la pregunta sobre las posibilidades que abre o cierra para la lucha por la emancipación de las mujeres.

Es importante resaltar que Benhabib no rechaza totalmente la concepción posmoderna puesto que acuerda con el postulado sobre que ya no es posible establecer una razón universal que pueda legislar unívocamente la multiplicidad del mundo práctico. Sin embargo, la autora no acuerda con las respuestas ante esta crisis de la representación moderna. La filósofa plantea en los siguientes términos esta problemática:

(...) intentaré mostrar que así como Lyotard tiene razón al señalar el fin de la *episteme* de la representación y en buscar opciones cognitivas y normativas alternativas para este paradigma intelectual que ya no es convincente, del mismo modo las feministas amigas del posmodernismo tienen razón en notar las profundas alianzas que existen entre la crítica posmoderna del pensamiento occidental y sus propias posiciones. En lo que Lyotard, así como las amigas feministas del posmodernismo se equivocan, es en su suposición de que el fin de las metanarrativas, o la muerte del Hombre, la Historia y la Metafísica (Jane Flax), sólo permiten un conjunto de opciones conceptuales y narrativas. Al distinguir las versiones fuertes de estas tesis de las débiles, sostendré que la posición posmoderna fuerte es incompatible y de hecho hace que el feminismo se vuelva incoherente como articulación teórica de un movimiento social en lucha. (Benhabib: 2006, 239)

Benhabib ubica a Butler dentro de las filósofas que realizan una apropiación feminista de la posición “fuerte” del posmodernismo. A continuación, se evaluará la significación que le otorga Benhabib a estas tesis que enuncia como constitutivas del posmodernismo siguiendo a Jane Flax (1995), para determinar si realmente dan cuenta del pensamiento de Butler, y si tal como sostiene Benhabib, dicha apropiación vuelve inoperante la lucha feminista.

En el *Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza* (2005: pp. 319-342) Benhabib plantea directamente cuál es su preocupación central sobre las posturas feministas posmodernas:

A pesar de esta "voluntaria afinidad" entre feminismo y posmodernidad, cada una de las tres tesis arriba enumeradas puede ser, sin embargo, interpretada de modo que permita estrategias. Teóricas, si no contradictoria, sí al menos radicalmente divergentes. Y para las feministas no puede ser Indiferente que conjunto de propuestas teóricas adoptan como propio. Como ha observado recientemente Linda Alcoff, la teoría feminista está atravesando una profunda crisis de identidad en este momento. Puede que el pensamiento posmoderno no sólo elimine con sus conclusiones la especificidad de la teoría feminista, sino que ponga enteramente en cuestión los mismos ideales emancipatorios de los movimientos de la mujer. (Benhabib: 1995, 23)

Es claro que el centro de preocupación de la filósofa está dado por la pérdida de la identidad como garantía para la lucha política, y con ello, el problema sobre la emancipación de la mujer como horizonte moderno de los movimientos feministas. En relación a esto, se pueden enunciar las siguientes problemáticas: ¿cuál es el lugar de la identidad en la lucha política? ¿Es imprescindible sostener una identidad para llevar a cabo la lucha? ¿El ideal de la emancipación es el único horizonte al que deben tender

los movimientos sociales? ¿Si se cuestiona este ideal deja de tener sentido la lucha política?¹⁷

Estos cuestionamientos son los que guían la crítica que realiza Benhabib a Butler y a todas aquellas pensadoras que ubica dentro del posmodernismo en su versión “fuerte”. Por lo que, el análisis de esta polémica tendrá como eje estas problemáticas y las posibles respuestas que se puedan dar desde los respectivos marcos teóricos. Este nudo problemático es el mismo que motivó la escritura de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007), la respuesta elaborada allí es la que ha causado gran malestar en el ámbito académico y ha motivado la crítica, tal como lo realiza Benhabib en el mencionado artículo (1995) y su posterior libro (2006)¹⁸.

3.2. “El yo, aunque constituido por el discurso, no está determinado por él”

De los tres postulados que sostienen al posmodernismo según Benhabib, la cuestión sobre la muerte del sujeto es la más controversial para el feminismo. Pues asumir este postulado trae aparejado problemáticas ligadas a la capacidad de agencia del sujeto político. Dentro de las apropiaciones “fuertes” del posmodernismo en la teoría feminista, Benhabib sitúa a Judith Butler y a Nancy Fraser, a quienes dedica gran parte de su capítulo sobre los lazos entre feminismo y posmodernismo. (Benhabib: 2006, 242-255)

¹⁷ Algunas de estas preguntas fueron planteadas en el capítulo anterior para abordar la cuestión de la identidad y la lucha política desde los trabajos de Butler hasta la publicación de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007) inclusive. En este capítulo, se pretende retomar estos cuestionamientos para otorgarles una nueva significación desde los aportes y las críticas que le realiza Benhabib a Butler, para lo que se utilizarán textos posteriores al mencionado libro donde la filósofa reelabora y complejiza su propuesta teórica.

¹⁸ *Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza* (Benhabib: 2005, pp. 319- 342) *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Benhabib: 2006)

Entre las objeciones que Benhabib realiza a Butler, la autora destaca que la cuestión central de esta polémica se centra en determinar la capacidad de agencia del sujeto performativo. Benhabib entiende que determinar la significación de la frase que titula esta sección constituye la encrucijada fundamental que instaura *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. (Benhabib: 2006, 247) De acuerdo con esto, las objeciones realizadas a Butler apuntan a esclarecer y/o precisar conceptualizaciones ligadas a esta problemática.

Como resultado performativo de una matriz político- discursiva, el sujeto generizado ocupa un lugar ambiguo, pues, si bien es producido por el discurso en esta misma producción radica su capacidad de agencia. Este proceso productivo que lo forma y restringe a la vez, es el mismo que lo habilita a transformarse y sobrepasar los límites que el propio proceso le ha fijado. Esta ambigüedad característica del sujeto performativo, resulta problemática para Benhabib a la hora de pensar la potencia política del feminismo. Puesto que, desde esta teoría, el sujeto no ocupa un lugar estable y coherente, sino que forma parte de un proceso productivo dinámico que le es constitutivo. Desde esta lógica, no es posible pensar la liberación del sujeto de ciertas relaciones opresivas, pues estas mismas relaciones son las que lo constituyen. Al ser dependiente de estas, tampoco tiene sentido pensar en la autonomía en tanto ideal normativo de la lucha, dado que no hay un afuera posible del sujeto respecto a esta red de saber-poder. En este marco, se instalan las siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de lucha le queda entonces al feminismo? ¿Es posible la lucha desde esta perspectiva? ¿Qué alcances puede tener una política sin sujeto estable? ¿Cuál es el horizonte al que debe tender la lucha política? ¿Es necesario establecer tal horizonte como eje de la lucha política? La filósofa presenta esta crítica de la siguiente manera:

(...) de todos modos aún debemos argumentar que no somos meras extensiones de nuestras historias, autores y personajes al mismo tiempo. El sujeto situado y con su género está determinado heteronómicamente, pero aún se esfuerza por

alcanzar la autonomía. Quiero preguntar cómo podría pensarse el proyecto mismo de la emancipación femenina sin ese ideal regulador que permite fortalecer la capacidad de decisión, la autonomía y la identidad personal de las mujeres. (Benhabib: 2006, 243)

Para explicar la capacidad de agencia intrínseca a la constitución del sujeto performativo, resulta muy ilustrativa la comparación que Butler realiza entre el actor que interpreta un libreto en un escenario y la actuación del género como acción pública y social. En esta comparación, el género es entendido como un libreto que ya fue ensayado antes por otros actores, en donde cada interpretación/incorporación de este libreto que constituye el legado normativo del género, lo actualiza. Así, el género implica una actividad singular y única, en donde cada actor produce una nueva interpretación, lo resignifica. De este modo, el género como entramado político-discursivo cobra su fuerza en cada actuación, persiste y a la vez, se modifica gracias a las mismas. No hay actores sin libreto, ni libreto sin actores que lo interpreten. Sin embargo, esta incorporación lejos está de ser libre de restricciones, ya que el género se lleva a cabo en un escenario público constrictivo, que fuerza la dirección de estas incorporaciones. Si bien el teatro no está exento de coacciones, Butler entiende que las coacciones que implica la normativa de género son más violentas. Esto se debe a la imposibilidad de desrealizar el acto corporeizado, dicha problemática fue abordada con mayor profundidad en el capítulo anterior. Estas restricciones son constitutivas a las apropiaciones de los sujetos generizados, y sus sanciones pueden invalidar la viabilidad del sujeto. Es importante resaltar que, el sujeto generizado al igual que el actor configura su identidad bajo los términos de su actuación comprendida en este escenario de restricciones. (Butler: 1998 a, 308-309) Estos términos, límites, normas, restricciones que configuran su actuación, son los mismos que habilitan a la improvisación, por ende, la subversión de este legado.

Por otro lado, Butler siguiendo a Austin utiliza el ejemplo de las sentencias legales, por ejemplo, el matrimonio, para mostrar el poder vinculante que implica la fuerza del performativo. El juez que autoriza y legitima la sentencia legal está investido del poder de la ley, que lo precede históricamente. La acción del juez no proviene de su voluntad individual, sino que él cita una ley que implica una cadena de convenciones vinculantes que lo invisten de ese poder. (Butler: 2002, 2) De modo que, el éxito del performativo no radica en el cumplimiento de la voluntad de un sujeto intencional, sino que esa acción ejercida por el sujeto performativo implica la sedimentación del cúmulo de acciones previas y prácticas autoritarias que le preceden y producen su poder vinculante. (Butler: 2002, 57) La cita del juez no involucra entonces, un sujeto soberano cuya intención se lleva a cabo en la realización del acto performativo, sino que el sujeto de esa acción es a la vez el resultado de una cadena de prácticas autoritarias. La renuncia del sujeto soberano entonces, es la que habilita la capacidad de agencia en el acto performativo. Austin pone el acento en el éxito del performativo en tanto realizativo de una intencionalidad, en cambio, Butler pone el acento en el fracaso del performativo, en la mala cita, que es la que genera un quiebre y desafía la cadena de prácticas autoritarias. Realizar una mala cita, tiene como consecuencia la producción de una corporalidad repudiada, ininteligible, que no se ajusta al marco normativo de reconocibilidad de los cuerpos. Esto lleva a que la vida de ese cuerpo corra riesgo, pues al no ser reconocible su existencia social no está garantizada. A pesar de ello, la posibilidad de una incorporación que subvierta la cadena de citas autoritarias está dada en la propia fuerza coactiva de la ley. De modo que, la teoría sobre la performatividad del género traslada la fuerza del sujeto intencional propuesto por Austin, a una cadena de convenciones autoritarias, abre así la posibilidad de agencia del sujeto. El poder coactivo de la cita impone, pero no determina la forma en que se lleva a cabo la cita. Butler plantea esto en los siguientes términos:

Desligar el acto de habla del sujeto soberano permite fundar una
noción alternativa de agencia y, finalmente, de responsabilidad,

una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto se constituye en el lenguaje, así como el hecho de que aquello que el sujeto crea se deriva también de otras fuentes. A diferencia de algunos críticos que confunden la crítica de la soberanía con la eliminación de la agencia, lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina. Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. (Butler: 2004, 36-37)

Volviendo al diálogo entre Butler y Benhabib, en la cita anterior del texto de Benhabib, la autora se refiere al sujeto performativo como “mera extensión” de historias. De acuerdo con lo expuesto, la conceptualización del sujeto que propone Butler está lejos de ser una “mera extensión” pues ocupa un lugar activo en el legado normativo que lo constituye. No ocupa un lugar estático ni es determinado unilateralmente por el discurso, por el contrario, está abigarradamente compuesto de forma inestable en tanto implica una posición móvil en el entramado político-discursivo múltiple. En *Cuerpos que importan: los límites materiales del sexo* (2012 a), Butler amplía y precisa las conceptualizaciones respecto a la materialización de los cuerpos sexuados y su capacidad de agencia. En este texto, complejiza su teoría acerca de la performatividad del género, allí es posible observar autocríticas y desplazamientos conceptuales, los cuales responden en parte a las críticas que ha suscitado la publicación de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Butler: 2007). Una de las autocríticas explícitas que la filósofa realiza, tiene que ver con el énfasis que ha hecho en el género a expensas de otras matrices de saber-poder (raza, etnia, clase, entre otras) igualmente constitutivas de los cuerpos sexuados. (Butler: 2012 a, 174-175) Considerar esta multiplicidad de matrices que producen dinámicamente al sujeto, no implica analizarlas por separado, pues de tal modo se realiza un corte que no permite trazar la

complejidad constitutiva del sujeto y con ello se coartan las posibilidades de agencia. De ahí que, para Butler enumerar las categorías que sitúen al sujeto es una exigencia vana, porque siempre quedará un etcétera que no puede ser aprehendido discursivamente pero que está presente en la acción del sujeto. En relación a esto, Butler llama a la identidad “subterfugio autoritario” (Butler: 2001 b, 18), ya que afirmarla implica privilegiar, autorizar y seleccionar una determinada posición de la encrucijada que constituye al sujeto. (Butler: 2001 b, 20) Por ello, el sujeto performativo que propone la filósofa es un sujeto abigarrado, inestable, dinámico. De ahí que, referir a dicho sujeto como resultado de una encrucijada político-discursiva, permite dar cuenta de su carácter móvil, material, múltiple, dinámico, singular, es decir, pone de relieve su capacidad de agencia. Por lo expuesto, la réplica que le hace Benhabib a Butler sobre la noción de sujeto como “posición” carece de solidez. Esta crítica es planteada en los siguientes términos:

La visión de que el sujeto no es reducible a “otra posición más en el lenguaje”, sino que, no importa cómo esté constituido por el lenguaje, el sujeto retiene cierta autonomía y capacidad de reordenar los significados del mismo, es un principio regulador de toda comunicación y acción social. No solo la política feminista, sino también las teorizaciones coherentes se vuelven imposibles si el ser hablante y pensante es reemplazado por “posiciones autorales”, y si el ser se convierte en un ventrílocuo de discursos que operan a través de él o que lo “movilizan”. (Benhabib: 2006, 245)

En respuesta a esta crítica resulta útil referir a las relaciones entre cuerpo, lenguaje y materialidad abordadas en *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler: 2012 a). Si bien los cuerpos sexuados son efecto de la iteración sostenida de la normativa de género, su materialidad no puede ser aprehendida completamente por el discurso. Según Butler, la materialidad y el lenguaje están

íntimamente relacionados, de modo que no es posible pensar la una sin el otro. Sin embargo, no es posible reducir uno al otro, en tanto el lenguaje no puede aprehender la realidad total del cuerpo, siempre lo hará parcialmente. Mediante el lenguaje no es posible dar cuenta de lo que implica la dimensión corporal, ésta lo rebasa. De modo que, siempre quedará un resto que no es posible apresar lingüísticamente. A su vez, las significaciones ligadas a los significantes no son fijas, sino que adquieren su singularidad en el acto enunciativo que las produce. Si bien el significante está unido a una determinada significación que se ha cristalizado históricamente, esta unión no es necesaria sino contingente. La materialización del significante en el acto enunciativo puede desplazar, modificar la significación ligada él. En este intersticio entre la materialidad y el lenguaje se gesta la agencia política de los cuerpos. Es decir, la propia realidad del lenguaje está impregnada de materialidad, ya que los grafemas y fonemas son visibles y audibles (Butler: 2012 a: 110), implican actos como el habla o la escritura, los cuales son prácticas materiales que implican necesariamente la materialidad de un cuerpo (cuerdas vocales, gestos, manos, etc.) así como materiales técnicos que permiten llevar a cabo dicha práctica discursiva.

Al mismo tiempo, nos vinculamos con los elementos materiales a través el lenguaje, mediante éste damos cuenta de su existencia y les otorgamos sentidos y funciones. Sin embargo, la realidad de estos elementos materiales no es reductible a los sentidos y funciones que históricamente le ha otorgado el lenguaje. Esto se debe a que la realidad de lo que puede devenir esa materialidad es inaprehensible para el lenguaje, lo excede. De igual forma, sucede con los significantes a los que está ligada históricamente cierta significación, es decir, dicha significación no está ligada de forma irreversible, sino que es dinámica y se va resignificando a partir de las prácticas discursivas y los usos que ese significante adquiera. En palabras de la autora:

La materialidad del significante solo significará en la medida en que sea impura, en que esté contaminada por la idealidad de las relaciones diferenciadoras, las estructuraciones tácitas de un contexto lingüístico que en principio es ilimitante. Inversamente,

el significante funcionará en la medida en que esté también contaminado constitutivamente por la materialidad misma que pretende superar la idealidad del sentido. Separada de la realidad del significante y, sin embargo, relacionada con ella está la materialidad del significado, así como referente, accesible a través del significado, pero que aun así no puede reducirse al significado. Esta diferencia radical entre *referente* y *significado* es el sitio donde se negocian perpetuamente la materialidad del lenguaje y la del mundo que el lenguaje procura significar. (...) Ese referente, esa función permanente del mundo, ha de persistir como el horizonte y como “aquello que” hace su demanda en el lenguaje y al lenguaje. (Butler: 2012 a, 110-111)

Retomando las preguntas planteadas como eje de la discusión, reaparece la cuestión sobre si es posible una lucha política sin la afirmación de una identidad. Desde Butler no solo es posible, sino que politizar la identidad, es decir, dar cuenta de ella como resultado de relaciones de saber-poder, abre mayores posibilidades de agencia. Esto se debe a que pensar la identidad como un sitio de apertura y lucha constante no cierra, sino que abre posibilidades para considerar nuevos reclamos y necesidades que vayan surgiendo. Enfatizar el carácter contingente y móvil de esta categoría, estar atentos a las posibles exclusiones que puedan generarse, otorga mayor potencia a la lucha. Esto es así pues se explicitan las redes de saber-poder que constituyen a los sujetos políticos, lo que permite conocer sus límites constitutivos y con ello transformar estas redes, desplazarlas, resignificarlas. Otra problemática enlazada con esta, tiene que ver con la necesidad o no de establecer un horizonte político que guíe la lucha y con cuál es el lugar de la responsabilidad si no partimos de la afirmación de un sujeto político. Para Butler, es importante proyectar otros modos de vida que sean más inclusivos, menos violentos, es decir, imaginar nuevos modos a partir de la reconfiguración de las exclusiones y violencias que limitan actualmente la vida. Esto si bien es necesario para pensar lo político, no es suficiente. Pues si lo político implica un campo de lucha

constante entre diversidad de matrices de saber-poder que nos producen dinámicamente, es preciso admitir un desconocimiento sobre las futuras contingencias de la vida política y con ello estar abiertos a posibilidades actualmente imprevisibles. Aceptar este desconocimiento permite ampliar la capacidad de agencia política. (Butler: 2006 a, 319-320) Un ejemplo útil para graficar esta idea puede verse en la denuncia sobre el acoso callejero que constituye uno de los reclamos nuevos de los movimientos feministas¹⁹. Con este ejemplo quiero plantear que antes de los '90, éste no poseía un lugar destacado en la plataforma de reivindicación dentro de los colectivos como sí lo eran la legalización del aborto, representación política, entre otras, que aún siguen vigentes. Si bien se denunciaba la violencia hacia las mujeres, no se concebía el acoso callejero como tal. En este sentido, es que la autora plantea que admitir un desconocimiento sobre los modos de vida por los que luchamos, permite abrir paso a posibles reclamos y necesidades futuras. Esto permite ampliar las posibilidades de agencia, pues, hace posible la apertura sobre formas de violencias o necesidades que aún no han sido concebidas y/o sentidas como tales. (Butler: 2006 a, 319-320) Volviendo a la historia de la militancia feminista, como otro ejemplo útil, es posible situar las críticas que han surgido a la interna del movimiento por parte de las feministas negras y lesbianas que no se sentían representadas en las reivindicaciones, acusando al movimiento feminista de la época de blanco-heterosexual. Esto da cuenta de la heterogeneidad que implica la lucha feminista y la necesidad de aceptar un desconocimiento del horizonte político por el que se lucha pues de tal modo no solo se generan mayores condiciones de empoderamiento, sino que permite estar atentas a no reproducir exclusiones a la interna del propio movimiento. Butler expresa esta idea del modo siguiente en *Deshacer el género* (2006 a):

¹⁹ Véase: *¡Tu 'piropo' me violenta! Hacia una definición de acoso sexual callejero como forma de violencia de género* (Arancibia, J; Billi, M; Guerrero, M.J: 2017). Disponible en: <https://revistaestudiosarabes.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/46270/48272>

(...) vivir es vivir una vida de una forma política, en relación con el poder, en relación con los otros, en el acto de asumir la responsabilidad por un futuro colectivo. Pero asumir la responsabilidad sobre el futuro no implica conocer exactamente y de antemano la dirección que va a tomar éste, ya que el futuro, especialmente el futuro con y para los otros, requiere estar abierto y aceptar el desconocimiento. Implica también que se pondrá en juego, y debería ponerse en juego, un cierto grado de pugna y de debate. Ambos deben ponerse en juego para que la política se convierta en democrática. (Butler: 2006, 319-320 a)

En el fragmento que sigue aparece la crítica de Benhabib a Butler que entiendo que tiene mayor fuerza puesto que problematiza sobre el modo en que efectivamente es posible la subversión performativa. Las preguntas que Benhabib dirige a Butler ponen el énfasis en las formas de concreción de las prácticas de subversión. Esta interpelación sobre qué es lo que lleva a que una práctica performativa sea subversiva o de qué modo se genera esta subversión, agudiza el problema sobre la agencia política en Butler, pues sitúa la interrogación sobre las condiciones que hacen posible esta agencia. En palabras de la autora:

Butler escribe “que la “capacidad de decisión” debe ubicarse dentro de la posibilidad de una variación de esa repetición” (la repetición de actuaciones de género). Pero ¿de dónde se derivan los recursos para esa variación? ¿Qué es lo que permite al ser “variar” los códigos de género o resistir a discursos hegemónicos? ¿Qué fuentes psíquicas, intelectuales u otras de creatividad y resistencia debemos atribuir a los sujetos para que tales variaciones sean posibles? (Benhabib: 2006, 247)

Considero que estas interrogantes que Benhabib le realiza a Butler no están resueltas en *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) sino que

la filósofa al realizar este planteo señala ciertos nudos problemáticos que deja abierta esta obra y que serán abordados con mayor profundidad y precisión en las obras siguientes²⁰. Tal como fue mencionado al comienzo del Capítulo I, la presente tesis no tiene como propósito realizar un abordaje psicológico sobre la performatividad del género, por ello este aspecto de la crítica no será abordado en este trabajo. Sin embargo, esta problemática no se reduce al aspecto psicológico, sino que comprende las dimensiones sociales que hacen posible la agencia. Butler en las obras que le siguen a *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) amplía y complejiza sus conceptualizaciones acerca del cuerpo lo que lleva a proponer otras formas de comprender y ejercer la agencia política. Estas nuevas conceptualizaciones sobre el cuerpo y la agencia serán materia del próximo capítulo; aquí me limito a dejar planteada la problemática.

3.3. Universalismo interactivo e identidad situada en Seyla Benhabib

En este análisis que realiza Benhabib sobre la alianza política entre el pensamiento posmoderno y el pensamiento feminista, la autora reivindica postulados claves del pensamiento moderno como “identidad”, “utopía”, “universalismo”, “emancipación”, entre otros. Con ello, no sostengo que Benhabib sea una simple reproductora del pensamiento moderno, por el contrario, realiza una apropiación nueva de este a partir de las críticas que se han realizado desde el pensamiento posmoderno. Su concepción de agencia política parte de la noción de identidad que Butler desestima, pero lo hace de un modo diferente al tradicionalmente asociado al pensamiento moderno, pues entiende a la identidad de un modo situado y no abstracto. Articula así los postulados de “igualdad” y “libertad” que han sido la base del pensamiento moderno, con una crítica situacional, es decir, pensar el sujeto político desde las categorías de raza,

²⁰ *Mecanismos psíquicos del poder* (2001), *Deshacer el género* (2006), *Vida precaria* (2006), *Cuerpos que importan* (2012), *Cuerpos aliados* (2017), por mencionar obras relevantes sobre esta cuestión.

género, etnia, entre otras, que lo atraviesan y constituyen, sin abandonar las reivindicaciones universalistas de libertad e igualdad. A su vez, este sujeto es pensado de un modo relacional, colectivo, en diálogo constitutivo con otros. Así pues, su concepción de agencia es heredera de la ética del discurso propuesta por Jürgen Habermas²¹, pero no es reductible a ella dadas las precisiones conceptuales innovadoras que propone la autora.

En la siguiente sección se desarrollarán los conceptos claves en la concepción de agencia de Benhabib, con el fin de compararla con la propuesta de Butler y profundizar así el diálogo entre las filósofas.

Benhabib considera fundamental para el feminismo no renunciar a la idea de utopía. Si bien reivindica esta idea moderna como motor para la lucha feminista, no la concibe como un reordenamiento total del mundo social y político, sino más bien como horizonte de esperanza sobre aquello que aún no es, pero puede llegar a ser, y promete una transformación radical del presente. La autora reconoce las dificultades que trae aparejada sostener esta idea, tal como la instrumentalización del presente para alcanzar ese horizonte utópico. Sin embargo, no renuncia a esta idea, teniendo presente este riesgo considera importante proponer principios normativos de acción y organización democráticos en el presente (Benhabib: 2006, 259-260).

La autora entiende al sistema sexo-género como un modo de organización esencial social, histórico, simbólico en que se constituyen e interpretan los cuerpos sexuados diferencialmente. Es el modo en que se materializan las corporalidades en una comunidad humana, en virtud de la cual se experimenta psíquica, social y simbólicamente la identidad corporal (Benhabib: 2006, 175). Como feminista, Benhabib reconoce que este sistema es opresivo y contribuye a la explotación de las mujeres. De ahí que, según la autora, es preciso que la teoría feminista contribuya a la emancipación de las mujeres de dos maneras:

²¹ *Ética del discurso y cuestión de la verdad* (Habermas, J: 2003) y *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, J:1992), por nombrar dos de sus obras más relevantes.

(...) desarrollando un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de la mujer en la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una crítica anticipatoria-utópica de las normas y valores de nuestra sociedad y cultura corrientes, para proyectar nuevos modos de estar juntos, de relacionarnos entre los seres humanos y con la naturaleza en el futuro. Mientras el primer aspecto de la teoría feminista refiere a la investigación crítica sociocientífica, la segunda es ante todo normativa y filosófica: engloba la clarificación de principios morales y políticos, tanto a nivel metaético con respecto a su lógica de justificación como al nivel normativo sustantivo, con referencia a su contenido concreto (Benhabib: 2006, 175-176).

Como señala la autora, la filosofía feminista tiene como tarea central establecer un marco normativo de justificación que permita proyectar nuevos modos de convivencia humana no opresivos. En este punto cabe plantearse: ¿cuál es la propuesta filosófica que propone la autora para la emancipación de las mujeres? ¿Cuáles son las cercanías y las distancias con el pensamiento moderno? ¿Hasta qué punto esta propuesta no repite las problemáticas que el pensamiento posmoderno le ha replicado a la tradición moderna? ¿Esta concepción de agencia política potencia la lucha feminista? ¿Es posible establecer lazos entre esta propuesta y la concepción de agencia de Butler? ¿Esta propuesta logra superar las dificultades que Butler denuncia en las políticas de identidad?

Benhabib crítica a las teorías morales universalistas occidentales a las que llama “universalismo sustitutivo”. Esta denominación se debe a que los pensadores modernos proponen como idea universal de lo humano las experiencias correspondientes a un grupo específico de sujetos que ocupan una posición de ventaja social: adultos blancos masculinos burgueses (o al menos profesionales) (Benhabib: 2006, 176). Este

universalismo encubre la pluralidad constitutiva de lo humano e impone una visión como única y totalitaria que, no solo borra esta pluralidad, sino que oprime a aquellos grupos sociales que no ocupan esa posición que se presenta como representativa de lo humano. Como contrapartida, Benhabib elabora una nueva propuesta a la que denomina “universalismo interactivo”. Esta teoría mantiene los postulados universales que priman en la tradición moderna tales como la igualdad y la libertad, pero los integra y articula con la dimensión particular, la experiencia singular que implica lo humano. Esta dimensión de la experiencia particular ha sido históricamente excluida de la arena política, por ser concebida como alejada de la cultura, ligada al mundo natural (Benhabib: 2006, 181). En este sentido, es que la filósofa utiliza los conceptos de “el otro generalizado” y el “otro concreto” para dar cuenta de estas dos dimensiones de lo humano y las postula como reguladores de la dimensión ético-política que implica la práctica de emancipación.

Benhabib continúa la tradición kantiana que parte de la idea de que un orden jurídico justo se sustenta en un principio básico del derecho consistente en concebir a las personas como seres libres, y esta libertad implica que cada voluntad individual debe coexistir con la libertad de todas las demás según ley universal. De acuerdo con esto, nadie debe ser obligado a realizar más que aquello a lo que sea obligado recíprocamente junto con el resto de los integrantes del Estado jurídico. Así establece Kant (2008)²², el principio de igualdad jurídica, y aquello que pauta la obligación recíproca es el Derecho. Ahora bien, ¿cómo es posible establecer leyes a las que estemos igualmente obligados y participemos activamente en la constitución de las mismas como garantía de la libertad en sentido universal? Para Kant, el Estado jurídico ocupa ese rol pues implica un pacto social entre sus diferentes partes constitutivas, las cuales delegan su soberanía individual para vivir de acuerdo a la ley y gozar así de la libertad según ley universal. Benhabib como crítica del pensamiento moderno, entiende que esta idea del pacto social ha excluido a ciertos grupos sociales cuyas condiciones materiales no les

²² Véase: Introducción a la Doctrina del Derecho de *La Metafísica de las Costumbres*. (Kant: 2008)

permitían participar activamente de la legislación, sometiéndose así a la decisión de un grupo privilegiado (hombres, adultos, blancos, burgueses) (Benhabib: 2006, 178-179). En este contexto, las mujeres por su condición de tales han sido recluidas en el ámbito doméstico pues no se las concebía con la capacidad racional, o en el caso de Kant, con independencia material, para poder ejercer la autonomía que implica tomar decisiones sobre lo público. La autora si bien mantiene las aspiraciones universales de igualdad y libertad, considera que es necesario tener en cuenta la condición singular de las personas, su condición afectivo-emocional, su identidad tanto colectiva como individual (Benhabib: 2008, 191), aspectos que la tradición moderna ha invisibilizado, rechazado, borrado, por considerarlos contrarios a la razón, es decir, al ejercicio de su autonomía²³.

Teorizar sobre lo público implica una distinción del espacio público y privado, Benhabib tiene presente esta problemática. Por ello, enmarca la exclusión de las mujeres del espacio público de decisiones políticas en un marco histórico donde la tradición occidental ha diferenciado el espacio privado como el lugar de lo íntimo en el que el Estado no debe intervenir y el espacio público como ámbito de discusión entre seres autónomos.²⁴ En este contexto, no solo se excluye a las mujeres de la participación de este espacio sino que las temáticas referidas a la vida doméstica quedan excluidas del ámbito de discusión. De esta manera, cuestiones relativas al cuidado de los niños, adultos y/ o enfermos, las tareas de trabajo reproductivo, la vida sexual y familiar no entran en el debate público. De ahí que, las mujeres, quienes han sido históricamente confinadas a este ámbito, se encuentran sometidas a una lógica de dominación que legitima su opresión y explotación. De ahí que, Benhabib como feminista sostiene que, para lograr una participación ampliamente democrática, estas

²³ Kant concibe a la razón como el ámbito de libertad humana, es decir, en virtud de ella se puede elegir y deliberar libremente. En cambio, lo empírico que refiere a los sentidos, la emocionalidad está sujetas al reino de la necesidad, por ello, las decisiones donde priman estas dimensiones no son libres. Véase: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant: 1973)

²⁴ Esta concepción responde fundamentalmente a la tradición liberal, si bien la autora realiza un abordaje exhaustivo y complejo de la problemática, para los efectos de este trabajo, me centra en esta crítica y la que le realiza a la propuesta de Habermas.

temáticas que han quedado excluidas deben formar parte del ámbito de discusión política, lo cual implica a la vez, concebir al sujeto desde su dimensión afectivo-emocional, cualidad que se ha menospreciada y ha sido concebida como exclusivamente femenino. (2006:105-132)

Como contrapartida, Benhabib entiende que las personas como parte de la comunidad mundial deben gozar del ejercicio de su autonomía que consiste en el ejercicio de lo que la autora llama “libertad comunicativa”, esto es, expresar sus fines, metas, y expresar cómo llevarlos a cabo, decir sí o no a enunciados que pretenden validez. En este sentido, la autora entiende que las personas deben poder participar en la elaboración de la ley y no ser simples sujetos de ley (Benhabib: 2008, 198). De esta manera, la filósofa se posiciona dentro de la ética comunicativa, pues entiende que es necesario generar las condiciones para que sea posible una comunidad de habla que establezca las normas y principios de justicia que nos rijan a todos. Sin embargo, se distancia en el modo en que considera a la agencia de los sujetos allí implicados, puesto que no asume un sujeto abstracto sino situado. La autora plantea su idea de agencia en los siguientes términos:

Para ejercer la libertad comunicativa es preciso que se respeten tu capacidad para una agencia incardinada, tu capacidad para la comunicación así como para la acción. Es necesario que se te reconozca como un miembro de una comunidad humana organizada en la que tus palabras y tus actos te sitúen dentro de un espacio social de interacción y comunicación. Posees un “derecho, es decir, una exigencia moral de ser reconocido por otros como “una persona portadora de derechos” con una demanda legítima de una carta de derechos legalmente instituida. Los otros sólo pueden restringir tu libertad en tanto que ser moral a través de razones que satisfagan las condiciones de formalidad, generalidad y reciprocidad para todos.

El derecho a tener derechos implica, además, el reconocimiento de tu propia identidad como otro generalizado al tiempo que como uno concreto. Si te reconozco como un ser con derecho a derechos sólo porque eres como yo, entonces estoy negando tu individualidad fundamental, que implica tu ser diferente. Si me niego a reconocerte como un ser con derecho a derechos por tu marcada otredad respecto a mí, entonces estoy negando nuestra común humanidad (Benhabib: 2008, 190).

De modo que, la autora considera fundamental para el ejercicio de la agencia generar espacios de interacción y comunicación social que hagan efectivo el ejercicio de la libertad comunicativa. Para ello, resalta y propone la idea del “derecho a tener derechos” como condición de la persona, lo que no implica la tradicional lista de derechos humanos cuya confección de por sí ya es problemática²⁵, sino partir de la consideración de las personas como agentes comunicativos, es decir, con libertad comunicativa y ser reconocido como libres e iguales. A su vez, entender que este ejercicio de la libertad comunicativa debe garantizar no solo su condición de libertad e igualdad con los otros, sino su singularidad como ser humano. En este marco, teniendo en cuenta la diversidad de identidades que implica lo humano y las diferentes condiciones materiales de vida en que se encuentran, la filósofa no concibe que este ejercicio de la libertad comunicativa ya esté garantizado o que no implique luchas políticas. Por el contrario, la universalidad de este “derecho a tener derechos” es una aspiración que moviliza la acción política como horizonte ético-político a alcanzar. En palabras de la autora:

²⁵ Una vez que el Estado de derecho se ha constituido y reconoce el principio de los derechos, se instala la problemática acerca de la enumeración de estos derechos, su contenido, su interpretación, su contextualización y su aplicación. Sobre esta problemática acerca de la confección de la “agendas de derechos”, dentro de la teoría normativa se ha discutido el criterio para realizar tal agenda y si es posible realizarla efectivamente. Marta Nussbaum y Amartya Sen han sido algunos de los filósofos que han contribuido en esta polémica. (Benhabib: 2008, 181)

Este reconocimiento recíproco de cada uno como seres que poseen el “derecho a tener derechos” implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos. Éste es el auténtico significado del universalismo: el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es (*Ibid.*, 191).

Benhabib entiende que para que sea posible este reconocimiento recíproco de las personas y se lleven a cabo las luchas que implica este reconocimiento, es necesario que la comunidad política garantice las condiciones para que puedan hacerse efectivas estas luchas, fundamentalmente generando espacios para la asociación y libertad de expresión. Para la filósofa esto implicaría un ejercicio efectivo no solo de los derechos sino de la vida democrática. Este no es un proceso acabado ni estático pues las demandas universalistas de diferentes grupos no solo son distintas entre sí y en tal sentido implican luchas y conflictos, sino que nunca están garantizadas de una vez y para siempre, dado que los grupos humanos son móviles y variantes, y así sus necesidades. Por ello, es vital la contextualización y reinterpretación de las demandas, pues los sentidos de estas varían según los contextos e implican nuevos usos y apropiaciones. A esto Benhabib le llama “iteraciones democráticas” y lo define del siguiente modo:

Entiendo por *iteraciones democráticas* procesos complejos de argumentación pública, deliberación e intercambio a través de los que las demandas universalistas de derechos son contestadas y posicionadas a través de instituciones legales y políticas, así como en las asociaciones de la sociedad civil. (...) Cada iteración transforma el significado, le añade matices, lo enriquece de las

formas más sutiles. La iteración y repetición de normas y de cada aspecto del universo del valor, sin embargo, no es meramente un acto de repetición. Cada acto de iteración implica dar sentido a un original previamente aceptado dentro de un contexto nuevo y diferente. Al antecedente se le otorga por lo tanto una nueva ubicación y significación a través de los usos y referencias subsiguientes (*Ibid.*, 198-199).

De este modo, la agencia política está dada según la autora en la participación activa en los procedimientos discursivos de elaboración de las leyes que regularán la vida de las personas. Esta participación implica un marco de comunicación interactivo entre las instituciones políticas y las asociaciones civiles, donde las personas participantes sean consideradas como agentes comunicativos con capacidad de interpretar, contextualizar y resignificar las exigencias de derechos de acuerdo a su condición en tanto otro concreto y otro generalizado. La diversidad tanto de género, raza, clase, etnia, entre otras categorías constituyentes de la diversidad de identidades entra en juego en las diferentes posiciones y necesidades expresadas por los grupos sociales y personas. Esto puede llevar a conflictos, luchas, desacuerdos, pero también al entendimiento mutuo y aprendizaje, enriquecimiento personal y colectivo, dado que esta diversidad es constitutiva de lo humano.

La filósofa entiende que las condiciones ideales para que sea posible tal marco de comunicación no están dadas plenamente, sino que constituye un horizonte a perseguir, para ensanchar cada vez más la participación de agentes comunicativos. Es decir, aún hay luchas que dar para que todos formemos parte de esta comunidad comunicativa democrática, de ahí que, este universalismo interactivo sea un horizonte ético-político y no una realidad dada. Desde este marco teórico, la agenda de derechos como tal nunca está dada pues se resignifica y varía según los contextos geográficos, históricos, simbólicos, por ello implica una lucha constante.

3.4. La agencia en disputa: Encuentros y desencuentros entre Seyla Benhabib y Judith Butler

El énfasis en la concepción de agencia de Butler está puesto en la resistencia al marco normativo hegemónico mediante la incorporación subversiva de las normas. En cambio, Benhabib enfatiza en la capacidad de los sujetos de establecer diálogos entre diferentes grupos sociales e identitarios, a los efectos de integrar las diferentes perspectivas y alcanzar el entendimiento mutuo para la elaboración de normas y principios que regulen la vida en comunidad. Si bien ambas autoras resaltan la contextualización y resignificación normativa como forma de ejercicio de la agencia, la forma como se logra efectivamente esto y los supuestos que involucran son distintos. Estas diferencias no son menores pues en ellas radica el modo en que se entiende la agencia política, es decir, la posibilidad para transformar ese marco normativo que ambas filósofas consideran opresivo.

Mariana de Santibañes resume las diferentes centrales entre las autoras del siguiente modo:

Volviendo a evaluar la crítica de Butler, es claro que Benhabib discrepa con ella en tres puntos importantes. Primero, Benhabib duda de la fortaleza relativa que la agencia le atribuye a los sujetos. Esto es, mientras que Benhabib alinea claramente la agencia con las capacidades de los sujetos para la autodeterminación, Butler la localiza en la resistencia, en la posibilidad de una variación en la repetición de estas representaciones (*perfromances*) sociales que constituyen nuestras identidades. Segundo, difieren en sus hipótesis acerca de dónde y en qué espacio teórico y político tiene lugar la agencia. Para Benhabib, la agencia es claramente una capacidad del sujeto, mientras que para Butler es un efecto de este. En tercer y último lugar, Butler y Benhabib disienten sobre las implicancias teóricas y políticas de sus respectivas teorías de la agencia. Mientras que Butler increpa a Benhabib por instalar un hacedor detrás de los

hechos, Benhabib le reprocha a Butler el haber acabado por completo con ese hacedor. Benhabib insiste en una teoría de la agencia en la que haya un sujeto que actúe, un sujeto que asimismo se responsabilice de sus actos. (De Santibañes: 2013, 126-127)

Como señala De Santibañes, Benhabib sitúa la agencia en la capacidad de autodeterminación del sujeto. Esta autonomía es posible en tanto los seres humanos son hablantes y tienen libertad comunicativa. Esta libertad comunicativa reside en la capacidad para recibir y ofrecer razones, así como en la capacidad de decir sí o no a ciertas premisas (Benhabib: 2008). En este sentido, la agencia se sitúa más bien en la capacidad comunicativa de los agentes. De modo que, en Benhabib juega un rol central la capacidad racional y dialógica de los sujetos, en cambio, Butler a pesar de las críticas recibidas por poner el acento en el lenguaje antes que en la materialidad²⁶, enfatiza en la acción corporal a la hora de dar cuenta de su noción de agencia. Pues entiende a la subversión como la incorporación subversiva de las normas. De ahí que, para la autora la agencia radica en producir otros modos de ser, otras corporalidades, y de ese modo, abrir los marcos de inteligibilidad corporal. Por ello, Elvira Burgos plantea que Butler propone “producir una ontología como «campo de contestación»” (Burgos: 2008, 244), es decir, al desplazar y subvertir los marcos normativos hegemónicos que producen performativamente los cuerpos, permite ampliar el marco de reconocimiento y con ello habilita a la proliferación de otras corporalidades no hegemónicas. De este modo, se abre el plano ontológico a partir de la transformación del plano gnoseológico. Si bien

²⁶ “La polémica acompaña a la obra de Butler. En ciertos pasajes de sus textos, en *El género en disputa* y en particular en *Cuerpos que importan*, se ha percibido un determinismo lingüístico antibiologicista sin remisión que consistiría en sostener que todo, incluso el cuerpo, es lenguaje o que no haya nada más que la substancia de las palabras. Conocedora de estas lecturas, Butler vuelve en *Cuerpos que importan*, como uno de sus temas principales, a revisar esta espinosa cuestión incidiendo en que su posición no es la del constructivismo sino aquella que transita por la senda de la deconstrucción, preocupada por poner en evidencia los ejercicios de exclusión, rechazo y marginación presentes en las construcciones discursivas.” (Elvira Burgos Díaz “Deconstrucción y subversión”, en “Judith Butler en disputa” Soley-Beltran, Patricia y Sabsay, Leticia, 2012, pp. 60)

en Benhabib no se plantea la agencia desde este enfoque epistémico-ontológico, ambas filósofas tienen como horizonte político ampliar el marco normativo que regula la vida de las personas. Se pretende que este marco normativo tenga en cuenta la diversidad de modos de vida, de forma que cualquiera de ellos pueda ser habitable, es decir, no sufrir violencias, ni opresiones que pongan en riesgo la viabilidad de ciertos cuerpos. En *Deshacer el género* (2006), Butler plantea el lugar de la crítica como forma de ampliar los marcos de reconocimiento que oprimen ciertas formas de vida, con el fin de que sean más inclusivos. En términos de la filósofa:

(...) entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación (Butler: 2006, 17).

Por otro lado, Benhabib en su propuesta de diálogos culturales también pretende ampliar los términos que restringen ciertos modos de vida, pero para la autora la forma de lograrlo está dada por los diálogos culturales complejos. Como sigue, es la forma en que la autora entiende que deben establecerse estos diálogos:

Solo cuando los miembros de una sociedad se pueden implicar en un diálogo libre e irrestricto sobre su identidad colectiva en esferas públicas libres es posible que desarrollen narrativas de auto-identificación que revelen re-apropiaciones fluidas y creativas de sus propias tradiciones. En contraste, los discursos totalizadores de “nuestra” cultura opuesta a “la suya” pretender inhibir el libre discurrir de narrativas culturales individuales y colectivas que podrían producir los llamados “efectos subversivos” en los que se cuestionan las colectividades

legitimadoras en cuyo nombre se ejerce el poder (Benhabib: 2008, 201).

En este fragmento aparece claramente el rechazo que comparte Benhabib con Butler sobre los marcos normativos hegemónicos que no permiten o “inhiben” otros discursos y modos de vida opuestos a estos. Ahora bien, Benhabib no comparte con Butler la forma de transformar estos discursos totalizadores de “nuestra” cultura, pues ella propone estos diálogos culturales complejos, mientras que Butler propone las subversiones performativas. Me interesa destacar cómo en esta cita es posible entrever que Benhabib no encuentra que los “efectos subversivos” constituyan un medio exitoso para transformar el orden opresivo, al compararlos con su propuesta de los diálogos culturales complejos.

Es importante señalar la diferencia entre situar la identidad tal como lo propone Benhabib y politizar la identidad como lo hace Butler, es decir, entender a la identidad como un efecto de relaciones de saber-poder que implica necesariamente exclusiones. Benhabib se distancia de la tradición moderna al proponer un sujeto político situado como “otro concreto”. De este modo, a la hora de establecer un diálogo cultural complejo se tendrá en cuenta no solo su condición de ser humano en tanto hablante de una lengua común, sino que ocupa un lugar central su historicidad atravesada y constituida por la diversidad de condiciones que implican las categorías de raza, clase, género entre otras que forjan su identidad individual y colectiva. Benhabib, a pesar de entender que la participación del espacio público ha sido históricamente un lugar de privilegio masculino, blanco, burgués, confía en que abrir este espacio a la participación de identidades excluidas, como lo han sido las mujeres, permitirá la ampliación del mismo y de la agenda de derechos al integrarse temáticas que fueron recludas al ámbito privado, tales como los cuidados, el trabajo doméstico entre otros. Esta confianza en la potencia comunicativa democrática y el intercambio dialógico intercultural, pone en un segundo plano las relaciones de poder que gobiernan y han

forjado históricamente la constitución de ciertos grupos identitarios que atraviesa la escena comunicativa limitando el ejercicio pleno de esta libertad comunicativa.

Con ello, me refiero a que afirmar cierta identidad implica necesariamente una exclusión constitutiva que está presente en la acción materializada de esa identidad y condiciona las relaciones comunicativas que se establecen con los otros, los cuales se encuentran en otras posiciones en la red de saber-poder que pueden ser de mayor o menor privilegio. Al afirmar cierta identidad se está afirmando cierto lugar en el entramado saber-poder que se ha sedimentado históricamente y regula las relaciones comunicativas, lo cual produce como efecto opresiones entre diferentes grupos identitarios. Desde un enfoque genealógico, las relaciones de poder siempre están presentes en las diferentes relaciones interpersonales, de ahí que en un diálogo también lo estén. Sin embargo, el problema no está en suprimirlas ya que esto no es posible desde tal perspectiva, sino asumir su presencia y estar atentos al modo en que operan y regulan tales relaciones²⁷. De ahí que, desde Butler afirmar una identidad, aunque esta sea situada implica cerrar el campo de disputa que implica lo político y con ello invisibilizar posibles relaciones opresivas que puedan darse en estas relaciones comunicativas.

Como fue planteado anteriormente, Butler otorga un lugar importante a la acción corporal en su concepción de agencia. Esta importancia se acentúa en los trabajos posteriores a *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) y va adquiriendo un rol cada vez más crucial en su concepción de agencia. En este sentido, es de destacar que Butler entiende que el acto de habla implica un acto corporal que va ligado al acto enunciativo, es decir a la palabra dicha, pero no es reductible a ella. Distinguir este acto corporal presente en el acto de habla, le va a permitir a Butler ampliar su concepción de agencia. Benhabib omite este acto corporal y no lo considera al momento de pensar los diálogos culturales complejos. Esto restringe su modo de

²⁷ Butler retoma el enfoque genealógico de Foucault, cuya idea de poder está caracterizada de forma precisa en el capítulo cuarto de *La Historia de la Sexualidad: la voluntad del saber* (2012).

entender la agencia, no solo porque reduce la complejidad que implica un acto comunicativo a la palabra dicha, sino porque no permite pensar otros modos de comunicar e incidir políticamente, excluyendo de la acción política a aquellos sujetos que por diferentes motivos no pueden aparecer en el espacio público y ejercer su libertad comunicativa. Estos desplazamientos conceptuales en la concepción de agencia de la filósofa serán objeto del siguiente capítulo y se retomará esta comparación con la noción de agencia de Benhabib.

4. CAPÍTULO III. EL SUJETO FUERA DE SÍ: LA ACCIÓN POLÍTICA Y LA INTERDEPENDENCIA DE LOS CUERPOS

La acción corporal adquiere un lugar central en las obras posteriores a *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007). Butler realiza una serie de desplazamientos conceptuales que le permiten establecer su concepción de vulnerabilidad y precariedad social de los cuerpos y resignificar su propuesta de agencia política. En este marco, la acción corporal constituye una noción medular a la hora de conceptualizar la agencia. La autora enfatiza en la dimensión política del cuerpo como cuestión central para pensar la lucha política. Butler en sus primeros trabajos²⁸ a través de su noción de performatividad del género realiza un esfuerzo teórico por politizar la identidad, es decir, dar cuenta de su carácter no solo construido sino como producto de relaciones de saber-poder; mientras que, en sus últimos trabajos el esfuerzo teórico está puesto en politizar el cuerpo, también como resultado de redes de saber-poder pero sobretodo poniendo el foco en su carácter interdependiente con otras corporalidades.

Por lo expuesto, este capítulo tiene el objetivo de trazar este recorrido conceptual que realiza la autora a lo largo de su producción académica, a través de un trabajo analítico-interpretativo que pretende mostrar los desplazamientos y conexiones conceptuales entre sus primeros trabajos feministas y sus últimas obras

4.1. El habla está fuera de control

²⁸ Por citar algunos de sus trabajos más importantes al respecto: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (2007) *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo* (Butler: 2001), *Deshacer el género* (Butler: 2010).

Butler en varios de sus textos²⁹ trae la noción de interpelación de Althusser a través del ejemplo de la llamada del policía³⁰. Mediante esta cita analiza desde Althusser pero más allá de él también, el carácter constitutivo del sujeto mediante el llamado de la ley. El reconocimiento de la ley le otorga existencia social al individuo y lo produce como sujeto jurídico. Esto también lo introduce en el universo discursivo bajo un nombre por el cual es reconocido. Butler destaca la ambivalencia constitutiva de este llamamiento, dado que nos constituye como sujetos, agentes sociales, en tal sentido es habilitador; pero a la vez, tiene un efecto “violador” en tanto tal acto ligado a la noción de “sujeción”, sujeta a la ley, es decir, sujeta al individuo a un entramado de saber-poder. (Butler: 2012 a,181)

Este llamado de la ley constituye un acto performativo a través del cual se produce al sujeto social. Butler como fue mencionado, indaga en este ejemplo más allá de la propuesta de Althusser, pues enfatiza más que en la sujeción en la posibilidad de agencia resultante. En este sentido, para la autora este acto no constituye un performativo soberano, es decir, no produce y fija de una vez y para siempre la condición del sujeto. Por el contrario, hay una serie de desobediencias a la que puede dar lugar este llamamiento, desde hacer caso omiso, quebrantar la ley o generar acciones para transformarla, desplazarla hacia otras orientaciones diferentes al propósito que se ha condensado en ella. (Butler: 2012 a, 180) A su vez, es importante destacar que el sujeto es interpelado por la ley a través de diversos nombres que sujetan su condición de ser social, pero en ningún caso logran aprehenderlo en su totalidad, siempre lo constituyen parcialmente. De manera que, este sujeto es producido a través de una coalición normativa cuyos mandatos lo fuerzan a actuar de cierto modo, pero lo dotan a la vez de lenguaje y con ello de capacidad de acción. En esta “encrucijada”

²⁹ Véase: *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler: 2012), *Lenguaje, poder e identidad* (Butler: 2004), *Mecanismos psíquicos del poder* (Butler: 2010)

³⁰ Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (Althusser, A:1988) propone la noción de interpelación a través del ejemplo del policía que llama a una persona para que se identifique. El policía representa la ley, mediante esta no solo se encarga de reprimir o controlar al sujeto que interpela, sino que esta misma ley es la que le confiere existencia social, la que le otorga reconocimiento en cuanto sujeto.

constitutiva, como sostiene Butler siguiendo a Gloria Anzaldúa (2012 a: 183), se sitúa la posibilidad de agencia política, la potencia subversiva. De modo que, la agencia no está dada en rechazar el mandato de la ley, lo cual para la autora de por sí es imposible ya que de cierta manera siempre estamos sujetos a ella en tanto sujetos sociales, ya sea reconocidos como sujetos normativos o abyectos. La agencia, entonces, reside precisamente en habitar estos nombres y recurrir sus objetivos enraizados, transformando los modos de significar y reconocer los cuerpos y sujetos.

Este enfoque pone de relieve la imposibilidad de definir en su totalidad la situación de habla, es decir, las consecuencias que puede tener. Esto se debe a que lo que produce la enunciación excede la situación lingüística, pues el pasado y el futuro del acto enunciativo no pueden ser comprendidos ni narrados en su totalidad. Si bien la enunciación tiene una historicidad sedimentada que condiciona en cierta medida sus usos, no coarta posibilidades futuras en que pueda devenir su significación, las cuales no son siquiera imaginables. De manera que, la situación lingüística siempre está fuera de control, pues hay un excedente que no es aprehensible por los sujetos en cuestión. De acuerdo con esto, los efectos de los actos de habla no pueden ser enteramente previsibles. De modo que vale preguntarse: ¿Hasta qué punto podemos desplazar la significación de los significantes opresivos y excluyentes si sus efectos siempre están fuera de control? ¿Cuál es el lugar de la responsabilidad en la acción del sujeto si su propia constitución excede a su control? ¿Cómo se produce la constitución del sujeto mediante los actos performativos? Estas interrogantes apuntan a problematizar la cuestión de la agencia política y la materialización del lenguaje en las prácticas lingüísticas.

En *Lenguaje, poder e identidad* (Butler: 2004), la filósofa centra su indagación en el lenguaje ofensivo y sus efectos, con vistas a profundizar y complejizar en las posibilidades de agencia resultante de estos actos performativos. Enlazada a la cuestión sobre los efectos del lenguaje ofensivo, Butler introduce la noción de vulnerabilidad lingüística. Con este concepto hace referencia a que ciertos actos de habla como los insultos, las ofensas, las amenazas, pueden generar un daño lingüístico a quien las

recibe. Sin embargo, Butler destaca la dificultad para dar cuenta sobre lo específico del daño lingüístico ante el daño físico, pues si bien es claro que no son lo mismo, existe una dificultad para dar cuenta del daño lingüístico sin utilizar metáforas que hagan referencia al daño físico. De ahí que, sobre sentido preguntarse: ¿Qué relación hay entre el daño lingüístico y el daño físico?

Butler responde esta pregunta retomando la idea expresada anteriormente, dado que la interpelación lingüística habilita la existencia social, introduce al sujeto en el discurso, pero al mismo tiempo, lo puede dañar y/o incapacitar. Hay ciertos actos de habla que pueden poner en peligro nuestra existencia social y vital. Aun así, el lenguaje no le otorga vida al cuerpo del mismo modo que lo hace la alimentación u otros actos ligados a funciones orgánicas, entonces cuando Butler plantea que el discurso le otorga existencia social al cuerpo, vale plantearse: ¿A qué tipo de existencia se refiere? ¿Qué relación hay entre la vida de un cuerpo y la existencia social del cuerpo animado por el lenguaje? Ante esta cuestión resulta ilustrativo y esclarecedor el siguiente pasaje:

El lenguaje preserva el cuerpo pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje. Para entender esto uno debe imaginarse una escena imposible en la que un cuerpo al que no le ha sido dada aún una definición social, se vuelve accesible en el momento en que nos dirigimos a él, con una llamada o una interpelación que no “descubre” el cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente. Podríamos pensar que para que se dirijan a uno, uno debe ser reconocible (...) la llamada constituye a un ser dentro del circuito posible de reconocimiento y, en consecuencia, cuando esta constitución se da fuera de este circuito, ese ser se convierte en algo abyecto. (Butler: 2004, 21)

En esta cita la autora plantea que un sujeto será reconocido, siempre y cuando, sea reconocible. Con ello, se refiere a que los marcos de reconocimiento bajo los cuales se

reconoce son articulados socialmente y confieren la cualidad de “humanos” a determinados individuos, mientras que otros no alcanzan dicho estatus, por tanto son valorados como menos “humanos”. De modo que, lo humano se concibe diferencialmente a partir de diversas categorías normativas tales como la raza, el género, la morfología corporal, etnia, entre otras. Dichas categorías son variables y excluyentes, por lo que algunos individuos quedan fuera de ellas, lo cual hace que su viabilidad social peligre. (Butler: 2006 a, 14-15) De acuerdo con ello, quien no satisfaga los requisitos del marco de inteligibilidad corporal queda excluido de redes sociales e institucionales que confieren viabilidad a la vida del cuerpo. Por lo que, no ser reconocible bajo los parámetros hegemónicos convierte a un cuerpo en abyecto, en despreciable, y así, su vida carece de valor o su valor es insignificante. En tal sentido, es que el lenguaje confiere, quita o limita la posibilidad de tener una vida viable.

Este reconocimiento siempre es dado a un individuo por otro, quien cita en su acto de reconocimiento las categorías normativas socialmente establecidas. Este acto de reconocimiento es un acto de poder en tanto capacita y constituye la condición del sujeto. Este acto de poder no constituye una relación diádica, sino que implica todo un entramado de saber-poder históricamente constituido que actúa bajo convenciones, rituales y sedimentaciones normativas que exceden nuestras interacciones. (Butler: 2012 b,45) Por lo que, estos actos performativos vehiculizan estas ramificaciones de poder, de modo tal que sin tales actos no podría sostenerse, y a través de ellos se ejerce la operación que demarca aquellos cuerpos que se ajustan a sus parámetros y cuáles no. Decide, entonces, qué vidas son dignas de vivir y cuáles no. Con ello se establecen las condiciones necesarias para sostener a unas y a otras no. En términos de la autora:

Se llega a “existir” en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno “existe” no sólo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es *reconocible*. Los términos que facilitan el reconocimiento son ellos mismos convencionales, son los efectos y los instrumentos de un ritual

social que decide, a menudo a través de la violencia y la exclusión, las condiciones lingüísticas de los sujetos aptos para la supervivencia. (Butler: 2004, 22)

4.2. El cuerpo también habla

Tal como fue expresado anteriormente, el lenguaje constituye a los sujetos mediante los actos de habla, haciendo posible la vida social de los sujetos que se ajusta al marco normativo hegemónico. Al mismo tiempo, tiene la capacidad de violentar y excluir a quienes no se ajustan a las convenciones establecidas. En tal sentido, la autora sostiene que el lenguaje tiene vida (Butler: 2004, 24), pues incide en el mundo generando efectos, transformando, haciendo y rehaciendo el mundo. De esta manera, tiene sentido asociar la cuestión de la agencia con el lenguaje, pues si bien el lenguaje es producido por los hablantes, a la vez los constituye. El lenguaje como tal no es un organismo vivo y su posibilidad para incidir en el mundo está dada por el ejercicio que los hablantes hacen de él. Sin embargo, las consecuencias que éste produce exceden a las intenciones de los hablantes involucrados, produciendo efectos inesperados. De modo que, los efectos del acto de habla están fuera del control de los hablantes, pero estos son quienes le otorgan vida a través de su ejercicio. El pasado y el futuro del lenguaje exceden al dominio de los hablantes. El lenguaje deviene de una serie de convenciones sociales que han ligado ciertos significantes a determinados significados, cuya historicidad no puede ser borrada a pesar de las intenciones singulares del sujeto que lleva a cabo el acto de habla. Este poder vinculante excede al dominio del sujeto, así como el efecto que pueda tener la situación de habla que este ejerza. De modo que, si el habla está fuera de control: ¿el hablante está desligado de toda responsabilidad? A lo que la autora responde:

Yo diría que el carácter citacional del discurso puede contribuir a aumentar e intensificar nuestro sentido de la responsabilidad.

Aquel que pronuncia un enunciado de lenguaje de odio es responsable de la manera en la que el habla se repite, de reforzar tal forma de habla, de restablecer contextos de odio y de ofensa. La responsabilidad del hablante no consiste en rehacer el lenguaje *ex nihilo*, sino en negociar el legado del uso que constriñe y posibilita ese habla. Para entender este sentido de responsabilidad, una responsabilidad tocada por la impureza desde el principio, es preciso entender también al hablante en tanto constituido en el lenguaje que usa. Esta paradoja apunta a un dilema ético que yace en el lenguaje desde el principio. (Butler: 2004, 54)

La responsabilidad del hablante reside, entonces, en la cita que realiza y en la forma que realiza dicha cita. La capacidad de agencia está dada por cómo se efectúa la cita, qué rituales se citan y cuáles no y de qué manera se hace. Citar mal puede ser una forma de desplazar el significado históricamente ligado a un significante cuyos efectos tiendan a violentar y excluir. Tal es el caso del término “queer” que, históricamente ha sido empleado como lenguaje de odio para referirse a las disidencias sexuales, en su lugar la comunidad lgtbiq+ se ha apropiado de él para darle nombre al movimiento político que han constituido con el fin potenciar y reivindicar la vida de aquellas corporalidades disidentes. Así pues, se puede sostener que existe una responsabilidad política a la hora de llevar a cabo un acto de habla, pues mediante esta práctica perpetuamos o no determinadas formas de poder que socavan o posibilitan la vida de ciertos grupos sociales.

La dimensión corporal está puesta en juego en el acto de habla no solo como efecto de éste, como se ha planteado antes respecto a la vulnerabilidad lingüística, sino que el propio cuerpo forma parte de la situación lingüística. Es decir, el acto de habla implica un acto corporal pues en el acto de habla no solo significan las palabras dichas por el hablante, sino que su propio cuerpo comunica, pues a través de éste el hablante expresa,

dice cosas que escapan a su dominio pero que forman parte igualmente de la situación lingüística. A propósito de esto, la autora afirma lo siguiente:

El acto que el cuerpo realiza al hablar nunca se comprende completamente; el cuerpo es el punto ciego del habla, aquel que actúa en exceso con respecto a lo que dice, aunque actúa también en y a través de lo que se dice. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal significa que el acto se redobla en el momento del habla: existe lo que se dice, pero existe también un modo de decir que el “instrumento” corporal de la enunciación realiza. (Butler: 2004, 30)

Dado que el lenguaje y la materialidad están estrechamente vinculados, pero no es posible reducir uno al otro, en un acto de habla la palabra dicha precisa la materialidad del cuerpo para poder emerger. Así, la propia materialidad que implica el lenguaje se hace presente en el acto de habla. El modo en que la enunciación se encarna en la situación lingüística escapa a la intención del hablante, que es quien pone su cuerpo para vehicular la palabra. El hablante tiene un dominio parcial sobre la situación lingüística pues no tiene dominio total de su cuerpo a la hora de hablar y tampoco sobre los efectos que éste pueda tener en el otro presente en la situación lingüística o los efectos que puedan sobrepasar el propio acto de habla. Si bien el hablante tiene una responsabilidad sobre el acto de habla, el dominio total de éste excede a su voluntad. En este sentido, es importante distinguir lo que la palabra dice y lo que el cuerpo dice en el acto de habla. Ambos forman parte de la situación lingüística y confluyen a la hora de comunicar, ya que no es posible que exista uno sin el otro, pero tampoco son reductibles uno al otro. Están relacionados de una forma incongruente dice Butler siguiendo a Shoshana Felman. (Butler: 2004, 28-30)

Dado que el sujeto no puede tener un dominio total de lo que su cuerpo dice ¿podría afirmarse que el cuerpo no le pertenece totalmente? Si es así ¿cómo se entiende al

cuerpo si no es como perteneciente a un sujeto? ¿Qué consecuencias políticas tiene afirmar que el cuerpo no le pertenece totalmente a un individuo? Por otro lado, ¿Qué valor político tiene esta incomensurabilidad entre la palabra dicha y lo que el cuerpo hace en la enunciación? ¿Hay una potencia política en esto que el cuerpo hace, pero no dice?

4.3. El sujeto está fuera de sí: entre las normas y los otros

La idea del sujeto como dueño de su cuerpo es una de las ideas centrales del pensamiento moderno. (Locke, J: 2014, 43) La filosofía moderna se ha concebido al ser humano como un sujeto libre que es dueño de su cuerpo. En este sentido, I. Kant, por ejemplo, propone los conceptos de “sui iuris” y “alieni iuris”, donde “sui iuris” refiere al sujeto de derecho, libre, dueño de sí y de propiedades, mientras que, “alieni iuris” refiere a aquellos individuos que no son dueños de sí mismos, pues no tienen propiedades que le permitan ejercer su libertad, por ello, son dependientes de otros sujetos libres. (Kant: 2008, 39-43) Desde esta perspectiva, es libre e independiente quien tiene posesiones materiales, mientras que, aquellos que no cumplan con tales requisitos son concebidos como individuos dependientes y desposeídos. Por ello, los esclavos no son dueños de propiedades ni de su cuerpo, ellos pertenecen a su dueño, al hombre libre.³¹ Lo mismo sucedía con las mujeres cuyos cuerpos eran propiedad de sus maridos. En este sentido, es posible observar que para el pensamiento moderno la humanidad es reconocida a partir del concepto de propiedad privada, lo que determina o no su carácter independiente. De acuerdo a esta métrica se determina si esa vida es

³¹Es importante destacar que, si bien Kant pertenece a esta tradición, su postura sobre la relación del amo respecto al esclavo y el marido con su esposa es entendida como un contrato que se establece entre las partes y es posible disolverlo. De cualquier manera, para ese momento no era nada sencillo disolver dicho contrato dada la dependencia material, incluso vital, que liga a unos con otros. Sin embargo, no es menor que Kant lo entendiera como un contrario arbitrario y temporal, y no como natural y eterno. Para profundizar sobre esta cuestión se puede revisar la sección sobre el derecho personal de carácter real. (Kant: 2008, 96-106)

más o menos humana. Respecto a esta cuestión Athena Athanasiou en diálogo con Butler plantea lo siguiente:

En el imaginario político de la modernidad capitalista occidental del (pos) colonialismo y sus afirmaciones de humanidad universal, ser y tener son constituidos como ontológicamente semejantes entre sí; el ser es definido como tener; el tener es construido como un prerequisite para ser humano. Además, la definición de la posesión del cuerpo de uno como una propiedad es un momento fundamental del liberalismo. Sin embargo, ciertos cuerpos –paradigmáticamente, los cuerpos de los esclavos – son excluidos de esta definición clásica de lo biopolítico, la cual constituye una conexión entre vida, propiedad y libertad. (Athanasiou, Butler: 2017 b, 28)

En la definición moderna de sujeto, ser y tener están estrechamente vinculados, es decir, la posesión es una característica ontológica del sujeto humano. Tanto Judith Butler como Athena Athanasiou no solo se distancian de este postulado, sino que proponen una noción de sujeto totalmente opuesta, pues para ambas autoras el sujeto humano esta desposeído, es un sujeto dependiente. Esta definición se contrapone a la de los pensadores modernos, quienes entendían que aquellas vidas desposeídas y dependientes se encontraban por debajo de la línea que determina lo humano.

En la sección anterior sostuve que la existencia social del sujeto depende tanto de las normas de reconocimiento como de otra persona que otorgue tal reconocimiento. Esto da cuenta claramente del carácter dependiente del sujeto e implica una desposesión radical, pues para que el sujeto adquiera el estatus de humanidad necesita del acto de reconocimiento y ello supone un marco normativo que lo haga reconocible. Sin estas condiciones esa vida no es socialmente viable, pues la sujeción al marco normativo implica una red de saber-poder en la que se inscribe al sujeto a una serie de dispositivos institucionales, técnicos, sociales, entre otros, que permiten la proliferación de su vida.

Butler retoma la idea de reconocimiento de F. Hegel, quien plantea la cuestión sobre la dialéctica del amo y el esclavo en su libro *Fenomenología del espíritu* (2007). Sin entrar en detalles pues no está dentro de los propósitos de este trabajo abordar con profundidad esta noción, es importante resaltar que la filósofa siguiendo a Hegel entiende que el acto de reconocimiento es un acto recíproco. En la *Fenomenología del espíritu* (2007), cuando una autoconciencia reconoce a la otra como su amo, al mismo tiempo, esa otra autoconciencia es reconocida como esclava. Si bien Butler comparte la idea de reciprocidad del acto de reconocimiento, entiende que no se trata de una instancia relacional diádica, sino que está atravesada por un marco normativo. El acto de reconocimiento entonces implica una práctica impersonal a la vez. La filósofa lo expresa como sigue:

Si considero que te otorgo reconocimiento, por ejemplo, tomo en serio el hecho de que ese reconocimiento procede de mí. Pero ni bien advierto que los términos utilizados para otorgarlo no me pertenecen en exclusividad, que no los he ideado o forjado a solas, que, por así decirlo, despojada por el lenguaje que ofrezco. En cierto sentido, me someto a una norma de reconocimiento cuanto te ofrezco mi reconocimiento, lo cual significa que el “yo” no lo ofrece a partir de sus recursos privados. En rigor, parece que el “yo” queda sujeto a la norma en el momento de hacer ese ofrecimiento, de modo que se convierte en un instrumento de la agencia de la norma. Por eso, el “yo” parece invariablemente *usado* por la norma en la medida en que trata de usarla. Aunque yo creía tener una relación “contigo”, resulta que estoy atrapada en una lucha con las normas. (Butler: 2012 b, 42)

En la cita se afirma también al acto de reconocimiento como una instancia de lucha con las normas, las cuales me preceden y tienen una historicidad que me atraviesa, me constituye y me excede a la vez. La idea de lucha da cuenta de una tensión, de

movimiento y a la vez de un enlace. Los sujetos están en una lucha con las normas por su doble carácter en relación a ellas: habilitador y violador. Esta ambivalencia constitutiva de la relación con las normas es la que está en juego en el acto de reconocimiento. La norma establece un marco a partir del cual se valora a los sujetos, a partir del cual somos producidos dinámicamente generando en nosotros un deseo de ser reconocidos por ellas. También sucede que existen individuos cuyo deseo no se ajusta a dicho marco normativo que pauta límites y requisitos para ajustarse a él, razón por la cual sus vidas son expulsadas a la violencia, a la patologización, criminalización, etc. Por ello, el sujeto se encuentra en permanente lucha con el marco normativo dada su imposibilidad de abarcar la totalidad de vidas posibles. (Butler: 2010, 14-15)

Esta lucha no es solo con las normas, sino que el mismo acto de reconocimiento implica una lucha, ya que estamos sujetos cotidianamente a diversos actos de reconocimiento que nos producen, transforman e interpelan incesantemente. En ese encuentro con ese otro, nos deshacemos y nos rehacemos. De ahí que, la autora propone la idea de un sujeto “Ex-tático” (Butler: 2006 b; 2017a) pues el sujeto siempre está más allá de sí mismo, su existencia siempre está sujeta a otros y a un campo normativo que lo excede y lo produce. Alberto Canseco expresa con claridad esta idea de la siguiente manera:

(...) nunca tiene lugar el retorno al yo; el reconocimiento sería de este modo el proceso a través del cual se deja de ser lo que se era, se deviene otra cosa, el “yo” se ve transformado merced al acto de reconocimiento. Por un lado, porque el pasado de ese “yo” se reorganiza y, por otro, porque el encuentro con ese otro supone la pérdida de uno mismo, no solo en razón de una fantasía de absorción por ese otro en la experiencia temprana o primitiva, sino también debido a que el “yo” sólo emerge a partir del momento en que acontece un reflejo de ese sí-mismo en ese otro. Este reflejo en ese otro posibilita la recuperación del sí-mismo pero como externo, como otro para sí mismo, lo que implicaría

además nuevas pérdidas. De este modo, la relación con ese otro permite el autoconocimiento pero supone a la vez un riesgo constitutivo de socavarlo. El yo, en consecuencia, no retorna a sí mismo sin otro; la relación entre ambos se vuelve constitutiva de lo que el sí mismo es. (Canseco: 2017, 31)

Tal como plantea Canseco, el encuentro con el otro que me constituye como ser social implica a la vez una pérdida constitutiva, es decir, el “yo” no es inalterable, por el contrario, está en un continuo proceso formativo. Como señala el autor, el “yo” en ese encuentro con el otro se deshace y se rehace, pues su propia historia se transforma.

Butler entiende que esta exposición radical a los otros es una condición radical y constitutiva de todo cuerpo. La autora se refiere a dicha condición como la vulnerabilidad social del cuerpo. Afirmar: todo cuerpo es vulnerable dado que el cuerpo es “el lugar público de afirmación y exposición” (Butler: 2006 b, 46). Todo cuerpo supone un lugar de exposición a otros, lo que implica un lugar de deseo, de posibilidad de daño, incluso de mortalidad. En el cuerpo reside la afirmación física de la vulnerabilidad física como posibilidad de afectar a otros y ser afectado por estos. Esta vulnerabilidad, entonces, está ligada a la vez a la potencial pérdida de lo que somos, dada la exposición constitutiva e inescapable que implica el cuerpo. Butler define como sigue a la vulnerabilidad social de los cuerpos:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío.

Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago. En efecto, si niego eso que es previo a la formación de mi "voluntad", mi cuerpo relacionándome con otros a quienes no elegí tener cerca; si construí una noción de "autonomía" sobre la base de la negación de esta esfera de proximidad física original e involuntaria, ¿estoy negando entonces las condiciones sociales de mi cuerpo en nombre de la autonomía? (2006 b: 52-53)

De acuerdo con esta cita y en relación a lo antes expuesto, nuestros cuerpos siempre están arrojados a otros, nunca nos pertenecen exclusivamente. Esta vulnerabilidad social constitutiva del cuerpo es lo que hace que estemos siempre expuestos a otros cuerpos y que seamos afectados por ellos de diversas formas, impactando y constituyendo nuestra subjetividad. De ahí que, el sujeto siempre está fuera de sí mismo, de formas que ni el mismo puede conceptualizar pero que igualmente lo constituyen.

En la pregunta planteada en la cita, Butler expone retóricamente la primacía de la dimensión social del cuerpo sobre la autonomía de éste, pues si el cuerpo está siempre ligado, afectado por otros de formas que no se pueden controlar enteramente, parecería imposible afirmar una autonomía individual. Sin embargo, esto no significa que la autora rechace la noción de autonomía, sino que la considera insuficiente para dar cuenta acerca del modo en que es constituida nuestra subjetividad. La autonomía es entendida como un proceso por el cual nos vamos constituyendo como sujetos, pero, aun así, no es posible afirmar que estos sujetos son seres completamente autónomos ya que su subjetividad está conformada por diversas relaciones constitutivas que se encuentran en proceso permanente. Desde esta perspectiva, ningún sujeto tiene un total gobierno sobre sí, sino por el contrario, prima en él una exposición involuntaria y

constitutiva que lo desposee incesantemente. Por ello, es imposible definirnos como seres individuales e independientes de los otros, ya que los otros nos constituyen y nos desarman constantemente, forman parte del incesante proceso productivo del “yo”. Para Butler esto no significa que los otros sean totalmente asimilados, que no haya límites entre unos y otros, sino que ese límite que distingue a unos de otros es al mismo tiempo productivo de la relación entre estos. (2006 b: 53) Los otros me interpelan, me desintegran, me afectan, así el límite que me distingue de ellos no es infranqueable sino movable. El límite corporal es poroso, me separa, pero me conecta a la vez con el otro. De modo que, esta vulnerabilidad social de los cuerpos pone de manifiesto la interdependencia radical entre estos.

En *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (2006 b), Butler da cuenta de esta dependencia radical y constitutiva con los otros a través de la idea de duelo. La autora muestra mediante esta idea cómo los otros me integran y me desintegran de formas que no son plenamente conscientes ni controlables. Al sufrir la pérdida de un ser querido sentimos que algo en nosotros también se ha perdido y se ha transformado con la pérdida de esta relación. Esta situación pone de manifiesto el carácter constitutivo de las relaciones sociales en la constitución del “yo”, pues ante la pérdida de una relación se hace evidente el lazo constitutivo de la persona respecto a los otros. De modo que, la pérdida de ese vínculo significa una pérdida de uno mismo, un cambio en lo que me constituye. En palabras de la autora:

(...) mientras pasamos por eso, algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen. No es como si un "yo" existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un "tú" por allá, especialmente si el vínculo con ese "tú" forma parte de lo que constituye mi "yo". Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué "soy", sin ti? Cuando perdemos

algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En un nivel, descubro que te he perdido a "ti" sólo para descubrir que "yo" también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido "en" ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como *el lazo* por el que estos términos se diferencian y se relacionan. (Butler: 2006 b,48)

En este sentido, el “yo” está en constante proceso de producción donde los otros son parte constitutiva de él. Esto es así, al punto de que la ruptura o los cambio en estas relaciones afectan la constitución de este “yo de forma significativa.

4. 4. La política del cuerpo: De la vulnerabilidad social a la precariedad de los cuerpos.

Butler define a los cuerpos como vulnerables y precarios. Esta condición de vulnerabilidad nos expone a la historia, a la precariedad de la vida. De ahí que, la filósofa también afirme la condición de precariedad como constitutiva de los cuerpos. Esta precariedad está dada en tanto nuestra existencia social se sostiene a partir de la dependencia a otros seres, redes sociales, económicas y técnicas, que otorgan cobijo y sustento a nuestras vidas. (Butler: 2017 a, 121) Si bien todos somos precarios, las condiciones materiales para el sustento de nuestras vidas no están igualmente distribuidas. En este sentido, la autora afirma:

(...) nuestra precariedad depende en gran medida de la organización de las relaciones económicas y sociales, de la

presencia o carencia de las infraestructuras de apoyo y de instituciones sociales y políticas (...) En este sentido, la precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia. (Butler: 2017 a, 121)

De acuerdo con esto, Butler entiende que las mujeres, minorías sexuales, los inmigrantes, los pobres, discapacitados, minorías raciales y religiosas, entre otros, constituyen grupos humanos cuyas vidas están mayormente precarizadas. Esto se debe a que, la organización social y política tiende a excluirlos o limitar su acceso al goce de ciertos medios básicos para su sustento, exponiéndolos mucho más que a otros grupos sociales a la violencia, los daños y la muerte. (Butler: 2017a, 40) Para dar cuenta de esta condición social a la que se ven sujetadas ciertas poblaciones, Butler utiliza el término “precaridad”.

Siguiendo el planteo de Canseco, la noción de “precariedad” constituye una noción ontológica pues da cuenta de una condición fundamental compartida por todo cuerpo sin distinción. En cambio, la noción de “precariedad” tiene un carácter fundamentalmente político, en tanto refiere a la distribución desigual de esta condición como efecto de la organización política y económica de la sociedad que distribuye de modo diferencial la protección de la vida, dejando a ciertos grupos sociales carentes de cobijo y redes sociales e institucionales necesarias para sostener sus vidas. (Canseco: 2017, 126)

Desde un punto de vista filosófico, es problemático establecer esta distinción, sobretudo reducir la noción de “precariedad” a una noción ontológica. Si bien Butler entiende a este concepto como ontológico, al mismo tiempo sostiene que en la condición precaria de todo cuerpo reside su dimensión política. Por lo que, partir de este supuesto tiene importantes consecuencias la hora de concebir lo político. Esto aparece claramente expuesto en la siguiente afirmación:

(...) si aceptamos que parte de lo que un cuerpo es (y este es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros. No es que se los presente dentro de un amorfo cuerpo social, ni mucho menos, pero si no somos capaces de conceptualizar de la manera debida el sentido político del cuerpo y entender a la vez esas relaciones en las que vive y prospera, no podremos plantear la mejor argumentación posible para los fines políticos que tratamos de perseguir. (Butler: 2017a, 131-132)

En esta cita se hace referencia a la interdependencia de los cuerpos y su precariedad constitutiva como un planteo ontológico; pero a la vez, se afirma que esta condición pone de manifiesto la dimensión política del cuerpo en tanto para prosperar necesita de redes económicas, técnicas, sociales. Lo político parte entonces, de esta condición de precariedad común constitutiva de los cuerpos y es desde allí, de donde debe pensarse las posibles políticas de acción que permitan luchar contra la precaridad socialmente impuesta.

Esta dimensión política del cuerpo también se hace patente en el duelo. Butler sostiene que el duelo no es una vivencia privada sino pública en tanto pone de relieve nuestro despojo, nuestra condición de interdependencia fundamental con los otros. (2006 b: 48-49) El lazo social constitutivo que nos arma y nos desarma. Sin embargo, las lógicas neoliberales³² que pretenden imponer un individualismo político y económico (Butler: 2017a: 21), encubren esta dimensión política del duelo. Los medios masivos de comunicación muestran públicamente el duelo de ciertas vidas mientras que otras

³² “El neoliberalismo es comúnmente asociado con un paquete de medidas de privatización de la propiedad y los servicios públicos, que reduce radicalmente el Estado social, controla el trabajo, desregula el capital, y produce un clima de impuestos-y-tarifas amigable para los inversores extranjeros.” (Brown, W: 2020, 35). Véase: *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente.* (Brown: Wendy: 2020)

pérdidas son invisibilizadas. Esta distribución desigual del duelo público regula la sensibilidad resultante, al inducir sufrimiento y angustia ante la pérdida de aquellas vidas que son socialmente valoradas. Mientras que, promueve apatía social ante la muerte de aquellos cuerpos que carecen de valor social y su duelo no tiene relevancia pública. Esta invisibilización permite desrealizar ciertas formas de violencia ligadas a prácticas y/o decisiones políticas que traen como consecuencia estas muertes. Butler trae estas conceptualizaciones a propósito de los diversos ataques bélicos que ha realizado Estados Unidos en diferentes países, en donde se ha producido un exacerbado duelo público sobre las víctimas del ataque del 11 de setiembre de 2001, frente al silencio de las muertes de las diferentes víctimas de los ataques producidos por el propio gobierno. (Butler: 2006 b) Esta importancia política del duelo desde nuestra vivencia local puede asociarse, a la resistencia política que ha llevado adelante el colectivo de las Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos³³ que año a año junto con gran parte de la sociedad reclaman por la búsqueda de estos cuerpos víctimas del terrorismo de Estado. Desde este movimiento se reivindica el derecho al duelo público y de este modo se visibiliza la violencia ejercida por el Estado, la cual ha sido invisibilizada durante años a través de la desaparición forzada del cuerpo de las víctimas.

Para Butler no podemos estar ajenos a esta distribución arbitraria de la desigualdad social. La interdependencia y precariedad como condiciones ontológicas comunes imponen una obligación moral con los otros. Somos interpelados por los otros más allá de nuestra voluntad, pues es anterior a que esta se constituya. Esta demanda moral es inesperada, inescapable y constitutiva de la propia existencia social. Los otros están allí y me constituyen, por eso, lo que soy está ligado a ellos. De ahí que, la distribución

³³ Es un colectivo que se ha conformado a mediados de 1970 en virtud de las denuncias hechas por familiares de detenidos desaparecidos en la última dictadura uruguaya (1973-1985). Este colectivo ha denunciado a nivel nacional e internacional los crímenes de lesa humanidad cometidos por el Estado uruguayo en este período y exigiendo la respuesta sobre el paradero de sus familiares. Llegada la democracia, este colectivo junto con otros colectivos han exigido verdad y justicia por estos crímenes y luchan porque no se vuelvan a reiterar estos crímenes. Véase: <https://desaparecidos.org.uy/nuestra-historia/>

diferencial de la precaridad me interpele moralmente, el sufrimiento, el padecimiento de los otros no me son ajenos. En este sentido, existe una responsabilidad ética y política ante la precaridad socialmente impuesta. (Butler: 2006 b, 164-165).

Esta posición ético-política se enfrenta a la racionalidad neoliberal que domina los sistemas políticos actuales e impone la idea de responsabilidad individual y autosuficiencia económica donde la autonomía personal constituye el ideal moral. Paradójicamente, estos sistemas políticos lejos están de garantizar las condiciones sociales para que sea posible el ejercicio real de este ideal moral. Por el contrario, producen lógicas de competencia individual, con servicios de “asistencia” donde prima la privatización, trabajos temporales, lo que genera condiciones de inseguridad e inestabilidad social constantes y exponen a los sujetos a una potencial o real situación de precaridad (Butler: 2017a, 20-21).

Esta demanda ético-política impone las siguientes interrogantes: ¿Qué hacer ante esta amenazante precarización de la vida? ¿Qué hacer frente a la generalizada apatía social ante la violencia selectiva y diferencial? ¿Cómo concebir la agencia política si partimos de la precariedad y la vulnerabilidad social de los cuerpos como condición fundamental? ¿Qué lugar tiene la performatividad en la lucha política desde esta nueva forma de concebir los cuerpos?

4.5. Ontología social: La diferencia política entre reconocer y aprehender una vida

La sociabilidad compartida de los cuerpos se impone como condición radical. El afuera es parte del adentro del sujeto en tanto este afuera es constitutivo, es decir, el “yo” es producido y sostenido dinámicamente por los otros, por las normas, por diversidad de redes sociales y económicas. El límite constitutivo del “yo” es entonces una negociación con el afuera. Esta separación es una forma de relacionarse, de estar conectado con el afuera e implica una forma de gestionar la diferencia. De modo que,

no existe un límite estático ni impermeable entre el “yo” y los “otros”, por el contrario, este límite es movable y poroso.

En el primer capítulo³⁴ he hecho referencia al legado conceptual que Butler tiene con la antropóloga Mary Douglas en su concepción del cuerpo. Siguiendo el planteo de esta antropóloga, Butler sostiene que el cuerpo es un sistema abierto y sus límites no son puramente materiales, sino que están regulados por lo socialmente hegemónico. Este límite del cuerpo es entonces un límite político, es decir, constituye una operación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, mediante la que se los regula y se establece en qué medida se acercan y/o se alejan del parámetro que determina lo humano. Este parámetro normativo es el que confiere reconocimiento diferencial a los cuerpos y con ello viabilidad social. De modo que, la cuestión se instala en cómo intervenir en este límite que excluye diversas corporalidades de los medios necesarios para que su vida prospere. La autora propone en varios de sus textos³⁵ la importancia de establecer una relación crítica con las normas como una forma de intervenir en estos límites. La crítica es entendida como un cuestionamiento a los términos que coartan posibilidades de habitar los cuerpos, con la finalidad de generar mejores condiciones de vida para aquellas corporalidades que resistan las categorías normativas hegemónicas. (Butler: 2006 b, 15)

En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Butler: 2010) se proponen nuevas conceptualizaciones sobre los modos en qué son producidos y delimitados los cuerpos, así como, sobre el modo en que es regulada la sensibilidad con el propósito de ocultar y/o legitimar la violencia selectiva y diferencial. Allí, la autora sostiene que para que una vida sea percibida como dañada o perdida es necesario que antes sea valorada como viva. Esto parte del supuesto de que hay vidas que no son aprehendidas como vivas en sentido pleno. Esta aprehensión depende de los marcos epistémicos que producen y regulan el modo de comprender los cuerpos y los sujetos. De acuerdo con esto, la

³⁴ Ver página 38.

³⁵ Véase: *Deshacer el género* (Butler: 2006 a), *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad* (Butler: 2012 b), *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. (Butler: 2010)

problemática central se instala en los marcos epistémicos en virtud de los cuales se valoran y producen los cuerpos y los sujetos. Butler formula esta problemática en los siguientes términos:

(...) el problema epistemológico que plantea el verbo *enmarcar*, a saber, que los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como pérdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse) están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones de poder. No deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, delimitar la esfera de la aparición como tal. Por otra parte, es un problema ontológico, pues la pregunta que aquí se plantea es: *¿qué es una vida?* El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones de poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos de poder a través de los cuales se produce la vida. (2010: 13-14)

De manera que, realizar una crítica a los marcos epistémicos implica una cuestión no solo epistémica sino ontológica y política. En la cita queda claramente expuesta la interrelación de estos tres planos, de modo que el orden de lo que existe está delimitado por diversas operaciones de poder que definen, aunque no unilateralmente, pero sí con gran fuerza, lo que puede ser concebido o no como una vida con valor de ser protegida. Enmarcar es entonces, una operación de poder que mediante diversas redes y mecanismos de saber-poder producen y materializan los cuerpos y los sujetos, estableciendo una ontología históricamente contingente que genera condiciones para que nuestra capacidad de concebir y nombrar dependa de esta matriz normativa impuesta en virtud de la que se produce o no el reconocimiento. (2010: 16-17) En este sentido, Butler propone la idea de “ontología social”, pues habiendo definido al cuerpo

como vulnerable y precario, su existencia implica la exposición constante a otros seres, a normas, a redes técnicas, sociales y políticas, sin las cuales no es posible persistir. De ahí que, lo que un cuerpo sea depende de todas estas redes, cuya dimensión social y política es la que lo modela y produce.

Para dar cuenta del funcionamiento del marco de reconocimiento, la filósofa propone una serie de conceptualizaciones. Distingue entre las nociones de reconocimiento, reconocibilidad, aprehensión, inteligibilidad y lo cognoscible. El reconocimiento es una práctica entre sujetos que se produce en virtud de la reconocibilidad, es decir, esta práctica es regulada por un conjunto de condiciones normativas, convenciones sociales. Sin embargo, no todo lo que es cognoscible es reconocido, la autora propone los conceptos de inteligibilidad y aprehensión para precisar esta idea. La aprehensión es “como un modo de conocer que no es aún reconocimiento, o que puede permanecer irreductible al reconocimiento” (2010: 20). La inteligibilidad refiere a los esquemas históricamente establecidos que rigen el escenario de lo cognoscible. (2010:21) Estas conceptualizaciones complejizan el modo en que funciona el marco de reconocimiento. Desde este planteo la autora sostiene que, es posible que una vida sea aprehendida en tanto está dentro del ámbito de lo cognoscible, pero al no estar comprendida dentro del marco de lo reconocible no es reconocida como viva. Esto no implica solo un problema epistémico sino ontológico y político, ya que esta vida tiene una existencia espectral, es decir, está viva pero no lo está plenamente. De ahí que, estas vidas al no ser reconocidas no son protegidas y contenidas socialmente para que puedan prosperar, sino que están expuestas a una muerte inminente. Por ejemplo, la vida de una persona trans es aprehendida como viva, pero no es reconocida como tal cuando se le niegan las condiciones jurídico-institucionales para tener una documentación acorde a su identidad de género. Al no poseer tal documentación queda excluida del ámbito laboral, legal y de los servicios asistenciales básicos de salud, de modo que su vida queda

mayormente expuesta a la muerte. De ahí que, la expectativa de vida de una persona trans de 35 años, cuando para la mayoría de la población es superior de los 70.³⁶

Canseco establece una síntesis clara sobre cómo Butler articula en su obra las nociones de normas, marcos y sufrimiento para abordar la cuestión de la distribución diferencial del duelo:

Butler vincula entonces tres términos para pensar la distribución diferencial del duelo: las normas, los marcos y el sufrimiento. La noción de reconocimiento se encuentra de manera más o menos explícita en toda esta elaboración teórica. El modo en que se une conceptualmente normas y marcos tiene que ver, entonces según la autora, con el hecho de que una de las formas posibles en las que operan las normas es a través de la elaboración de marcos que rigen lo perceptible. Las normas operando mediante estos marcos, en ese sentido, delimitan y orquestan la capacidad de respuesta ética al sufrimiento –a través de la regulación del afecto, la indignación y el involucramiento en una relación ética. (Canseco: 2017, 54)

El marco de reconocimiento está dado entonces por una multiplicidad normativa que prefigura el ámbito de lo reconocible. En este cruce normativo, hay ámbitos de lo cognoscible que quedan dentro y otros fuera del marco de reconocimiento. La iterabilidad es una condición del marco, es decir, este realiza su función en la medida de que es reproducido, para cumplir su función debe descontextualizarse, desplazarse a otros contextos, moverse en tiempo y espacio. Es decir, la repetición del marco de reconocimiento en diversos contextos es necesaria para que poder instalarse como hegemónico. Este movimiento constitutivo del marco juega un rol ambiguo ya que, el marco cuya función es organizar, delimitar la experiencia perceptual debe tener la

³⁶ <https://www.resumenlatinoamericano.org/2018/09/16/la-expectativa-de-vida-de-la-poblacion-trans-en-uruguay-es-de-35-anos-entrevista/>

capacidad de intervenir en diferentes contextos para poder mantener su poder hegemónico. Sin embargo, este desplazamiento constitutivo del marco a nuevos contextos, hace que al mismo tiempo sea vulnerable de ser modificado, ser invertido y/o ser subvertido. De modo que, la propia lógica de acción del marco lleva intrínseca la posibilidad de subversión.

Butler propone como ejemplo situaciones sucedidas en la cárcel de Guantánamo para graficar esta idea de marco ya que su libro tematiza la cuestión de los marcos de guerra. Para los propósitos de este trabajo, voy a ilustrar esta idea con el ejemplo de las muertes de paciente con SIDA que han decidido transitar su deceso de forma pública con el fin politizar su muerte³⁷. Mediante esta práctica se denuncia el desprecio social que viven las personas con VIH positivo y/o SIDA, que por tal condición son privadas de condiciones sociales y sanitarias para transitar su vida y muerte de forma digna. En este ejemplo es claro como a través de una nueva contextualización del marco de reconocimiento se realiza una práctica subversiva. Sostengo esto, en tanto estas vidas se encuentran fuera del marco de reconocimiento por lo que no son reconocidas como vivas y padecen lo que Foucault ha denominado “muerte política”³⁸. De ahí que, su duelo no sea público y su sufrimiento no sea reconocido como tal. Sin embargo, esta práctica militante lleva a la escena pública el dolor, el sufrimiento y pone en el centro de la vía pública la vulnerabilidad social de los cuerpos a través de la exposición de la muerte de un cuerpo que es despreciado socialmente. Exponer la muerte es poner de manifiesto al extremo la dimensión vulnerable y precaria del cuerpo. Por lo que, esta práctica tiende a generar un gran impacto en la sensibilidad social que rompe con la hegemónicamente inducida. En relación a esto, Butler entiende que el duelo público y abierto tiene gran potencial político:

³⁷ Butler usa este ejemplo en *Críticamente subversiva* (Butler: 2002, pp. 55-79) para ilustrar la idea de subversiones performativas.

³⁸ Véase: *Defender la sociedad* (Foucault: 2000)

El duelo abierto y público está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme. Después de todo, es una de las razones por las que Platón quería expulsar los poetas de la república. Creía que si los ciudadanos iban demasiado a menudo a ver tragedias, sentirían pesar por las pérdidas que veían representadas, y dicho duelo abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma, desbarataría igualmente el orden y la jerarquía de la autoridad política. Cuando hablamos de duelo abierto o de indignación, estamos hablando de unas reacciones afectivas que están sumamente reguladas por regímenes de poder y a veces, sometidas a censura explícita. (Butler: 2010, 65-66)

4.6. La política de alianzas contra los marcos que precarizan la vida

En *Desposesión: lo performativo en lo político* (Butler, J; Athanasiou, A: 2017b), Judith Butler y Athena Athanasiou establecen un diálogo sobre cuestiones relativas a las políticas neoliberales de desposesión y cómo pensar la lucha política desde lo performativo. El diálogo parte de la noción de desposesión cuya significación es entendida en dos sentidos. Por un lado, refiere a la condición existencial precaria inherente a todo ser vivo, en tanto ser interdependiente con otras corporalidades y dependiente de redes sociales de contención y cobijo. Por otro lado, alude al creciente proceso de precarización real y/o potencial de la vida impuesto de forma diferencial y selectiva por las lógicas capitalistas neoliberales contemporáneas. En este texto Athanasiou trae a discusión el concepto derrideano de “ontología” en relación a este último sentido de la noción de desposesión. La filósofa plantea lo siguiente:

Tomando nota de la noción derrideana de “ontología”, la cual deriva del valor ontológico de ser en un determinado *topos*, espacio o territorio, podemos rastrear las maneras en las cuales la

desposesión lleva en sí prácticas regulatorias vinculadas a las condiciones de localización, desplazamiento y emplazamiento, prácticas que producen y constriñen la inteligibilidad humana. Esto significa que la lógica de la desposesión está interminablemente mapeada en nuestros cuerpos, en cuerpos particulares puestos en un lugar, a través de matrices normativas pero también a través de prácticas raciales, de género, sexualidad, intimidad, capacidad y fortaleza física, economía y ciudadanía, situadas. (2017 b: 34)

De acuerdo con este planteo, la distribución diferencial de la precariedad de la vida no solo refiere a la privación de redes sociales de cobijo y contención necesarias para el sustento de las vidas, sino que también establece una locación diferencial de los cuerpos, regulando y limitando de forma diferencial las posibilidades de desplazamiento. Athanasiou propone el término de “desechabilidad” para hacer referencia a las vidas violentadas por estas lógicas neoliberales. Esta violencia implica una apropiación “tanto de la espacialidad como de la subjetividad, encarnando subjetividades desplazadas y desplazables, instándolas a tomar un lugar estipulado como propio en lugar de darse un lugar” (Athanasiou, A, Butler. J: 2017 b, 36) Este lugar propio que menciona Athanasiou refiere, por un lado, a un espacio físico o perímetro determinado al que deben sujetarse ciertos cuerpos cuyas vidas son mayormente precarizadas, así como también, a los procesos de subjetivación a los que están sujetos estos individuos. Esto puede verse, por ejemplo, en que las personas que viven en condiciones de extrema pobreza suelen vivir en la periferia, comparten costumbres y modos de vivir comunes. Es decir, tienden a ser poblaciones racializadas, migrantes, trabajadores no calificados con trabajos temporales y precarios. A su vez, mediante diversos mecanismos de poder se los sujeta a un estereotipo fuertemente caracterizado por valores inmorales y se le atribuyen generalmente los siguientes adjetivos: vagos, maleantes, fracasados, violentos, delincuentes, entre otros. De este

modo, se visualiza cómo las lógicas neoliberales operan excluyendo y emplazando a los cuerpos que no se ajustan a los parámetros normativos hegemónicos: raza, género, morfología corporal, clase, entre otras.

Para dar cuenta de cómo se materializan estas lógicas neoliberales, voy a utilizar como ejemplo una toma de una película de Cesar González, quien es un cineasta argentino que ha enfocado su trabajo en el modo en que viven las villas argentinas y la cuestión de criminalidad, cuyo marco teórico parte fundamentalmente de las teorizaciones de Foucault y Deleuze. En *Qué puede un cuerpo* se relata la historia de un joven perteneciente a una villa en Argentina. Hay una toma de la película que se destaca por su monotonía y repetición, en la que se muestra el largo recorrido que realiza el joven tirando de un carro desde los suburbios a la parte céntrica de la ciudad, en donde clasifica basura para cambiar por dinero. Esta imagen muestra el emplazamiento de estos grupos sociales que son alejados de determinados espacios que no le son propios, en tanto el lugar de los cuerpos desechables debe ser el de lo desechable (los basurales de la periferia). Estos lugares asignados como propios de los cuerpos desechables, ubicados en el no-ser, están fuertemente instalados en el imaginario colectivo, al punto que muchas personas que viven en las zonas céntricas metropolitanas repudian su presencia. En la película se visualiza que la realidad en que viven muchas de estas personas contraría el estereotipo, ya que se puede observar al joven protagonista como una persona responsable, que intenta a pesar de su condición precaria rebuscarse la vida para poder sobrevivir. No sé si no lo bajaría a nota, está bárbaro pero

El ejemplo de la travesti³⁹ que muestra cómo se valora diferencialmente su presencia en el escenario teatral que en el espacio público se encuentra inscripto en esta problemática. Pues su presencia en el escenario teatral puede causar placer más allá que implique una ruptura con los marcos hegemónicos de reconocimiento, en cambio, en el escenario público tiene altas posibilidades de ser violentada y/o patologizada por

³⁹ Este ejemplo ha sido abordado con profundidad para dar cuenta de la noción de performatividad del género en el primer capítulo, Ver, página 41.

no ajustarse a la matriz de sexo-género binario. Butler resalta la dificultad de desrealizar ese cuerpo cuando aparece en el espacio público, a diferencia de lo que sucede en el escenario teatral que puede identificarse como ficcional, lo que permite desrealizar ese cuerpo.⁴⁰ En ambos casos, son cuerpos cuyo tránsito por el espacio público puede ser objetado, violentado, dado que no están comprendidos en las normas de reconocimiento, de ahí que su locación y movimiento se vean significativamente acotados.

Butler problematiza esta regulación y exclusión del espacio de aparición en los siguientes términos:

(...) ¿qué sucede cuando en el campo de la aparición pública, muy regulado, no se admite a todas las personas y se imponen zonas de las que muchos están excluidos o directamente vetados desde el punto de vista legal? ¿Por qué se regula esta área de manera que solamente ciertas clases de individuos pueden aparecer en escena como sujetos reconocidos? De hecho, esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse en público. Y esto significa que cuando se encarnan la norma o normas por las que se obtiene reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible. (2017a: 42)

Frente a esta problemática, la autora plantea lo siguiente:

Quienes han quedado eliminados o degradados por la norma que en teoría deberían encarnar tendrán que luchar por ser reconocidos, y esta será una lucha corporeizada en la esfera pública, donde tendrán que defender su existencia y su significación. Por tanto, solo valiéndonos de un enfoque crítico

⁴⁰ Para profundizar sobre estas conceptualizaciones, véase páginas 42-43.

respecto a las normas de reconocimiento podremos empezar a dismantlar las formas más dañinas de esa lógica que sustenta modalidades diversas de racismo y antropocentrismo. Y si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en que la norma nos elimina, la esfera de aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas'. (2017a: 44)

La filósofa parte de que hay un grupo de personas que son expulsadas del espacio público. Esto se relaciona con el planteo de Athanasiou sobre el emplazamiento, es decir, hay ciertos individuos que al no ajustarse al marco normativo hegemónico su subjetividad se fija a determinada locación, restringiendo las posibilidades de desplazamiento en el espacio público. Estas limitaciones para la circulación en el espacio público pueden darse porque estos cuerpos corren riesgo de ser violentados y/o por carecer de condiciones materiales que le permitan el desplazamiento. Por ejemplo, para movilizarnos precisamos de apoyos técnicos que lo hagan posible, dado que la arquitectura del espacio público está hecha desde un enfoque capacitista⁴¹, muchas personas no cuentan con los medios para poder trasladarse de un lugar a otro. Butler en el video que realizan con Saunara Taylor⁴², plantean esta cuestión sobre los cuerpos con discapacidad, donde enfatizan en los efectos discapacitantes de la organización del espacio público que al carecer de rampas u otras condiciones necesarias para el tránsito de corporalidades no hegemónicas, producen un efecto discapacitante a aquellos cuerpos que no se ajusten a su lógica.

De modo que, el espacio público está diseñado para que ciertos cuerpos transiten con facilidad y otros tengan su paso restringido. Butler remarca que aquellos cuerpos que pueden transitar sin problemas⁴³ en la esfera pública son los cuerpos reconocidos. Así

⁴¹ Véase: Revista Nómada –enero-junio 2020. 52. *Estudios latinoamericanos de discapacidad*. En: http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_52/revista-nomadas-52-completa.pdf

⁴³ Véase: Judith Butler La vida humana (subtitulado). Extracto de La vida humana examinada por los filósofos. Youtube; <https://www.youtube.com/watch?v=xHSzTIKITDk>

el “derecho de aparición” que se propone como universal, de modo que todo cuerpo puede aparecer en el espacio público, encubre en esta pretensión de universalidad modelos reguladores que seleccionan a los sujetos idóneos para su ejercicio. (Butler: 2017 a, 56) ¿Qué implica entonces estar excluido del espacio de aparición? La filósofa señala lo siguiente:

Siguiendo a Hannah Arendt, podría decirse que estar excluido del espacio de aparición, estar excluido de la pertenencia a la comunidad que ha originado ese espacio, es estar privado del derecho a tener derechos. La acción plural y pública es el ejercicio del derecho a ser parte de la comunidad, y ejercitando ese derecho se está creando el espacio de la aparición. (2017a: 64-65)

De modo que, no gozar del derecho de aparición implica algo más fundamental en tanto es estar privado del derecho a tener derechos. Este concepto ha sido abordado en el segundo capítulo desde la significación que le da Seyla Benhabib, quien también sigue a Arendt. Benhabib al igual que Butler entiende que quienes están privados del derecho a tener derechos son las personas cuyas vidas están mayormente precarizadas y no participan del espacio público al no gozar de libertad comunicativa. Esta filósofa hace hincapié en la libertad y la igualdad como condición necesaria de la persona que le permiten ejercer este derecho fundamental (derecho a tener derechos) y ser parte de la comunidad de habla, participando así en el espacio público. Butler al igual que Benhabib considera la libertad y la igualdad como condiciones necesarias para ejercer el derecho a tener derechos, pero la significación que le otorga adquiere otro sentido. Butler entiende a la igualdad no ya en términos universales abstractos ni en términos de diversidad cultural, ni a la libertad como autonomía, tal como han sido concebidos por Benhabib. Desde su concepción de la precariedad e interdependencia de los cuerpos, entiende que todos los cuerpos deben ser concebidos como iguales dada su condición precaria fundamental y su interdependencia con los otros cuerpos. Es decir,

todos los cuerpos necesitan redes de apoyo para poder persistir, desde infraestructura material, redes económicas y de cobijo, así como a otros cuerpos que funcionan como redes de apoyo afectivo y material. Esta autora pone el acento no en la autonomía sino en la condición heterónoma de los cuerpos, en ella reside la igualdad de los cuerpos. Sin embargo, la organización económica-política de la sociedad neoliberal distribuye diferencialmente estas condiciones de materiales de redes y apoyo que permiten llevar una vida vivible, por lo que hay cuerpos que son privados de las condiciones básicas para el sustento de sus vidas. Estos cuerpos cuyas vidas son mayormente precarizadas se encuentran privados de su derecho a tener derechos y con ello de su derecho a la existencia, al no contar con las condiciones básicas para garantizar su vida.

Butler sitúa la agencia política de estos cuerpos precarizados en su condición ontológico-política común, la precariedad, vulnerabilidad e interdependencia de los cuerpos. Pues en virtud de esta condición radical común y al compartir la precariedad socialmente impuesta, establecer alianzas políticas entre sí les permite actuar colectivamente y ejercer el derecho de aparición que les ha sido denegado. Con su presencia corporal colectiva rompen con la ficción política de la responsabilidad individual ante la precariedad de la vida socialmente impuesta. Reafirman así, tanto la dependencia mutua de los cuerpos y la sujeción a redes materiales e institucionales como condiciones necesarias para la vida. (2017 a: 25) Al reunirse en el espacio público no solo reafirman su derecho a aparecer que ha sido negado, sino que ejercen su libertad en el más amplio sentido porque en esta acción se pone en marcha la libertad tanto de reunión como de expresión, lo cual implica gesto político significativo. Butler ve en esta acción colectiva una forma de performatividad que no se reduce al discurso y sus efectos:

(...) los cuerpos reunidos dan forma a un tiempo y espacio nuevos para la voluntad popular, que no es una voluntad idéntica ni unitaria, sino una voluntad caracterizada por la alianza de cuerpos distintos y adyacentes cuya acción e inacción exige un futuro

distinto. Juntos ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está recogida por la ley y que no podrá nunca estar recogida del todo. Y aquí la performatividad solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal, de los gestos, movimientos, la congregación, la persistencia y la exposición a posibles actos violentos. (2017a: 80-81)

¿Qué es este ejercicio performativo que se pone en juego con la presencia pública colectiva y plural de los cuerpos? ¿En qué consiste esta alianza política que reclama públicamente su derecho a aparecer?

En *Lenguaje, poder e identidad* (2004), Butler ha planteado que el acto habla performativo implica un acto de enunciación y un acto corporal. Si bien estos actos se dan simultáneamente, no es posible reducir uno al otro y muchas veces lo que comunica el propio acto corporal no está en sintonía con lo que la palabra dicha expresa. En este libro a diferencia de los anteriores, la filósofa enfatiza en el poder de la acción corporal en el acto de habla performativo. En *Cuerpos aliados y la lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Butler: 2017a) reafirma el poder performativo de la acción corporal sin ligarlo al discurso. Por lo que se puede valorar un interés o voluntad por centrar la cuestión política ya no en el discurso y sus efectos, sino en la acción corporal y sus efectos. Dado que el cuerpo es concebido por Butler desde su carácter precario, vulnerable e interdependiente, la lucha política adquiere sentido a partir del ensamblaje con otros cuerpos, y desde la exposición de su precariedad común. De modo que, la alianza es constitutiva de la propia condición ontológico-política que produce y sostiene a los cuerpos. A su vez, su condición común de precariedad socialmente impuesta los liga en tanto lucha desde y contra la precariedad. (2017a: 63) Butler llama a esta acción política y performativa: performatividad corporal y plural. Mediante esta acción colectiva y pública los cuerpos reclaman no solo su derecho a

aparecer, sino que a través de la exposición de sus cuerpos ponen de manifiesto su dependencia radical entre sí, así como de las condiciones materiales necesarias para el sostenimiento de sus vidas. Reclaman por empleo, por vivienda, condiciones que hagan que la vida sea más vivible, denunciando la precariedad diferencialmente expuesta. Esto constituye un acto performativo corporal porque son sus propios cuerpos ocupan lugares de los cuales han sido expulsados y de este modo resignifican en el espacio. Esta resignificación puede ser de diversas formas, como todo acto performativo está íntimamente ligado al contexto en que se produce la acción. De cualquier manera, lo característico de ella es ocupar espacios que han sido negados y desde allí a través del propio cuerpo, su fijación, movimiento, o gestos, darle una nueva significación a ese espacio que se reclama como público. La autora plantea diversos ejemplos desde los Okupas en Argentina que ocupaban casas como forma de reclamar su derecho a la vivienda, hasta los cuerpos en la plaza pública durmiendo colectivamente allí sin moverse hasta que sus reclamos sean escuchados, mediante esta acción se borran los límites entre el espacio público y el privado poniendo de manifiesto la precariedad de la vida. (buscar referencias) A su vez, esta acción performativa corporal y plural no necesariamente tiene que implicar moverse de un lugar, puede ser mantenerse en el lugar cuando este derecho de habitar está siendo vulnerado. En *Desposesión: lo performativo en lo político* (2017 b) Butler y Athanasiou proponen el ejemplo de comunidades indígenas que son forzadas por los grandes capitales a abandonar las tierras de residencia, y su gesto político performativo es mantenerse en el lugar, reclamando su pertenencia al mismo y su derecho de habitarlo. (Butler, J; Athanasiou, A: 2017 b, 39-40) Así la filósofa sostiene que los cuerpos hablan políticamente:

Aunque los cuerpos en la calle están expresando su oposición a la legitimidad del Estado, al mismo tiempo, lo hacen, por el hecho de ocupar y persistir en la ocupación de ese espacio, es plantear el desafío en términos corporales, lo que quiere decir que, cuando el cuerpo *habla* políticamente, no lo hace solo de manera oral o

escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo. Tanto los actos corporales como la gestualidad significan y hablan, y lo hacen por cuanto adoptan la forma de actuaciones y exigencias, dos elementos que, a la postre, están inextricablemente unidos. Cuando la legitimidad estatal es cuestionada justamente por esa forma de aparecer en público, el cuerpo en sí mismo ejerce un derecho que ha sido activamente combatido y destruido por las fuerzas militares y que, al resistirse a dicha fuerza, expresa su modo de vida, mostrando tanto su precariedad como su derecho a la persistencia. (2017 b:83)

Esta exposición pública de los cuerpos reunidos colectivamente pone en juego la vulnerabilidad como condición política que permite a los cuerpos no solo exponerse al daño y a la violencia sino abrirse a nuevas formas de habitar el espacio y transformarlo desde allí. Entonces desde la condición precaria, vulnerable, dependiente es que los cuerpos pueden transformar los espacios, dar otros sentidos. Enfatizar en esta condición ontológico-política del cuerpo le permite a la autora pensar nuevas formas de actuar en el espacio colectivamente para transformarlo. De modo que concebir los cuerpos desde su dependencia mutua y su dimensión abierta habilita nuevas formas de solidaridad y agencia política. La solidaridad constituye una prerrogativa política pues lo político tiene que ver con lo colectivo. Esta forma de concebir lo político a través de la acción corporal colectiva y performativa, no parte de la identidad como categoría que permite articular la lucha sino desde la propia condición corporal donde la vulnerabilidad constitutiva de los cuerpos les permite transformarse, devenir con otros para producir y producirse de otra forma incidiendo política y performativamente en el espacio. Estos cuerpos reunidos en asamblea que no son articulados por una identidad común ni una plataforma definida negociada, ni negociable, sino provenientes de diversidad de colectivos, singularidades, donde prima la pluralidad y la diferencia, experimentan en

este ser con otros un modo diferente de incidir políticamente y performativamente haciendo efectivo sus derechos a aparecer, de expresión, de reunión, a vivir y no a sobrevivir.

5. CAPITULO IV. CUERPO, ESPACIO, AGENCIA: UN DIÁLOGO ENTRE JUDITH BUTLER Y SARA AHMED

La precariedad, la vulnerabilidad y la interdependencia constituyen una red conceptual clave para pensar los cuerpos y su agencia política. Estas innovaciones conceptuales le han permitido a Butler ampliar las potencialidades que involucran las relaciones entre performatividad y política. De este modo, la acción corporal adquiere un lugar central a la hora de pensar lo político y con ello la cuestión del espacio. Dado que el espacio es donde se produce la acción de los cuerpos, a la hora de concebir la agencia se hace pertinente un abordaje teórico del mismo. Pensar las relaciones entre los cuerpos y el espacio permite ampliar la potencia política de los cuerpos. En este sentido, adquieren valor las siguientes interrogantes: ¿qué tipo de configuraciones se producen entre el espacio y los cuerpos? ¿cómo afectan los cuerpos al espacio y el espacio a los cuerpos? ¿qué disposiciones del espacio amplían las potencialidades de los cuerpos y cuáles las obstaculizan? ¿cómo se concibe al espacio a la hora de pensar la lucha política?

Este capítulo tiene como objetivo pensar las relaciones entre cuerpo, espacio y la agencia política en el marco de la obra de Judith Butler y Sara Ahmed. Esta decisión teórica se debe a que considero que este no ha sido un tópico trabajado con gran profundidad por Butler pero que ha adquirido protagonismo en sus últimos textos, instalando nuevas problemáticas. Su propuesta sobre la acción política tiene como centro la cuestión del cuerpo y sus potencialidades, por lo que, pensar las relaciones entre cuerpo y espacio permite ampliar la capacidad de agencia.

La obra de Sara Ahmed⁴⁴ es posible ubicarla en el llamado “giro afectivo” que parte de muchas conceptualizaciones y problemáticas planteadas por Butler, se centra

⁴⁴ Sara Ahmed (1969) es escritora y filósofa feminista e investigadora independiente, australiana pero que ha vivido la mayor parte de su vida en Inglaterra. Sus investigaciones se ubican en la intersección entre estudios feministas, queer y crítica de la raza. Hasta el 2016 ha sido profesora de la cátedra de estudios de raza y cultura en Goldsmiths, Universidad de Londres.
<https://www.sarahmed.com/bio-cv>

fundamentalmente en las cuestiones sobre la materialización de los cuerpos. En este marco, Ahmed profundiza, complejiza y realiza un abordaje más explícito sobre el tópico en cuestión. Este diálogo pretende ampliar el abordaje del problema e intentar abrir nuevos nudos problemáticos con vistas a mejorar las posibilidades de agencia.

5.1. Butler y Ahmed: Entre el giro lingüístico y el giro afectivo

El giro afectivo constituye una línea teórica reciente⁴⁵ que está inscrita en los estudios de género con gran impacto en la teoría política y parte de problemáticas instaladas por pensadoras del llamado “giro lingüístico”. Butler es una pensadora que puede situarse dentro de este llamado “giro lingüístico” ya que centra su filosofía en el análisis del discurso a la hora de concebir diferentes problemas conceptuales. (Macón: 2014, 164) Sara Ahmed retoma y profundiza problemáticas que han sido abiertas por Butler y otras pensadoras y pensadores provenientes de la teoría de género, de raza y queer. Cecilia Macón plantea lo siguiente sobre el giro afectivo y su relación con el giro lingüístico:

No se trata entonces de una perspectiva que busca invalidar el posestructuralismo que tan fuertemente ha marcado la teoría de género y la teoría política en general, sino en llevar algunas de sus premisas hacia el terreno de lo corporal (...) tomando como punto de partida objeciones puntuales a algunos de sus elementos, el giro afectivo en una de sus variantes lleva la matriz propia del giro lingüístico más allá del propio lenguaje pudiendo así evitar algunas de sus objeciones que han sido vertidas sobre él tales como su reificación del lenguaje o su incapacidad para poder dar cuenta de la dimensión concreta de la política. (Macón: 2014, 164)

⁴⁵ Sobre la recepción reciente de esta línea teórica en el campo de las humanidades y ciencias sociales, véase: *Convivencias y afectos precarios. Dos miradas feministas del giro afectivo*. (Gioscia, L: 2017 b, pp. 57- 75)

De acuerdo con este planteo, una de las fuertes críticas dirigidas a Butler refiere al predominio de lo lingüístico en sus trabajos. La autora entiende que la materialidad no es una cuestión extralingüística ni refiere a una cuestión estrictamente lingüística, si bien es algo distinto al lenguaje, está íntimamente ligada a él. (Butler: 2012) Esta relación entre la materialidad y el lenguaje es dinámica y variable. A pesar de ello, el lenguaje ocupa un lugar predominante en Butler a la hora de concebir y dar respuesta a las problemáticas filosófico-políticas que se plantea. Es decir, la filósofa tematiza la materia, la instala en el ámbito del discurso como un signo en tanto el modo de acceso a ella es mediante el lenguaje. El acceso al mundo siempre está mediado por el lenguaje, aunque no sea reductible a él. Vicki Kirby crítica que la propuesta de Butler tiende a reducir la realidad de la materia al lenguaje. Lo plantea en los siguientes términos:

Aunque la intención de Butler es animar la materia e impugnar el conservadurismo de quienes quisieran retornar a un fundamento inmutable, no contempla la posibilidad de que esta textualidad, o *différence*, pudiera ser el fundamento. Porque si “no hay nada fuera del texto”, como sugiere Derrida, está en “la naturaleza de la Naturaleza” escribir, leer y modelar. Si esto suena arriesgado, pues parece retornar al biologicismo y sus prescripciones, hay que recordar que no hay nada inmutable o prescriptivo en el fundamento. Si la lógica de la metamorfosis consiste en la compleja mutación y en el proceso de limitar, tal como sugiere Butler, tal re- articulación no queda restringida a la semántica y a las posibilidades polisémicas de la lingüística. (2006: 105-106)

De manera que, para Kirby cuando Butler concibe la materia como signo traslada el fundamento del plano extralingüístico al lingüístico. Si bien puede variar la significación de la materia, esto no depende exclusivamente del lenguaje pues Butler entiende que la materialidad forma parte de lo lingüístico, pero es reductible a esto. Lo

cierto es que para esta filósofa la forma de aprender la materia siempre está mediada por el lenguaje, aunque no sea reductible a éste.

El giro afectivo parte de estas críticas y problemáticas que quedan planteadas por los trabajos propuestos por el giro lingüístico y se propone un abordaje más centrado en la materialidad de los cuerpos. En este sentido, los trabajos realizados por Ahmed se caracterizan por su énfasis en las vivencias corporales. En sus textos abundan imágenes corporales y objetos como centro del análisis, ya sea de vivenciales personales y/o militantes. Su trabajo de escritura filosófica pone en el centro las vivencias, las sensaciones, los objetos y su afectación en los cuerpos, a los efectos de pensar, problematizar y analizar las experiencias que emergen de las prácticas cotidianas y tratar de dilucidar a través de ellas cómo son producidos los cuerpos y los sujetos. En relación a esto, la filósofa propone la noción de “concepto sudoroso” para dar cuenta de que el trabajo conceptual implica un trabajo descriptivo de situaciones. Propone la idea de situación como algo que requiere una respuesta, es decir como problemáticas o estado de cosas crítico. (Ahmed: 2018, 28) Así, la escritura aparece pegada a las vivencias corporales, como un efecto de ellas, como una práctica más de la acción corporal. A su vez, el adjetivo “sudoroso” lleva a una imagen corporal específica, pues el sudor proviene de la actividad corporal intensa. Por ello, estos conceptos emergen de las vivencias de aquellos cuerpos cuya acción en el mundo se encuentra con trabas y requiere un gran esfuerzo corporal llevarlas a cabo. Ahmed considera que estos conceptos sudorosos constituyen descripciones de incomodidades corporales y otorgan perspectivas distintas sobre cómo está organizado el mundo. En términos de la autora:

Un concepto es mundano, pero también es una reorientación hacia un mundo, una manera de cambiar las cosas completamente, una perspectiva diferente de una misma cosa. Más específicamente, un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto con el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o punto de vista: una

descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular sea la actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esta dificultad. Puede que sea necesario no eliminar el esfuerzo o la labor de la escritura. (...) La experiencia práctica de enfrentarse a un mundo, o la experiencia práctica de intentar transformar un mundo, también producen conceptos sudorosos. (Ahmed: 2018, 29)

De modo que, esta filósofa propone un nuevo modo de escribir y conceptualizar el mundo donde el cuerpo ocupa un lugar central. Por lo que, su teoría se enfoca en aspectos que no fueron contemplados, o por lo menos no en profundidad por Butler, pero que, van de la mano con su marcado interés en pensar la cuestión de la agencia política de los cuerpos.

5.2. Butler y el espacio como categoría de análisis de los cuerpos

En su concepción sobre la performatividad del género hay cierto abordaje sobre las relaciones entre cuerpo, espacio y agencia política. En *Deshacer el género* (2006 a) propone la siguiente definición sobre la performatividad del género:

Considerar al género como una forma de hacer, una actividad incesante performada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implica que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se “hace” en soledad. Siempre se está “haciendo” con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario. Lo que se llama mi “propio” género quizá aparece en ocasiones como algo que uno mismo crea o que, efectivamente le pertenece. Pero los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de uno mismo, más

allá de uno mismo, en una sociabilidad que no tiene un solo autor
(y que impugna radicalmente la propia noción de autoría).
(Butler: 2006 a, 13-14)

Butler entiende al género como una actividad performativa que implica una improvisación en un espacio constrictivo. Con ello, la filósofa sugiere la idea de que hay cierta libertad en el ejercicio del género, pero al mismo tiempo el espacio en que se produce la acción tiende a limitarla. Este espacio entonces, no es totalmente abierto. De este concepto se desprende la idea de que el espacio ocupa un lugar importante en la producción del cuerpo generizado, más precisamente, limita sus posibilidades de ejercicio e incorporación. Al mismo tiempo que restringe posibilidades de ejercicio, promueve y estimula otras. Por tanto, en el género el espacio es configurado de tal modo que ciertas posibilidades corporales no puedan actuar en él o por lo menos no puedan hacerlo sin recibir una sanción. Vale preguntarse entonces: ¿En qué medida actúa esta restricción a la hora de ejercer el género? ¿De qué manera actúa esta restricción? ¿Qué sucede con las incorporaciones del género abyectas cuando aparecen en este escenario que tiende a excluirlas?

En *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista* (1998 a), Butler analiza la cuestión del género en tanto performance, desde una analogía con la performance teatral. Al igual que en el teatro, los actores de la performance del género actúan en un escenario culturalmente restringido, que tiene sus reglas y convenciones histórica y socialmente estipuladas. A su vez, interpretan un libreto que ya ha sido interpretado de diferentes formas y en diversos contextos, los cuales condicionan, pero no determinan su actuación. De este modo, la autora equipara el espacio en que se lleva a cabo una performance teatral con el escenario en que se produce la performance de género. Sin embargo, Butler entiende que el espacio en que se produce la acción de los cuerpos generizados no solo es más constrictivo que el de la actuación teatral, sino que se vuelve más peligroso en tanto puede poner en riesgo la vida del sujeto generizado. En términos de la autora:

Si bien los vínculos entre el papel teatral y papel social son complejos y las líneas divisorias difíciles de trazar (...), parece claro que, aunque las representaciones teatrales pueden toparse con censuras políticas y críticas acerbas, las performances de género en contextos no teatrales son gobernadas por convenciones sociales aún más claramente punitivas y reguladoras (...) En la calle o en el autobús se vuelve peligroso, si se lleva a cabo, porque precisamente no hay convenciones teatrales que delimiten su carácter puramente imaginario, pues en la calle o en el autobús, falta toda presunción de que el acto sea distinto de la realidad; el efecto intranquilizador del acto emana de la ausencia de convenciones que faciliten esta demarcación. (Butler: 1998 a, 308)

En este sentido, aquellos cuerpos generizados no hegemónicos que transitan por el espacio público corren el riesgo de ser violentados, humillados, despreciados. Butler en el video que realiza con Saunara Taylor y en *Filósofa en todo género* ⁴⁶plantea el ejemplo de un chico que caminaba meneando las caderas. Esta forma de caminar resultaba molesta para sus compañeros del colegio ya que no entraba dentro de los parámetros normativos del estilo corporal masculino, por ello le dieron una golpiza hasta matarlo. Mediante este ejemplo la autora pretende mostrar la fuerza constrictiva del espacio público que puede llegar hasta terminar con la vida de quienes su actuación de género no se ajusta a la matriz normativa.

Frente a esta situación de violencia que viven las corporalidades de género abyectas, Butler propone las subversiones performativas. Esta propuesta conceptual y política está ligada también a un nuevo modo de considerar el espacio en relación al concepto de performatividad. Estas subversiones performativas implican actuaciones,

⁴⁶ Véase: Judith Butler, *Filósofa en todo Género*. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=KkB8O7-jGoM>

incorporaciones del género que tienden a desnaturalizar y visualizar su carácter construido y contingente e irrumpen en el espacio constrictivo con la finalidad de desarticularlo. Butler toma como ejemplos de subversiones performativas varias prácticas del activismo queer, quienes toman las calles o diferentes espacios públicos para realizar estas prácticas disidentes que desdibujan los límites entre ficción y realidad pues juegan entre la performance teatral y la performance de género. Al mismo tiempo rompen con la dicotomía espacio público y privado ya que traen al espacio público prácticas que socialmente son excluidas de él y son reservados al ámbito privado de la intimidad doméstica. En *Críticamente subversiva* (2002) lo plantea del siguiente modo:

Soy del parecer que es imposible contraponer lo teatral a lo político en las políticas queer actuales: la *performance* hiperbólica de la muerte en las prácticas de *die-in*, el *outness* teatral con el activismo homosexual ha infringido la rígida distinción entre el espacio público y el espacio privado han hecho proliferar escenarios de politización y concientización sobre el sida en el ámbito público. Podemos citar, por ejemplo, muchos casos en los que la creciente politización de la teatralidad interpreta un papel fundamental para los queer (más importante, diría yo, que la insistencia en las dos esferas como polos opuestos dentro del ámbito queer). Entre estos ejemplos se incluyen la tradición del travestismo, de los bailes drag, del callejeo, de los espectáculos *butch-femme* (...) También podemos incluir los *die-ins* de ACT UP, los *kissins* de “Queer Nation”, y las representaciones drag en beneficio de la lucha anti-sida (...), la convergencia del trabajo y el activismo teatral, la representación de una sexualidad lesbiana excesiva y de una iconografía que se opone de manera efectiva a la dessexualización de las lesbianas, y las interrupciones tácitas de los espacios públicos por parte de los gays y las lesbianas con el fin de lograr la atención pública y

denunciar la falta de financiación gubernamental destinada a la investigación sobre el sida y su expansión. (Butler: 2002, 63)

Esta desestabilización de la distinción entre espacio público y espacio privado que se pone de manifiesto en estas subversiones performativas, se encuentra implícita en la definición de performatividad del género y su noción de cuerpo consecuente. Pues en las diferentes definiciones sobre la performatividad del género propuestas a lo largo de las diferentes obras de la autora, siempre ha enfatizado en el carácter público del cuerpo sexuado en tanto este es el resultado de la repetición de una matriz normativa históricamente constituida, la cual prescribe prohibiciones y tabúes. De modo que, los límites del cuerpo sexuado no están dados, sino que son producidos dinámicamente por este legado que implica la matriz heterosexual que funciona como el libreto del teatro que es interpretado por distintos actores que lo actualizan, en este caso los diferentes cuerpos sexuados. De esta manera, la filósofa plantea que los comportamientos, gestos, formas de presentación del cuerpo sexuado son regulados social y políticamente por el sistema de saber-poder que implica esta matriz normativa del sexo que regula cómo y dónde se pueden o no realizar ciertos comportamientos sin ser sancionados y/o violentados al punto de correr riesgo la vida. De ahí que, dos lesbianas puedan besarse y tener una relación sexo-afectiva en la intimidad de su hogar mientras que, ese tipo de comportamiento si se realiza en la vía pública puede ser sancionado socialmente y/o violentado.

Esta sociabilidad constitutiva de los cuerpos que regula el espacio donde estos transitan es abordada con mayor profundidad a partir de la postulación de los conceptos de precariedad y vulnerabilidad de los cuerpos. Como fue trabajado en el capítulo anterior, Butler propone el concepto de precariedad de los cuerpos como condición radical común en tanto todo cuerpo precisa de redes materiales, técnicas e institucionales y de otros cuerpos para poder vivir. La autora destaca que la condición de precariedad está distribuida desigualmente ya que la vida de ciertos cuerpos se ve mayormente expuesta a la precariedad de la vida por carecer de estas redes de apoyo. Esta precariedad

socialmente impuesta también limita las posibilidades de aparición del espacio público. En este sentido, Butler entiende que no solo los cuerpos sexo-disidentes viven la constricción del espacio público sino todos los cuerpos precarizados diferencialmente en razón de clase, raza, migración, morfología corporal, entre otras condiciones que no se ajustan a los modelos hegemónicos que producen los cuerpos y los sujetos. Mediante este concepto de precaridad la autora muestra cómo la exclusión del espacio público de ciertas corporalidades no solo las violenta en tanto pueden sufrir agresiones físicas, sino que la violencia también está dada en la privación de condiciones materiales necesarias para la proliferación de la vida. Así pues, la exclusión de ciertos cuerpos del espacio público implica la exclusión de empleos, vivienda, condiciones sanitarias, entre otras.

En *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017 a), la cuestión del espacio es trabajada de forma más explícita en relación a los conceptos de cuerpo y agencia política. En este libro, la filósofa parte del concepto de espacio público propuesto por Hannah Arendt para plantear sus ideas sobre alianzas políticas y performatividad corporal y plural. Butler se apoya en Arendt cuando sostiene que la acción política implica un “espacio de aparición”⁴⁷ y que este espacio es producto de las alianzas que se producen entre las personas que son convocadas por el mismo fin. De modo que, este “espacio de aparición” que la autora plantea como prerrogativa política se produce entre las personas en tanto agentes políticos que se organizan. (Butler: 2017 a, 77) Si bien la autora cita y comparte esta concepción del espacio público, señala explícitamente su distancia con Arendt dado que la filósofa alemana basa su concepción en la tradicional distinción entre espacio público y privado, la cual reserva la esfera política a los hombres y las tareas reproductivas a las mujeres. (Butler: 2017, 80) Por lo que, para esta autora el cuerpo de la esfera política es masculino y sin apoyo, es decir, libre para crear, su acción no está supeditada a condiciones materiales. Butler entonces, parte del concepto político del espacio que

⁴⁷ Este concepto ha sido trabajado con mayor profundidad en el capítulo III.

propone Arendt pero rechaza esta distinción excluyente del espacio público y privado. Pues no solo excluye los cuerpos no masculinos de la esfera política, sino que no considera los apoyos materiales necesarios para que los cuerpos puedan hacer su aparición y llevar a cabo su acción política. Así, la autora reformula este concepto del espacio de aparición como constitutivo de la acción política a partir de su concepción del cuerpo como vulnerable e interdependiente y su idea de performatividad. En palabras de la autora:

La esfera de aparición no es sencilla, ya que da la impresión de que para surgir ha de haber un enfrentamiento intersubjetivo. Para los demás no somos un simple fenómeno visual, sino que además nuestras voces deben ser registradas y por tanto oídas. En términos corporales somos ya, de antemano, una forma de ser *para* el otro, cuya perspectiva no podemos anticipar ni controlar del todo. De manera que yo existe, en tanto que cuerpo, no solo para mí mismo, sino que encuentro mi yo si en última instancia me encuentro constituido y desposeído de la perspectiva de los demás. Así, para la acción política, debo aparecer ante los demás de maneras que no soy capaz de conocer, y de este modo mi cuerpo se establece por medio de perspectivas que no puedo habitar, pero que seguramente sí habitan en mí. Este es un punto importante, pues no solo se trata de que el cuerpo establezca mi propia perspectiva, sino que también es lo que desplaza dicha perspectiva y convierte ese desplazamiento en necesidad. Es algo que se percibe claramente cuando pensamos en los cuerpos que actúan juntos. Ningún cuerpo establece el espacio de la aparición, pero esta acción, este ejercicio performativo, solamente se da *entre* cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el cuerpo de los otros. Mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción

emerge del *entre*, de una figura espacial que designa una relación que nos une al tiempo que nos diferencia. (Butler: 2017 a, 81)

En otro orden, en la propuesta de performatividad corporal y plural que la filósofa plantea en respuesta a esta precariedad socialmente impuesta, la articulación entre espacio y cuerpos es abordada como cuestión política central. La pluralidad de los cuerpos ocupando espacios donde no pueden aparecer se transforma en un gesto político que produce un nuevo espacio mediante esta acción colectiva y corporal. De modo que, la pluralidad de cuerpos al intervenir en el espacio puede cambiar la configuración del mismo. Esto se debe a que, el espacio político se da *entre* los cuerpos, tal como lo plantea la autora en la cita precedente, por ello, cuando estos cuerpos producen alianzas políticas y ocupan estos espacios de los cuales son sistemáticamente excluidos reclaman y producen la transformación del espacio público. Esta propuesta política parte de la concepción vulnerable de los cuerpos ya que estos al exponerse corren riesgos en virtud de esta vulnerabilidad constitutiva, pero al mismo tiempo gracias a esta condición no solo están expuestos al daño y/o la muerte, sino que también están abiertos a ser con otros y producir nuevas formas de ser, estar y vivir. Butler reivindica así el valor de la vulnerabilidad como potencia política, la que constituye a la vez el fundamento de la performatividad corporal y plural en tanto el cuerpo al estar abierto a los otros como condición radical, se encuentra en un permanente devenir. (Butler: 2017 a)

En el capítulo anterior, trabajé la idea de “lugar propio” que está estrechamente vinculada con la precarización diferencialmente impuesta. Los cuerpos cuyas vidas son mayormente precarizadas son fijados en determinados lugares a través de diversos mecanismos de locación y emplazamiento que coadyuvan con la exclusión del espacio público. Respecto a esta idea, quiero resaltar que la filósofa en *Desposesión: lo performativo en lo político* (2017 b), junto con Athanasiou entienden que la lucha política que se da a través de la performatividad plural y corporal no solo implica moverse a ocupar espacios públicos que tienden a excluirlos, sino que en algunos casos

quedarse en un lugar puede ser una forma de luchar en estos términos. Athanasiou plantea el siguiente ejemplo:

Aquellos desposeídos de su tierra se rehúsan a quedarse en su asignado “lugar propio” (esto es, en el lugar de desplazamiento impuesto por una soberanía imperial) precisamente a través del quedarse o reclamando el derecho a quedarse en lugar, demandando sus derechos de propiedad sobre el territorio. Al mismo tiempo, uno debe ser muy precavido al comprender críticamente y problematizar las pretensiones liberales y multiculturales que consideran el “quedarse en su lugar” como una esencia cultural, o base esencial, de ser considerado, en un sentido “apropiado”, nativo. ¿No es esta incitación a la propia (“tradicional”, asimilable y gobernable) auto-identidad de la alteridad efectivamente una instancia de la violencia epistémica colonialista? (Butler, J y Athanasiou, A: 2017 b, 39-40)

En este sentido, la autora establece un vínculo político fuerte entre el cuerpo y el espacio a la hora de pensar la lucha política en tanto el movimiento o el permanecer en un sitio es sinónimo de resistencia, de no ceder ante políticas de ordenamiento social que son violentas con estos cuerpos. En palabras de la autora:

Lo que me interesa a mí en este extraordinario momento de desafío es el fuerte vínculo entre lo corporal y la cualidad espacial de no rendirse y no ceder. Este cruce entre lo corporal y las fuerzas territoriales de desposesión actúan en la exposición de los cuerpo-en-su-lugar, los cuales pueden convertirse en la ocasión perfecta para la sujeción, la vigilancia y la interpelación. (Butler, J y Athanasiou, A: 2017 b, 39)

5.3. Materialización de los cuerpos en Ahmed: Normas palpables, objetos y cuerpos orientados

Sara Ahmed retoma la pregunta central de *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler: 2012 a): ¿Cómo se materializan los cuerpos? como problemática central de la que parten sus investigaciones. Mientras que Butler aborda este problema haciendo énfasis en las relaciones entre materialidad y lenguaje, Ahmed centra la cuestión en el análisis de las relaciones entre los cuerpos, los objetos y el espacio. Butler centra su respuesta en la noción de performatividad del género, por ende, en las articulaciones entre cuerpo y lenguaje en virtud de la repetición sostenida de normas cuya apropiación singular da lugar a un estilo corporal. De esta manera, las condiciones de llegada de los cuerpos están dadas por la historicidad normativa y por la diversidad de modos de apropiación corporal que han tenido lugar. Ahmed pone el acento en la dimensión material de las normas y en los procesos de afectación de los cuerpos en relación a los objetos y los espacios que habitan. Las normas no son en abstracto, sino palpables, tangibles, están dadas en los objetos que rodean y hacen a los cuerpos. (Ahmed: 2018, 69)

Quando tomas conciencia de la organización del mundo social, las normas aparecen como palpables. Pienso en las veces, pongamos, en que entras en una juguetería y lo que ves te impacta. Coges una aspiradora, por ejemplo, una aspiradora de juguete, y tienes la sensación de estar sosteniendo el futuro de las niñas en algo que es tangible. Coges una pistola de juguete y sientes lo mismo: el futuro de los niños como algo tangible en tus manos. (Ahmed: 2018, 69)

Los objetos cuando se presentan ante los cuerpos ocultan sus condiciones de llegada, su historicidad constitutiva se borra. La autora propone el concepto de fetichización de los objetos para dar cuenta de esta problemática. La existencia del objeto es posible gracias al trabajo y este implica una acción social. Los objetos toman la forma de ese trabajo y su historia. Sin embargo, la llegada del objeto borra esta historicidad y el trabajo que ha dado lugar a su existencia, por ello, el objeto se percibe como separado

y distinto de ellos. De ahí que, el objeto sea entendido como una unidad, aunque su realidad sea producto de múltiples formas de contacto (entre diversos cuerpos y objetos), resultado del trabajo de múltiples generaciones y de algunos cuerpos más que de otros. (Ahmed: 2019, 64) A su vez, los objetos tienen ciertas tendencias que son las que le dan forma, es decir, los objetos están hechos para un fin, apuntan a determinadas acciones. De manera que, los objetos están diseñados para habilitar, inducir ciertas acciones.

En la cita precedente, los objetos allí mencionados traen consigo la historia de los cuerpos generizados donde el cuerpo de las mujeres es un cuerpo confinado al mundo doméstico y el cuerpo de los varones ha sido asociado a la violencia, por ello, se estimula las conductas asociadas a ésta. Esta historia de los cuerpos generizados se hace palpable en los juguetes que llevan estas tendencias al cuerpo de los infantes. Dado que los objetos permiten ampliar las capacidades corporales, estos juguetes implican un adoctrinamiento corporal en la medida que el regalo de los mismos es una orden de comportamiento social y con ello una configuración corporal. Así, estos objetos amplían el cuerpo de los niños y niñas más en un sentido que en otros.

Cuando los objetos se adecuan a los cuerpos, los expanden. De manera que, los cuerpos y los objetos tienden unos a otros, pues en su adecuación uno cumple la función para la que fue diseñado y el otro amplía sus capacidades, se expande. Cuando se produce esta adecuación entre los objetos y los cuerpos, se puede decir que están orientados. Esta orientación entre los objetos y los cuerpos no es azarosa ni natural, sino resultado de la repetición de comportamientos sociales. Continuando con el ejemplo de la cita, el cuerpo del varón adulto ante los objetos domésticos es torpe, pues la historia de su cuerpo no ha sido atravesada por estas orientaciones objetuales. En cambio, el cuerpo de la mujer adulta si lo ha estado, de ahí que los objetos domésticos se adecuen mejor a su cuerpo. A propósito de este asunto, Ahmed plantea lo que sigue:

Nuestro cuerpo toma la forma de esta repetición: *quedamos atrapados en ciertos posicionamientos como efecto de este trabajo*. El trabajo de la repetición no es un trabajo neutral;

orienta el cuerpo en algunas direcciones más que en otras (...)

Las orientaciones dan forma a lo que hace el cuerpo, mientras que los cuerpos son conformados por las orientaciones que ya tienen, como efectos del trabajo que debe producirse para que un cuerpo llegue a ser como es.

Los cuerpos por tanto adquieren su orientación por medio de las repeticiones de ciertas acciones en lugar de otras, como acciones que tienen ciertos «objetos» a la vista, ya sean objetos físicos que son necesarios para hacer el trabajo (la mesa de escribir, el bolígrafo, el teclado) o los objetos ideales con los que uno se identifica. La cercanía de tales objetos, su accesibilidad dentro del horizonte corporal, no es casual: *no es que los encuentre allí, sin más*. La cercanía de tales objetos, es el signo de una orientación que ya he tomado hacia el mundo como una orientación que conforma lo que llamamos, de forma inapropiada, «carácter». Los cuerpos tienden hacia ciertos objetos más que hacia otros, según sus tendencias. Estas tendencias no son originales sino que son efectos de la repetición del «tender hacia» (...) tiene sentido considerar cómo los cuerpos llegan a «tener» ciertas orientaciones con el tiempo, y que van tomando sus formas al adoptar algunas direcciones más que otras y al dirigirse hacia ciertos objetos más que a otros. (Ahmed: 2019 b, 86-87)

De modo que, las orientaciones corporales son producto de un trabajo de repetición sostenido en el tiempo. Estas orientaciones nos acercan más hacia unos objetos que hacia otros, así configuran los cuerpos y sus tendencias. Esto hace que los cuerpos se alinean de ciertas formas en virtud de las cuales determinados objetos son alcanzables y expanden sus posibilidades corporales, mientras que otros objetos pasan inadvertidos pues no se adecuan a sus orientaciones corporales, y otros ni siquiera están dentro de su horizonte corporal. Es decir, algunos objetos son inalcanzables y con ello se abre un campo de acciones que no son posibles porque las acciones ya realizadas emplazan a

los cuerpos a determinados lugares y trazan así su horizonte corporal. Esta idea de horizonte corporal refiere a que dadas las orientaciones corporales del cuerpo se produce una esfera de visibilidad en virtud de la cual ciertos objetos son percibidos, son alcanzables. Lo que queda fuera de este horizonte corporal es lo que no es percibido por ese cuerpo, por ende, inalcanzable. De esta manera, lo que los cuerpos pueden hacer está condicionado en parte por lo que los cuerpos ya han hecho. Las historias de las acciones corporales realizan un trabajo corporal que dibuja sus límites corporales, expandiendo sus potencialidades más en un sentido que en otros. De acuerdo con esto, hay objetos y espacios que no amplían las formas corporales de algunos cuerpos. Esto no significa que sea definitivo, sino que es preciso un trabajo de reorientación para ampliar ese cuerpo en otras direcciones. Ahora bien: ¿Qué es lo que hace que los cuerpos se orienten más en unas direcciones que en otras?

5.4. Cuerpos alineados

En *Vivir una vida feminista* (2018), Ahmed propone la figura del camino trillado donde el adjetivo “trillado” da cuenta de que ese camino ha sido testigo de múltiples viajes. Estas acciones pasadas han configurado ese espacio que ha devenido en un camino que permite el pasaje con mayor comodidad a los cuerpos transeúntes. (Ahmed: 2018, 72-73) En un camino que es mayormente transitado mengua el crecimiento del pasto, por ejemplo, ni suele haber piedras que entorpezcan el tránsito. De modo que, los cuerpos que tomen este camino tendrán un viaje más liviano, donde el pasaje por él sea cómodo, sin obstáculos, ni grandes dificultades. En este sentido, la relación entre las acciones pasadas con el espacio recorrido pauta la acción presente y futura, en tanto quienes pasan actualmente por ahí o pasarán más adelante, tienen el camino despejado por quienes han pasado antes. Sin embargo, estas acciones pasadas abren y posibilitan una serie de acciones futuras y presentes pero las mismas posibilidades están sujetas al

devenir de las acciones futuras. Pues si las personas no continúan atravesando este camino, si sus cuerpos no vuelven a trazar esta línea, este camino dejará de ser “trillado”, el pasto volverá a crecer. Este ejemplo, da cuenta de que el espacio no está dado por coordenadas objetivas (como pueden ser: arriba, abajo; izquierda, derecha, entre otras) sino que es configurado por el devenir de las acciones que suceden en él y al mismo tiempo, los cuerpos que actúan en él son producidos por este. (Ahmed: 2019 b, 95) En esta imagen evocada por la autora, se traza una relación entre el pasado, el presente y el futuro a partir de las acciones sedimentadas en el espacio.

La acción social configura el espacio y traza líneas como caminos trillados. Estas líneas son verticales en tanto dibujan el camino recto, el camino de lo normativo. No es casual plantea la autora que, el término “heterosexual” en inglés “straight” signifique al mismo tiempo “recto”. (Ahmed: 2019 b, 95) La heterosexualidad obligatoria implica un proceso de alineamiento de los cuerpos sexuados, los cuales deben alinearse en virtud de cierto estilo corporal, seguir ciertos comportamientos, dirigirse a ciertos objetos, para ser reconocidos como cuerpos que están en línea, que “van por el camino correcto”. Estas líneas que los cuerpos deben seguir y volver a trazarlas con su paso, nos orientan hacia ciertas direcciones y objetos, ya sean tangibles o del orden de los valores e ideas, etc. De manera que, el espacio que habita el cuerpo no es neutral, sino que está organizado a partir de determinadas líneas normativas que enderezan el cuerpo, lo orientan, establecen un campo de objetos alcanzables y con ello de acciones posibles. Ahmed se detiene en esta idea de “campo” y evoca la imagen de lugar abierto donde el trabajo social ha despejado el terreno de los objetos indeseables. (Ahmed: 2019 b,125) Las líneas de lo normativo han sido dibujadas socialmente y trazan el horizonte corporal e instalan algunos objetos y acciones dentro del radio de lo alcanzable y posible, mientras que otros son relegados al borde del horizonte corporal, sin ser perceptibles y/o alcanzables para el cuerpo. (Ahmed: 2019 b, 96-97) En este punto, Ahmed hace un guiño a Butler ya que en este planteo juega un rol importante la idea de exterior constitutivo, pues lo que ha quedado fuera de la línea, del ámbito de lo perceptible ha sido excluido para poder dibujar los límites del camino correcto. Estas

líneas son denominadas por Ahmed “líneas de sociabilidad” en tanto son el resultado del esfuerzo y el trabajo colectivo, y trazan en el espacio formas de convivencia y pertenencia social. En palabras de la autora:

Los colectivos llegar a tener “líneas”, como si fueran formas de seguimiento: habitar un colectivo puede suponer seguir una línea, que ya ha sido dada de antemano. Las líneas también marcan límites, que despejan espacios y también los delimitan marcando sus bordes de la pertenencia, incluso cuando permiten a los cuerpos atravesarlos. También podemos pensar sobre las líneas como un efecto de cómo la energía, el tiempo, y los recursos son «dirigidos» hacia objetos. Estas líneas son tanto del mundo como sociales; no son solo acumulaciones de puntos, sino también formas de seguimiento. (Ahmed: 2019 b, 167)

¿Por qué los cuerpos tienden a seguir estas líneas de sociabilidad? ¿Cómo es el recorrido de aquellos cuerpos que no se ajustan a este proceso de alineamiento? ¿Cómo funciona la idea de apoyos en los cuerpos alineados y en los no alineados? ¿Todos los cuerpos atraviesan de igual forma este proceso de alineación? Estas interrogantes se vuelven claves para dar cuenta del proceso de materialización de los cuerpos y los modos de configuración espacial. Especialmente para pensar y potenciar la capacidad de agencia de los cuerpos desalineados y reinventar nuevas formas de habitar los espacios.

5.5. Racialización y sexualización del espacio y los cuerpos: la familia como dispositivo de enderezamiento social y corporal

Los espacios que habitamos son producto de la sedimentación de actos colectivos que tienden hacia ciertas direcciones y orientan los cuerpos hacia ellas. Ahmed muestra cómo los espacios y los cuerpos son racializados y sexualizados a partir de la

configuración recíproca de unos y otros, mediante la repetición de acciones sostenidas en el tiempo que trazan líneas espaciales y corporales. Existen puntos de presión en estas configuraciones que ocupan un lugar central en el alineamiento de los cuerpos. En *La promesa de la felicidad* (Ahmed: 2019 a), la autora concibe a la felicidad como una convención social que produce un horizonte de pareceres y gustos, donde hay una serie de objetos que son concebidos como buenos y deseables, y otros son excluidos. Desde niños somos orientados hacia estos objetos bajo la promesa de que si seguimos ciertos caminos dichos objetos serán alcanzados y se obtendrá una vida feliz. De esta forma, nos anticipamos al efecto sin necesidad de haber tenido la experiencia previa que indique con certeza que el objeto trae consigo la felicidad. En tal sentido, la felicidad funciona como un punto de presión para empujarnos a este proceso de alineamiento social. La presión no siempre aparece de forma explícita también puede aparecer sutilmente como amabilidad, pues muchas veces proviene de los afectos cercanos que estimulan a seguir cierto camino que consideran deseable. (Ahmed: 2018, 77-78) Por ello, transitar por estos caminos que ya han sido recorridos por otros, no solo son más fáciles de transitar por ser caminos abiertos y despejados, sino que, los otros transeúntes constituyen una red de apoyo, en tanto los fracasos y los éxitos de este tránsito serán vividos colectivamente. Esto es así, ya que los mismos serán sentidos y valorados como legítimos, en tanto corresponden al ámbito común de pertenencia social. (Ahmed: 2018, 77-78) De modo que, transitar por las rutas ya marcadas implica un soporte afectivo en su recorrido, lo cual hace que su tránsito sea más liviano.

La ruta se mantiene despejada gracias a una labor colectiva: el intento de frenar tantos obstáculos como se interpongan en el camino. Los demás te darán su apoyo si sigues la ruta: siempre que elijas a alguien del sexo opuesto (y a veces más: la pareja más conveniente pertenece con frecuencia a la misma clase social, a la misma raza), tus éxitos amorosos serán celebrados

colectivamente; tus fracasos serán lamentados colectivamente.
(Ahmed: 2018, 73)

La familia ocupa un lugar central como dispositivo de enderezamiento social. El espacio doméstico es el primer espacio de configuración y movilidad de los cuerpos. Para visualizar como funciona este dispositivo espacial de enderezamiento corporal Ahmed trae el recuerdo de una reunión familiar donde se encuentran padre, madre, las hermanas y sus maridos e hijos. En este recuerdo lo significativo es que en un momento a modo de chiste se llama a los niños con los nombres de sus padres en tanto versión pequeña de estos. Este ejemplo grafica la línea de descendencia familiar del modelo heterosexual, y la risa cómplice de la familia es la aceptación de dicha línea. Por otro lado, evoca el recuerdo del comedor del complejo turístico al que asistió con su pareja lesbiana en donde las mesas tendían a ser ocupadas por parejas heterosexuales. Esta escena que repite el modelo de la reunión familiar. Sobre estos dos ejemplos plantea lo siguiente:

Estos dos ejemplos de mi experiencia me animan a repensar el trabajo de la «línea recta». En estas anécdotas tenemos una relación entre dos líneas, las líneas vertical y horizontal de la genealogía convencional. Consideremos el árbol familiar, que está compuesto de líneas verticales que «muestran» los lazos de sangre, la línea de la descendencia que conecta padres y madres e hijos e hijas, y las líneas horizontales que «muestran» el vínculo entre marido y mujer, y entre hermanos y hermanas. La «esperanza» del árbol familiar, también conocida como el «deseo» de reproducción, es que la línea vertical produzca una línea horizontal, de la que partirán más líneas verticales. (Ahmed: 2019 b, 119)

El concepto de herencia juega un rol central para dar cuenta del modo en que son alineados los cuerpos dentro del espacio familiar y público. La herencia es entendida como un bien social, aquello que nos viene dado por nuestros padres y exige la continuación de mantener ese patrimonio. Es decir, esa herencia tangible e intangible que se recibe de la familia exige cumplir con la tradición familiar. No cumplir con esta exigencia puede llevar, no solo a peligrar la conservación de este patrimonio familiar, sino a romper con lo que implica la familia como modelo social. En este sentido, la autora entiende que la heterosexualidad constituye una herencia familiar, es decir, dentro del espacio doméstico se repiten ciertas prácticas sociales, existen determinados objetos que son cercanos y accesibles que orientan los cuerpos que lo habitan, y producen un horizonte de acciones alcanzables y posibles. El espacio doméstico es un espacio heterosexual dada su organización y disposición de los objetos allí presentes y con ello las orientaciones corporales que implica. Ahmed plantea el ejemplo de la foto familiar como un objeto central en la entrada de la casa de familia, así como la organización de la casa con el cuarto matrimonial y el cuarto de los hijos. En este punto resulta útil la conceptualización que Ahmed realiza sobre las nociones de estar orientado “alrededor” y estar orientado “hacia”:

Decimos que estamos orientados *hacia* algo. Al decir esto, la cosa hacia la que estamos orientados está delante de nosotros, o nos es accesible dentro de nuestro campo de visión. Eso hacia lo que estamos orientados está determinado por nuestra ubicación (...)

El concepto de “hacia” es un modo de direccionalidad; trata de la dirección que tomo cuando estoy frente a otro, como dirección que puede referirse al movimiento y a la posición. Si la dirección trata de la posición que tomo hacia algo, entonces aún estoy frente a esa cosa; está delante de mí en la medida que tiene mi atención. Uno ve ante sí un lugar donde no está, pero es un “no” que es accesible desde donde estoy, y de hecho de este modo siempre me devuelve un reflejo o me muestra donde estoy ubicado. (...)

Y entonces ¿qué significa estar orientado *alrededor* de algo? (...) el “alrededor” puede remitir a la pregunta de cómo “se hacen coherentes” los cuerpos. Estar orientado alrededor de algo significa hacer de eso lo central, estar en el centro del ser de uno mismo, o de la acción de uno mismo. Yo puedo estar orientada *alrededor* de la escritura, por ejemplo, lo que me orientará *hacia* cierto tipo de objetos (el bolígrafo, la mesa, el teclado). De hecho, “alrededor” nos remite a “redondo” y sugiere un movimiento circular. Quizá estar alrededor de algo es lo que nos permite “mantener el centro”, o incluso colocarnos en el centro de las cosas. Si estamos en el centro de las cosas, entonces no solo tenemos delante esas cosas, sino que esas cosas nos tienen delante. En otras palabras, estar orientado alrededor de algo es hacer “esa cosa” vinculante, o convertirse uno mismo en esa cosa. (Ahmed: 2019 b: 162-163)

En tal sentido, el espacio doméstico está organizado alrededor de la heterosexualidad, pues la producción de los cuerpos gira entorno a la matriz normativa heterosexual, en virtud de ello se produce un horizonte corporal de objetos, prácticas, valores, vínculos e ideas alcanzables y deseables. Los juguetes de los niños y niñas, las fotos familiares hasta la organización de las habitaciones de la casa constituyen este universo espacial y material regulado entorno a la heterosexualidad obligatoria. En esta organización espacial y corporal, lo Otro hacia lo que se orientan los cuerpos es la homosexualidad. Se concibe como lo Otro en oposición a lo Mismo que es la heterosexualidad que implica aquello que los cuerpos deben incorporar: “convertirse uno mismo en la cosa” (Ahmed: 2019 b, 163). De acuerdo con la cita, la homosexualidad es el “no” accesible desde donde estoy, es decir, es aquello que desde mi posición en la matriz heterosexual reconozco como lo que está afuera y es repudiado.

Esta distinción entre “alrededor” y “hacia” sobre el modo en que son orientados los cuerpos, la autora la propone ya que parte de la significación de “orientarse” no solo

como dirigirse en una u otra dirección sino en dirigirse a una orientación específica: hacia “el Este”, o sea “Oriente”. Ahmed realiza un análisis sobre cómo el espacio geopolítico se ha producido de manera tal que Oriente es lo Otro para Occidente. En la organización del espacio cartográfico, los europeos han elaborado los mapas como tecnologías para la navegación mediante lo que fijan líneas que delimitan el espacio geográfico en Este y Oeste, como si fueran coordenadas objetivas. Oriente es orientado por Occidente, pues los europeos mediante la elaboración de estos mapas normalizaron su punto de vista proponiéndolo como objetivo. Oriente ha sido convertido en lo Otro, hacia lo que Occidente se dirige como lo que no es, pero lo desea en cuanto falta. Esto muestra claramente el proceso de colonización occidental, que ha permitido a Occidente extenderse, ampliarse donde Oriente es el objeto que le otorga tal extensión. Es decir, el mundo occidental es quien ha diseñado el mapa cartográfico que ordena a unos y otros, donde Occidente aparece como el centro entorno a lo que se organiza el mundo blanco y Oriente es lo Otro racial, aquello distinto, exótico que amplía posibilidades como los objetos amplían a los cuerpos.⁴⁸ (Ahmed: 2019 b, 159-162)

El hogar familiar es un espacio racializado, la raza es una herencia corporal, social e histórica en tanto es aquello que recibimos de los otros en nuestra llegada al mundo y existe un mandato de repetir esta tradición. El espacio familiar va a reproducir la hegemonía de la blanquitud impuesta por el mundo occidental que invisibiliza su lógica de poder pues la raza aparece como una propiedad corporal heredada, es decir, como una característica propia de ciertos cuerpos. Esta herencia, por tanto, se establece como una línea a seguir donde los cuerpos que la reciben son orientados alrededor de ciertos objetos tangibles e intangibles, en virtud de los cuales se pueden ampliar y moverse en el mundo en determinadas direcciones establecidas previamente como deseables. Cuando Ahmed afirma que la raza es heredada no refiere a ella como una propiedad

⁴⁸ Ahmed desarrolla con mayor profundidad esta idea de Oriente como el Otro racial en *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros* (2019 b, 160-165)

biológica de los cuerpos, sino que entiende esta herencia familiar asociada al parecido familiar como semejanza que emerge de la proximidad de contacto. Es decir, dado el contacto con ciertos cuerpos, pareceres, ideas, prácticas, costumbres, objetos físicos, entre otras cosas procedentes del ámbito familiar se produce la semejanza como efecto de la repetición de esta proximidad. De modo que, el parecido está dado por la cercanía a ciertos cuerpos, acciones y objetos que se van incorporando y luego se identifican como parecido familiar. En términos de la autora:

(...) heredamos proximidades (y por tanto orientaciones) como nuestro punto de entrada al espacio familiar, como “una parte” de una nueva generación. Esta herencia a su vez genera “semejanza” (...) la semejanza es más un efecto de la proximidad que su causa, con la propuesta adicional de que heredamos proximidades, aunque esta es una herencia que puede ser rechazada y que no determina totalmente una línea de acción. Plantear que heredamos proximidades es también señalar que ese pasado que está “detrás” de nuestra llegada limita y a la vez habilita la acción humana: si estamos determinados por “aquello” con lo que entramos en contacto, entonces también estamos determinados por lo que heredamos, que delimita los objetos con los que podríamos entrar en contacto. (Ahmed: 2019 b, 172-173)

La herencia racial va de la mano con la estructura heterosexual familiar, en tanto la herencia exige continuar las líneas horizontales y verticales del árbol genealógico, por ello, la pareja elegida debe ser del otro sexo y de la misma raza, a los efectos de inscribir la descendencia dentro de estos parámetros. De acuerdo con esto, la autora plantea que la herencia es como un regalo que recibe la nueva generación, este puede ser simplemente recibido o ser apropiado como posesión. Continuar esta línea implica apropiarse de este regalo como muestra de amor a la familia porque es devuelto a ella al mantener línea genealógica. En este sentido, la filósofa afirma que, así como

heredamos cercanías, también heredamos distancia social de aquellas corporalidades que no se ajustan a esta línea, se recibe el mandato de quien no se puede traer a casa y se debe mantener alejado para que no peligre el espacio familiar. En relación a esto, es interesante el dato que aporta Foucault en su artículo *Locura y Sociedad* (Foucault: 1999, pp. 73-95) donde plantea el concepto del loco como excluido de cuatro sistemas: la familia, el trabajo, el juego y el discurso. El filósofo plantea la exclusión del loco de la familia en la época clásica a través de los ejemplos de la homosexualidad o el no casarse con personas de su mismo status social (en este caso aplica también a racial) podía llevar legalmente a perder la herencia familiar. (Foucault: 1999, pp. 82-83) De acuerdo con ello, la prohibición de la homosexualidad y el mestizaje recibidas en forma de amor a la familia son la base para mantener la blanquitud normativa que ordena y normaliza el orden socio-político. De ahí que, el loco sería quien desafía este orden, se lo excluye como forma de no peligrar la familia como dispositivo de enderezamiento social.

La blanquitud al presentarse como lo objetivo constituye un punto ciego, es decir, es la norma que ordena los cuerpos y los espacios, pero no es visible, esto le permite encubrir la operación de poder que implica. El mundo gira alrededor de la blanquitud, lo cual hace que los cuerpos blancos o aquellos que pasan por blancos tengan mayores posibilidades de extenderse y ampliarse en el mundo, mientras que los cuerpos no blancos serán lo otro, hacia lo que tiende la blanquitud. De acuerdo con esto la autora plantea lo siguiente:

(...) la blanquitud es una orientación que pone ciertas cosas al alcance. Entre los objetos, no incluiríamos solo objetos físicos, sino también estilos, capacidades, aspiraciones, técnicas, e incluso mundos. Al poner ciertas cosas al alcance, un mundo adquiere su forma; el mundo blanco es un mundo orientado “alrededor” de la blanquitud. Este mundo, además, es “heredado” como una residencia: es un mundo configurado por historias

coloniales, que no solo afectan cómo están dibujados los mapas, sino también los tipos de orientaciones que tenemos hacia los objetos y hacia los demás. En este modelo la raza se convierte en una cuestión de lo que está al alcance, lo que está disponible para percibir y para hacer “cosas”. (Ahmed: 2019 b, 176)

Para los cuerpos blancos el mundo es vivenciado como estar en casa, es decir, el mundo que habitan es familiar, lo que significa que tienen un conocimiento de donde están las cosas y qué acciones deben realizar para obtenerlas. (Ahmed: 2019 b, 155) Ellos heredan este conocimiento desde el ámbito doméstico que es extensivo al ámbito público que funciona de igual manera en tanto es “como una residencia”, tal como señala la cita. En este sentido, los cuerpos blancos en el espacio público se pueden desplazar sin problemas ya que han heredado disposiciones y habilidades sobre cómo conducirse en el espacio. Por ello, la autora propone el concepto de la blanquitud como mal hábito. Los hábitos no solo dan cuenta de la repetición de conductas sino más bien de la incorporación de tales conductas de forma tal que los cuerpos se amplían a partir de la apropiación de esta tendencia corporal. (Ahmed: 2019 b) Esta ampliación corporal implica mayor capacidad de agencia, es decir, posibilidades de incidir e intervenir en el mundo. De esta manera, dadas las orientaciones de los cuerpos blancos en un mundo que facilita su movilidad, estos cuerpos se mueven sin dificultades, sin estrés plantea la autora, concepto que permite dar cuenta de que no solo no hay obstáculos en su tránsito porque la blanquitud no es aquello hacia lo que van, sino que les viene dado y amplía el alcance del cuerpo. Ahora bien: ¿por qué la blanquitud es un mal hábito? Sobre esta cuestión, la autora plantea lo siguiente:

La blanquitud solo es invisible para aquellos que la habitan, o para quienes se han acostumbrado tanto a habitarla que aprenden a no verla, aunque no sean blancos. Tal y como señala Nirmal Puwar en *Space Invaders*, los cuerpos blancos son normas somáticas que hacen que los cuerpos no blancos se sientan “fuera

de lugar”, como extranjeros, en ciertos espacios. (2004, p.8; ver también Ahmed, 2000, pp. 38-54). Por supuesto, los espacios están orientados “alrededor” de la blanquitud, lo que significa que la blanquitud no es “aquello” “hacia” lo que estamos orientados. No tenemos enfrente la blanquitud; esta “sigue detrás” de los cuerpos como lo que está asumido. El efecto de esta “blanquitud alrededor” es la institucionalización de cierta “semejanza”, que hace que los cuerpos no blancos se sientan incómodos, expuestos, visibles, y diferentes, cuando ocupan ese espacio. (Ahmed: 2019 b, 187-186)

De acuerdo con la cita, las instituciones giran en torno a la blanquitud y como ha sido señalado antes, la blanquitud y la heterosexualidad obligatoria funcionan como dispositivos de enderezamiento social de los cuerpos que van de la mano uno con el otro. De ahí que, Ahmed plantee que no basta con ser un cuerpo blanco para no sentir incomodidad en el espacio institucional, sino que es necesario ser “un cuerpo respetable y limpio. Por tanto, este cuerpo es de clase media y heterosexual”. (Ahmed: 2019 b, 190)

Estos cuerpos respetables que se deslizan sin dificultad en las instituciones, tienen “detrases”, encarnan una historicidad sedimentada que los habilita a transitar por los caminos hegemónicos sin dificultad, sin estrés. Mientras que los cuerpos que no se ajustan a estos parámetros, su movimiento en los espacios institucionales es dificultoso, incómodo, produce estrés y cansancio. Ahmed entiende a estos cuerpos no respetables como corporalidades queer, donde lo “queer” se concibe en como oblicuo. Dado que lo queer refiere a lo torcido, a lo desalineado, a lo que no se ajusta a lo normativo, como tal carece de redes apoyos dentro de los espacios hegemónicos. Estos cuerpos son la mala herencia en tanto en muchos casos toman la tradición establecida pero no la reproducen o su presencia no permite que la herencia se propague de forma totalizante, es decir, su andar puede peligrar las líneas establecidas históricamente. Por eso, la autora propone generar redes de apoyo que permitan transitar estos espacios e

intervenir en ellos, generar nuevas redes y formas institucionales. Lo plantea en los siguientes términos:

(...) las experiencias de negación, que te paren por la calle o sentirse fuera de lugar, de sentirse incómodo en casa, no se “paran” aquí. Los cuerpos se reúnen en torno a estas experiencias, juntándose, actuando, rechazando esta herencia de la blanquitud, rechazando incluso el deseo de seguir esa línea. Aprendemos esto de la fenomenología de Fanon de ser negro. Al explicar el “no puedo”, el cuerpo que es parado o señalado, también analizamos la condición de posibilidad de la emergencia de una forma colectiva de activismo. Actuamos recogiendo conjuntamente esos momentos en que eres señalado y eres rechazado. Las reflexiones de Audre Lorde sobre los usos de la rabia por las mujeres negras también nos muestran la importancia de reagruparse. Al sentir rabia por el racismo y por cómo nos ha infravalorado, creamos nuevos espacios, ampliamos el espacio mismo que ocupan nuestros cuerpos, como una ampliación que implica energía política y trabajo colectivo (...) En otras palabras, la rabia colectiva sobre la orientación del mundo en torno a la blanquitud puede reorientar nuestra relación con la blanquitud. (...) No sabemos, hasta ahora, que forma podría tener este mundo, o qué mezclas serían posibles, cuando ya no reproduzcamos las líneas que seguimos. (Ahmed: 2019 b, 214-215)

5.6. Debilitar estructuras: el trabajo de diversidad y las redes de apoyo

En *Vivir una vida feminista* (2018), Ahmed plantea la imagen del tráfico de personas y coches en la vía pública. Este tráfico es organizado, se rige por normas que permiten regular el flujo del movimiento. Algunas normas son formales, cuentan con un registro

escrito y otras son más bien informales, refieren a las formas de actuar de unos cuerpos en relación a los otros. Allí también aparece el ejemplo de un turista que en medio de este tráfico normalizado se encuentra desorientado, no puede seguir el flujo normal puesto que en ocasiones tiene que detenerlo (por ejemplo: cuando un turista pregunta por una avenida) para poder orientarse en él. (Ahmed: 2018, 71-72) El turista es el extranjero, el que está afuera de este curso de orientación y se entromete en él, su cuerpo no se ajusta a esta lógica, por ello sus tiempos y su andar constituyen un obstáculo para que el tráfico siga su curso habitual. De este modo, los cuerpos que no habitan las normas de este tráfico público son comparables con el extranjero que entorpece el andar. Estos cuerpos no están orientados en la misma dirección, no están inscritos en las mismas líneas de intersección que ordena el tráfico de lo social por lo que su paso tropieza con la multitud de cuerpos que siguen las líneas de sociabilidad y se convierte en un obstáculo para el flujo social. De ahí que, los cuerpos que no habitan completamente la norma pueden ser parados en la vía pública. A estos cuerpos la policía tiende a solicitar identificación mucho más que en comparación a otros cuerpos, pues al no adecuarse a la norma somática no son legibles con facilidad. Cuando no son parados habitan ese espacio desde la incomodidad e incomodan a los cuerpos normativos porque perturban la normalidad del tráfico, no pueden disimularse en el fondo porque no constituyen el fondo que implica habitar la norma.

En la introducción de *Vivir una vida feminista* (Ahmed: 2018, 13-36), la autora reivindica el trabajo feminista como un trabajo para casa. Con esta expresión, refiere a nuestras casas, al ambiente familiar donde la mesa de reunión familiar ocupa un lugar como centro en que aparece la feminista que incomoda y no permite el normal funcionamiento de la dinámica familiar. Pero a la vez, refiere a todos aquellos lugares que habitamos las feministas, como lo son, por ejemplo, las instituciones académicas, las cuales están atravesadas por todas estas líneas de sociabilidad que distribuyen diferencialmente el tránsito de los cuerpos en estos espacios. En esta sección la filósofa también insiste en que, hacer feminismo implica pensar desde la interseccionalidad. De ahí que, intervenir desde una práctica feminista implica ir contra-corriente frente la

intersección de las líneas hegemónicas fuertemente instituidas (sexismo, racismo, colonialidad, clase, capacitismo). La práctica feminista tiene que abrir nuevas líneas para que otros cuerpos puedan transitar estos espacios, aliviar el paso, quitar los obstáculos, despejar el camino.

En este sentido, la autora da cuenta del trabajo de diversidad a la interna de las universidades, cuyo análisis y conclusiones parten de su experiencia y del trabajo de agentes de diversidad que han sido específicamente contratadas para este trabajo de intervención y transformación de estos espacios. Este trabajo en general surge dada la necesidad de la institución de cumplir con alguna reglamentación sobre políticas públicas respecto a temáticas de intervención en las instituciones en temas de género, racismo y otras políticas de inclusión. Si bien puede que haya una voluntad institucional por cumplir o porque se realice efectivamente esta transformación, la experiencia de las agentes de diversidad dice que esta voluntad no está dada materialmente ya que se encuentran muchas resistencias para llevar a cabo efectivamente esta labor. A partir de las entrevistas realizadas a las agentes, Ahmed propone la idea de muro, como aquello ante lo que chocan los intentos de las agentes por mover estas estructuras institucionales. Este muro que no es visible para todos sino para quienes chocan con estas estructuras, ya sean las agentes de diversidad en su intento de intervenir y transformar los espacios, o aquellos cuerpos desalineados que las habitan desde la incomodidad. De ahí que, tanto las agentes de diversidad, así como los cuerpos no normativos chocan ante estos muros que son las estructuras solidificadas que no permiten que emerjan y se instalen otras formas de habitar los espacios. Chocar contra un muro implica desgaste, cansancio, estrés, incomodidad. A su vez, este muro se hace tangible solo para los cuerpos que luchan contra las estructuras en tanto no les permite el movimiento y obliga a permanecer en determinados lugares a pesar de los esfuerzos por moverse. Por ello, Ahmed entiende al trabajo que realizan las agentes de diversidad

y los cuerpos queer⁴⁹ que habitan las instituciones como un trabajo voluntarioso, puesto que es necesario realizar esfuerzos e insistir para poder aunque sea, debilitar estas estructuras solidificadas. (Ahmed: 2018, 189-221) Al ser un trabajo que requiere mucho esfuerzo y desgaste, la autora insiste en la necesidad de apoyos para llevar a cabo dicha tarea ya que al no contar con “detrases” institucionales que actúen como soporte es necesario construir nuevas redes de apoyo para poder aunar esfuerzos. De ahí que, la filósofa considere vital para la lucha contra estas estructuras forjar redes de apoyo a la interna, pero también como lugares de refugio afectivo que funcionen como soporte para continuar realizando este trabajo. En este sentido, Ahmed otorga gran valor a estas prácticas micropolíticas de lucha que van sedimentando actos que tienden a debilitar estas estructuras que ciñen y emplazan a ciertos cuerpos, fijándolos en el borde de los espacios sociales. Revalora la potencia política de habitar la incomodidad en estas estructuras:

Cuando una vida es eso por lo que tenemos que combatir, luchamos contra estructuras. Esto no garantiza necesariamente que estas luchas redunden siempre en una transformación (como tampoco lo garantiza tu participación en movimientos políticos). Pero luchar contra algo es debilitarlo. Muchas de estas estructuras no son visibles o tangibles a menos que choques con ellas, lo cual significa que el trabajo de ir debilitándolas, lo que yo llamo el trabajo de diversidad, es una clase específica de trabajo. La energía requerida para seguir avanzando cuando sigues chocando contra estas estructuras es cómo construimos cosas, a veces, a menudo, con los fragmentos rotos. (Ahmed: 2018, 292)

⁴⁹ Ahmed utiliza el término “queer” en dos sentidos a lo largo de su libro. Por un lado, refiere a la disidencia sexual y, por otro, dado que en inglés este término refiere a lo inclinado, lo oblicuo, la autora se apropia de esta significación para referir con ella a todo aquello que no se sujeta a los marcos normativos. De modo que, los cuerpos queer no solo refiere a la disidencia sexual sino a todas aquellas corporalidades no hegemónicas. Véase: *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (Ahmed: 2019 b, 221-222)

Habitar la incomodidad e incomodar a otros por no habitar la norma no solo implica debilitar la estructura como dice Ahmed en la cita, sino que también produce un saber práctico que solo es posible desde ese lugar dado el esfuerzo y el trabajo que requiere de mucha voluntad para llevarlo a cabo. A este conocimiento práctico que produce el trabajo de diversidad realizado por las agentes y por los cuerpos queer que habitan las instituciones, Ahmed denomina “concepto sudoroso”, el cual ha sido planteado en el comienzo de este capítulo⁵⁰. De modo que, esta práctica produce un saber que permite ampliar las formas de intervenir las estructuras. En *Vivir una vida feminista* (2018), Ahmed se refiere a este saber práctico producto del trabajo de diversidad como las estrategias que emplean y que se afinan en la intervención de las agentes de diversidad. Al mismo tiempo las corporalidades queer al no contar con detrasos que le permitan orientarse cómodamente en estos espacios hegemónicos, esta incomodidad y desorientación, las obligan a buscar estrategias para habitarlos. A su vez, su presencia produce desorientación entre quienes habitan cómodamente estos espacios, lo cual lleva a que se produzcan mezclas que, si bien tienden a ser reprimidas porque son vistas como peligrosas pues ponen peligro la proliferación de las estructuras solidificadas, se producen igual. Esta producción de nuevas mezclas como resultado de nuevas proximidades corporales y/o objetuales dan lugar a nuevos cruces de líneas que reorientan a los cuerpos y dan lugar a nuevas configuraciones espaciales.

5.7. De Judith Butler a Sara Ahmed: Cercanías y ampliaciones de los conceptos de “cuerpo” y “agencia política”

Tal como fue planteado, Ahmed continúa la problemática planteada por Butler: ¿cómo se materializan los cuerpos? Ella no solo sigue a Butler al continuar esta línea de investigación sino también en el abordaje que realiza de la cuestión en tanto parte de la idea de cuerpo como vulnerable y precario. Esta idea constituye un supuesto necesario

⁵⁰ Véase, pp. 111.

para pensar la materialización de los cuerpos en el espacio, y del espacio en relación a las formas de habitar y disponerse en él. De acuerdo con esto, entiendo que la propuesta de Ahmed amplía y potencia lo ya planteado por Butler.

En *Cuerpos Aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017 a) Butler plantea lo siguiente sobre la vulnerabilidad de los cuerpos:

(...) el cuerpo está siempre expuesto a personas e impresiones sobre las que no tiene nada que decir, que no llega a anticipar o controlar en su totalidad, y que esas condiciones de su encarnación social son las que no ha negociado del todo. En mi opinión, la solidaridad nace justamente en ese momento, y no cuando se establecen acuerdos con pleno conocimiento de causa.

(Butler: 2017 a, 154)

En esta cita, Butler enfatiza en que esta condición vulnerable y abierta del cuerpo lo expone y lo constituye constantemente de maneras que no puede controlar completamente. El cuerpo, sostiene la filósofa, está expuesto a otros cuerpos y a otras impresiones que hacen a su encarnación social. Esta conceptualización sobre la condición vulnerable del cuerpo deja abierta la cuestión sobre cómo se produce la encarnación social que implica esta exposición a otros cuerpos e impresiones. Butler a su vez, deja entrever que atender a esta condición corporal puede dar lugar a establecer otras formas de sociabilidad.

Las investigaciones de Ahmed dan cuenta sobre esa cuestión que queda abierta en Butler, pero su enfoque apunta más específicamente a los procesos materiales de producción corporal. De ahí que, la forma que prima de plantear sus conceptualizaciones sea a través de ejemplos personales e imágenes que evocan lugares comunes por los que habitan los cuerpos (por ejemplo: el camino trillado, el tráfico, etc.). Es decir, la autora apela a la experiencia personal y social como materia prima para dar cuenta del modo en que se configuran los cuerpos y los espacios. Este énfasis en la materialidad presente en Ahmed y su perspectiva fenomenológica, la lleva a incorporar como elemento central en su análisis: los objetos. La autora entiende que

los cuerpos son con los objetos, y estos permiten ampliar las capacidades corporales. La noción sobre la precariedad de los cuerpos que propone Butler, pone en evidencia la necesidad de diversos soportes materiales para que un cuerpo pueda vivir. En tal sentido, Ahmed una vez más amplía y materializa esta idea de Butler, muestra cómo efectivamente los objetos permiten a los cuerpos vivir, sostenerse y extenderse en el espacio. Al mismo tiempo, estas nuevas conceptualizaciones sobre los cuerpos y los objetos como posibilidades de ampliación corporal, le permiten a la autora mostrar que los objetos pueden constituir una red de apoyo para la lucha política. En relación a esto la autora, al final de su libro *Vivir una vida feminista* (Ahmed: 2018, 319-338) propone la idea de kit feminista de supervivencia como una herramienta para sobrevivir a la lucha feminista, es decir, como condiciones necesarias para persistir en esta lucha. Si bien este kit no solo se compone de objetos, sino también otras feministas y sensaciones aparecen como elementos constitutivos del kit, los objetos constituyen herramientas que pueden potenciar los cuerpos en lucha, al funcionar como soportes de apoyo afectivo para resistir. De esta manera, la autora amplía los elementos constitutivos de una red de apoyo, al incorporar los objetos, pero también, las sensaciones como elementos importantes para potenciar los cuerpos y sus luchas. En este sentido, la filósofa amplía el concepto de agencia corporal mediante esta ampliación conceptual funciona como un potenciador práctico para la lucha.

Polítizar la identidad ha sido una de las primeras preocupaciones teóricas de Butler, en sus primeros escritos propone la idea del “yo” como una posición en el entramado de una red de saber-poder. En esta idea se puede ver un intento por dar cuenta del “yo” como un proceso de producción material, sin embargo, aún este proceso productivo está muy ligado al ámbito discursivo. En sus últimos trabajos, realiza un intento por pensar más la materialización de los cuerpos mediante la idea de precariedad y vulnerabilidad de los cuerpos. De esta manera, la filósofa no solo da cuenta del proceso productivo del cuerpo como discursivo, sino que involucra su dimensión material, pues refiere a otros cuerpos, medios técnicos, institucionales y materiales como constitutivos de éste. De esta manera, sus investigaciones realizan un esfuerzo por integrar otros

elementos que permitan pensar la materialidad de los cuerpos. Ahmed como lectora de Butler es receptiva a estas preocupaciones teóricas, por ello entiendo que esta idea del “yo” como posición de un entramado discursivo y este carácter vulnerable, precario, e interdependiente de los cuerpos propuesta por Butler, constituye la base teórica para proponer su idea de las “líneas de sociabilidad”. Mediante de esta idea, la Ahmed materializa la forma sobre cómo los cuerpos constituyen una intersección en el cruce de estas líneas que los producen y cómo los propios cuerpos son quienes trazan, configuran y sostienen estas líneas. Ahmed mediante sus ejemplos e imágenes permite reconocer cómo se configuran espacialmente estas líneas en que están inscriptos nuestros cuerpos. La noción de performatividad es otra idea que atraviesa explícitamente toda la obra de Ahmed. El concepto de “detrases” puede leerse como un efecto de esta apropiación conceptual que tiene gran utilidad para dar cuenta de la capacidad de agencia de los cuerpos. Esta idea no solo muestra de forma clara cómo se constituyen performativamente los cuerpos en su inscripción espacial, sino que articula el pasado social y colectivo encarnado en una singularidad corporal en tanto potencia futura que le permite moverse en el espacio sin dificultades. Esto es así, siempre y cuando, los cuerpos se inscriban en estas líneas de sociabilidad. Esta nueva conceptualización trae aparejada la siguiente problemática: ¿Cómo es la agencia de los cuerpos que se desvían de las líneas de sociabilidad? Al no contar con los apoyos propios de seguir los caminos normativos, se hace pertinente la pregunta sobre: ¿cómo generar nuevos apoyos para que estos cuerpos desalineados puedan vivir y sostenerse sin doblegar su voluntad que ha tomado otra orientación? En este punto, Ahmed propone generar redes de apoyo afectivo alternativas entre aquellos cuerpos desalineados que no cuentan con los detrases necesarios que les permitan habitar los espacios públicos con comodidad, sino que, por el contrario, habitar en ellos significa luchar constantemente contra las estructuras que paralizan su andar. Para estos cuerpos su pasaje por estos espacios implica darse contra muros que son solo tangibles para ellos e invisibles para quienes están en línea, sumado a ello, la experimentación de sentir el rechazo que genera un ámbito de incomodidad solo por el hecho de estar

presentes en estos espacios que los hace sentir como “fuera de lugar. Por lo que, los cuerpos desalineados sufren mayor desgaste, cansancio y estrés que las otras corporalidades normativas. De ahí que, Ahmed proponga forjar nuevos apoyos con quienes experimenten estas mismas dificultades e incomodidades. Butler también ve la necesidad de apoyo para fortalecer la lucha ante un sistema social-económico-político (capitalista y neoliberal) que no permite que todos los cuerpos aparezcan en el espacio público, ante ello propone la creación de alianzas políticas y ocupar esos espacios donde no se les permite aparecer (ya sea ocupar casas abandonadas como los Okupas en Buenos Aires, o manifestarse en plazas públicas, o no moverse de las tierras que se quieren expropiar)⁵¹. Lo novedoso de Ahmed en este aspecto, no solo reside en la explicación filosófica que da sobre esta necesidad de apoyos afectivos que se centra en sus conceptos de “herencia” y “detrases” fundamentalmente, sino que la autora lleva la lucha política no solo a la calle sino a la casa y las instituciones sociales que habitamos cotidianamente. Mientras que la propuesta de Butler se ha centrado fundamentalmente en la reunión de los cuerpos en asamblea ocupando espacios públicos como acción performativa y plural.⁵²

Las vivencias de darse contra muros al habitar las instituciones y espacios sociales son propias de las corporalidades desalineadas y del trabajo de las agentes de diversidad a la interna de las instituciones. Si bien estas vivencias dan lugar a un saber específico sobre estrategias para habitar e intervenir en estos espacios⁵³, Ahmed entiende que estos cuerpos al darse contra las estructuras, no solo las debilitan (2018: 290), también se vuelven frágiles:

Eso contra lo que chocamos puede resquebrajarnos.

Y entonces chocamos contra ello una y otra vez.

⁵¹ Butler plantea y analiza estos ejemplos en: *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Butler: 2017a) y en *Desposesión: lo performativo en lo político* (Butler, J y Athanasiou, A: 2017 b)

⁵² Esta idea es desarrollada con más extensión en el capítulo III.

⁵³ Ahmed denomina al resultado conceptual de este saber: “conceptos sudorosos”.

Eso contra lo que chocamos puede agotarnos.

Y entonces chocamos contra ello una y otra vez. (Ahmed: 2018, 225)

En este sentido, se instala la pregunta sobre: ¿cómo sobrevivir ante aquello que chocamos? (Ahmed: 2018: 236) ¿cómo sobrevivir a este mundo que golpea nuestra existencia por no ajustarse a los lineamientos pautados sobre cómo deben ser los cuerpos? Ahmed entiende que la lucha contra las estructuras no solo se juega en la calle sino también en los espacios institucionales donde los cuerpos están inmersos cotidianamente. De ahí que, la cuestión acerca de cómo transformar las instituciones para convertirlas en lugares habitables para la diversidad de cuerpos constituye una pregunta central a la hora de pensar una política y filosofía feminista. La autora parte de su experiencia personal como docente feminista en la universidad donde milito en cuestiones de acoso y finalmente decidió renunciar por las dificultades y el desgaste que le generó llevar adelante cabo esta lucha contra las estructuras universitarias. Esta experiencia le permitió pensar cuáles son las condiciones necesarias para llevar a cabo la lucha a la interna de estas instituciones. La elaboración teórica de estas condiciones necesarias pero insuficientes para la lucha feminista son producto no solo de su formación profesional, sino y fundamentalmente, de su vivencia de lucha en la institución como docente que ha intentado intervenir y debilitar las estructuras universitarias, así como, de su experiencia como lesbiana y mujer de color en Inglaterra y Australia.

Ahmed entiende que vivir una vida que implique una lucha contra las estructuras puede llevarnos a la fragilidad, a rompernos, por ello es necesario forjar redes de apoyo afectivo que funcionen como refugio y/o sostén ante las luchas que damos. La autora entiende que cuando una vida implica chocar constantemente contra estructuras implica supervivencia, lo que hace necesario el autocuidado, y en tal sentido, decidir qué luchas estamos dispuestas y podemos dar, y cuáles no. Sin embargo, hay luchas que no elegimos, pero nos eligen y no podemos evadir, ante esas luchas y aquellas que

elegimos, la autora propone el kit de supervivencia feminista. Éste está constituido no solo por objetos palpables como libros u otros objetos que nos amplíen y potencien, sino también de emociones, otras feministas, así como concederse ciertos permisos o atender al cuerpo, en tanto son valoradas como condiciones necesarias para potenciar los cuerpos que luchan. De esta manera, la autora propone otra forma de potenciar la agencia política a través del cuidado de redes de apoyo afectivo que no solo se constituyen de personas sino de objetos, emociones, decisiones que permitan sostener a un cuerpo cuya vida implica la lucha contra las estructuras.

Por otro lado, Ahmed encuentra que las corporalidades no hegemónicas al habitar las instituciones no solo sus cuerpos vivencian incomodidad, sino que su presencia genera incomodidad a los cuerpos alineados. Si bien no se vivencia del mismo modo la incomodidad, pues el tránsito por las instituciones para las corporalidades alineadas tiende a ser cómodo en tanto no requiere esfuerzo, constituye un hábito, lo cierto es que la presencia de los cuerpos queer genera cierta desorientación a los cuerpos alineados. Esto se debe a que su presencia implica otras formas de transitar el espacio, nuevas formas de relacionamiento, otros valores, prácticas, objetos que no se sujetan a las líneas normativas a las que tienden los cuerpos normados. Ahmed sostiene que esta desorientación puede dar lugar a nuevas mezclas, y de este modo, dar lugar a nuevas formas de habitar el espacio y ampliar las potencialidades de los cuerpos. Esto es, diversidad de relaciones que generen desorientación y reorientación de las líneas que dibujan los cuerpos y los espacios institucionalizados. Ahmed plantea estas mezclas como una posibilidad, pero tiene en cuenta que los cuerpos y los espacios normativos están configurados de tal modo que tienden a reprimir y desestimar la producción de estas mezclas. La autora no profundiza sobre cómo generar condiciones que propicien la producción estas mezclas que tiende a debilitar las estructuras opresoras. Su análisis se ha centrado en la organización del espacio y la disposición de los objetos que limitan o potencian a los cuerpos más en unas direcciones que en otras. En este sentido, entiendo que el concepto de “subjetividad inclinada” que propone Adriana Cavarero constituye un concepto útil para pensar esta problemática sobre cómo generar

condiciones que favorezcan estas mezclas. En su artículo *Inclinaciones desequilibradas* (Cavarero, A: 2019, 1-12), Adriana Cavarero reivindica el significado de la etimología de la palabra “vulnerabilidad” derivada del latín “vulnus” a través de la raíz “vel”, la cual “posee el mérito de acentuar la valencia de la piel como exposición radical, inmediata, sin vello, sin cobertura o coraza” (Cavarero: 2019, 6). De esta manera, este sentido de la palabra vulnerabilidad conecta con lo inerte, por ello, la autora trae la figura del recién nacido, esta condición por la cual atraviesa todo ser humano “asume la forma de dependencia, totalmente expuesta, y unilateral.” (Cavarero: 2019, 9) De acuerdo, con esto la figura del recién nacido implica necesariamente la figura de la madre, pues, sin ella no puede vivir, su existencia está ligada a ella de forma constitutiva. Como explica Cavarero, esta relación entre el recién nacido y la madre o quien ocupe el lugar de materno, es una relación unilateral, no hay reciprocidad, no hay lucha por el reconocimiento tampoco, pues solo quien materno es quien responde a las necesidades del otro. De ahí que, la autora insiste en la idea de inclinación de quien materno hacia el recién nacido, ya que esta persona está plenamente entregada a las necesidades del infante que es totalmente dependiente. En esta relación donde el inerte es completamente indefenso y dependiente, no es posible la reciprocidad, por lo que, el sujeto inclinado tiende hacia el otro, está fuera de sí. (Cavarero: 2019, 10) La filósofa italiana concluye sobre esta escena lo siguiente:

En esta geometría (...) la inclinación materna no es simplemente un paradigma del altruismo o, si se quiere, de un cuidado, cuya alternativa especular, siempre posible y execrable, sería la herida o la violencia sobre el infante. Es más bien el arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerte. No se trata ya de la alternativa entre curar y herir, entre el icono de María con el niño y la máscara de Medea, sino de su presupuesto estructural o bien de la línea inclinada –de la postura oblicua de un yo que se asoma fuera de sí- como eje de

la geometría relacional del cuadro. Sustancialmente, en este cuadro que se libera de la verticalidad y de la horizontalidad, “madre” es entonces, sobre todo, el nombre de una configuración necesaria, de una inclinación indispensable. (Cavarero: 2019, 11)

Esta noción de “subjetividad inclinada” que propone Cavarero puede ser útil para pensar cómo generar condiciones para que se produzcan nuevas mezclas y dar lugar a otras formas de vincularnos que sean más abiertas y menos violentas. Es decir, pensar formas que tiendan a producir una subjetividad ética inclinada que tienda a inclinarse hacia aquel otro que necesite apoyo. Una subjetividad que esté dispuesta a salir fuera de sí para abrirse a otras posibilidades de habitar el mundo, que sea contraria al sujeto vertical, rígido, que puede asociarse a los cuerpos alineados que plantea Ahmed. De modo que, esta idea de “subjetividad inclinada” va en consonancia con la propuesta de Ahmed de pensar otras formas de habitar los cuerpos y los espacios que tiendan a debilitar las estructuras opresoras. A su vez, esta idea de subjetividades inclinadas dibuja otra geometría como refiere la autora en la cita, por lo que los cuerpos que encarnen dicha subjetividad trazarán otras formas de habitar el espacio donde no prime la violencia y amplíe las posibilidades de extensión corporal en tanto este cuerpo no está cerrado sin abierto al mundo y los otros. De cualquier manera, estas ideas dejan abiertas varias cuestiones: ¿Cómo producir una subjetividad inclinada? ¿Cómo intervenir los espacios para que sea posible las mezclas y la producción de esta subjetividad? ¿cómo debilitar las estructuras que encapsulan al sujeto desalentando y sancionando aquellas formas de actuar que no se ajusten a los lineamientos que pautan?

Por otro lado, Ahmed en relación a la potencia feminista para intervenir los espacios, trae el concepto de “pedagogía feminista” a través de la figura de la aguafiestas⁵⁴

⁵⁴ Este concepto es propuesto por primera vez por Ahmed en *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (2019 a). En este libro la autora realiza una fuerte crítica al imperativo de la felicidad socialmente impuesto como ideal a seguir en virtud del cual se han sostenido proyectos de vida que oprimen y violentan a las personas. La filósofa propone la idea de la feminista

cuando su actitud en la reunión familiar incomoda a la familia ya sea, por no reírse de los chistes que se realizan allí, o por realizar un comentario o cuestionamiento que no va en consonancia con las líneas normativas familiares. Esta actitud contraria a la esperable por las formas de la familia tradicional genera incomodidad y tiende a debilitar estructuras por el hecho de oponerse a la dirección impuesta por la tradición. Esta práctica sumada a la de habitar espacios sociales por los cuerpos que han sido tradicionalmente expuestos de allí, se suman a las micropolíticas que tienden a debilitar las estructuras que oprimen la diversidad de cuerpos y formas de vivir.

De acuerdo con lo expuesto, los trabajos de Ahmed amplían las posibilidades de agencia de los cuerpos que luchan contra las estructuras, valora la potencia de las prácticas cotidianas de darse contra las estructuras que han sido históricamente invisibilizadas o minimizadas en virtud de la tradición política de concebir las luchas centradas en colectivos organizados y ocupando espacios públicos. Podría decirse que, la autora revaloriza la micro-militancia desde los espacios cotidianos sin dejar de atender y fortaleciendo las redes de apoyo afectivas que constituyen un pilar fundamental para sostener las luchas y los cuerpos. Su propuesta no es contraria a la de Butler, sino más bien complementaria y potencia las conceptualizaciones realizadas previamente por la filósofa estadounidense. Por otro lado, es posible concluir que su enfoque se centra más en el análisis sobre la configuración de los espacios y cuáles son sus efectos en la producción de los cuerpos, que en la indagación sobre qué subjetividades son necesarias para producir otras formas de habitar y producir el espacio que no excluya ni violenta a los cuerpos no hegemónicos. De ahí que, considero que la propuesta de Cavarero complementa y amplía el abordaje de Ahmed, aunque como ya fue mencionado, este cruce no ofrece una solución al problema, sino que lo complejiza y pone de manifiesto nuevas interrogantes que permiten profundizar en su abordaje.

aguafiestas para dar cuenta de las feministas que en su vida cotidiana cuestionan estos ideales de felicidad.

6. CONCLUSIONES

La noción sobre la performatividad del género puede leerse como un terremoto en el orden filosófico-conceptual en tanto ha resquebrajado el suelo teórico en que se ha asentado la tradición filosófica. Es decir, este concepto ha puesto en cuestión nociones tales como sexo, género, identidad, cuerpo, sujeto, agencia, y las relaciones entre lenguaje y materialidad, que han constituido fundamento teórico de la tradición moderna. Como terremoto, movió el piso de esta tradición, ha provocado grietas que dieron lugar a nuevas problemáticas que antes no estaban presentes y/o eran impensables en ese contexto. A su vez, esta ruptura de los estratos, exige el trabajo de reconstruir un nuevo universo conceptual que permita resolver estas nuevas problemáticas y configurar nuevas formas de producción de subjetividad. En este sentido, Butler mediante este concepto tematiza la potencia de las corporalidades sexo-disidentes, denominadas “queer” por el activismo. La autora muestra cómo estos cuerpos que no se ajustan a la matriz normativa del género ponen de manifiesto en su propio estilo corporal, la arbitrariedad, la contingencia y la operación de poder que está presente en el postulado del sexo binario y la continuidad entre sexo, género y deseo sexual como únicos, estables y verdaderos. No solo muestra la violencia que implican, sino que da cuenta de la ambivalencia constitutiva de esta matriz normativa, ya que al mismo tiempo que, constriñe a los cuerpos a sujetarse a sus parámetros, genera las condiciones que hacen posible su subversión. Butler enfatiza en la apropiación subversiva de la normativa del género a través de su concepto de subversiones performativas, así, reconoce y potencia la capacidad de agencia de las corporalidades queer. De esta manera, muestra que los cuerpos disidentes a pesar de las violencias que sufren cotidianamente, tienen la potencia de transformar la matriz normativa que los violenta en su propia incorporación corporal.

Este nuevo marco conceptual cambia la forma de entender la lucha política. La propuesta de Butler no solo muestra la violencia de sostener marcos normativos rígidos, sino que encuentra la potencia política en la acción corporal que los subvierte. Esto también constituye un cambio importante en la tradición moderna, pues en ella lo político tiene como centro el concepto de autonomía, el cual implica la capacidad para decidir libremente sin depender de otro, dar recibir y ofrecer razones libremente. Benhabib, si bien es crítica con la tradición moderna, como se ha mostrado en el capítulo 2, su propuesta teórica sigue sujeta a conceptos de sujeto, autonomía e ideales de emancipación. Para la autora, la acción política implica la posibilidad de establecer marcos normativos que regulen la vida de los sujetos sin opresiones. Benhabib manifiesta que las condiciones ideales para establecer estos marcos normativos no están dadas, por ello, propone los diálogos complejos que parten de una crítica situacional del sujeto y aspiran a involucrar a toda la diversidad de grupos identitarios en igualdad de condiciones.

Ante esta contraposición teórica sobre cómo pensar la lucha política, vale preguntarse: ¿En qué medida potencia la lucha política una filosofía que proponga lo queer y la subversión como conceptos claves para pensar lo político frente a las filosofías normativas, donde persiste la convicción de que es posible construir un modo de vida común no opresivo a partir de la construcción de marcos normativos que la regulen?

Lo queer dentro de la filosofía de Butler refiere a la abyección del sexo. Lo abyecto refiere a lo aberrante, lo despreciable, aquello que es expulsado del marco normativo que valora los cuerpos como deseables, reales, que son reconocidos como vidas que merecen vivir. La filósofa entiende a lo queer como el exterior constitutivo de la matriz heterosexual, pues es lo que ésta expulsa de sí para sostenerse como tal, pero, al mismo tiempo, la implica en tanto constituye su límite constitutivo. De modo que, lo queer refiere a aquellos cuerpos que no se ajustan a los marcos de reconocimiento y por ello sus vidas tienden a ser marginadas de los ámbitos institucionales que son los que generan las condiciones materiales de vida en nuestras sociedades. Son marginadas de

ahí, ya que, constituyen lo despreciable de la sociedad, lo que ésta intenta negar de sí misma, por lo que, lo excluye y violenta. Las corporalidades queer experimentan la precariedad como una constante amenaza en sus vidas. Esta condición pone de manifiesto la dependencia de los cuerpos, su precariedad y vulnerabilidad constitutiva. De ahí que, Butler entiende que generar alianzas políticas entre estas corporalidades disidentes potencia la lucha contra estas estructuras que las amenazan cotidianamente. La filósofa plantea estas alianzas entre los cuerpos queer concebidos como disidencias sexuales, y otros cuerpos cuyas vidas también sufren la precariedad socialmente impuesta. Desde su teoría, lo queer se reduce a las disidencias sexuales, sin embargo, tomando en cuenta la ampliación de la significación de este término que plantea Ahmed, esta alianza política puede entenderse como una alianza entre cuerpos queer. Para Ahmed, lo queer no se reduce a las disidencias sexuales sino a todos aquellos cuerpos que no se ajusten a los parámetros hegemónicos. De acuerdo con este marco, la potencia queer está dada en tanto la precariedad socialmente impuesta a sus vidas les hace evidente la condición de los cuerpos como interdependientes, vulnerables y precarios. Al unirse desde esta condición común, se potencian y se constituyen como colectivo para reconfigurar los espacios de los que son excluidos y exigir las condiciones que les son negadas. De manera que, su potencia está en exponer y visibilizar la violencia socialmente y diferencialmente impuesta que padecen los cuerpos queer en cuanto tales. Es decir, su potencia reside en exponer su propia vulnerabilidad ante las estructuras que acechan constantemente sus vidas y desde allí apropiarse y performar los espacios públicos donde no se les permite aparecer. De esta manera, los conceptos de autonomía y autosuficiencia propios de la tradición moderna están lejos de aparecer como potenciadores de la lucha, pues, desde este marco, inhiben la posibilidad de configurar este tipo de alianzas entre los cuerpos donde la vulnerabilidad y la interdependencia constituyen el motor de su lucha.

Para evaluar la potencia de una filosofía desde lo queer y la subversión, es necesario pensar su valor ante la potencia y la posibilidad de materializar una filosofía normativa

sin opresiones ni exclusiones, donde sea posible que se elaboren los marcos normativos en diálogos bajo principios de igualdad y libertad. Benhabib, como filósofa normativa, propone los diálogos complejos para lograr estos objetivos. En el capítulo II, he mostrado cómo la autora no tiene en cuenta las relaciones de poder que suponen estos diálogos, y su imposibilidad de borrarlas, pues son constitutivas a la historicidad que atraviesa y forja los cuerpos. No asumir estas relaciones de poder que están presentes y realizan sus juegos estratégicos en estas interacciones, implica perpetuar las opresiones a las que históricamente han estado sujetos los cuerpos queer, en el sentido amplio del término. Desde los aportes teóricos de Ahmed es posible complejizar las problemáticas que implican generar estos diálogos complejos.

Ahmed mediante sus trabajos pone de relieve que los espacios que habitamos no son neutros, sino que están racializados y sexualizados. La organización espacial es resultado del trabajo colectivo que configura caminos y objetos accesibles más a ciertos cuerpos que a otros. A estos caminos que han sido histórica y colectivamente configurados, Ahmed los llama “líneas de sociabilidad”, en tanto orientan los cuerpos en ciertas direcciones y forjan así determinado estilo corporal. La autora propone los conceptos de orientado “alrededor de” y “hacia”, para dar cuenta sobre el modo en que se produce el espacio y los cuerpos que lo habitan. El concepto sobre “alrededor de” refiere a “ser coherente con”, por tanto, es lo que organiza y traza los límites que configuran los cuerpos y su horizonte de objetos alcanzables. Mientras que la noción de “hacia” da cuenta de aquello hacia lo que tienden los cuerpos que no son ellos mismos, por tanto, es lo Otro de los cuerpos alineados. En este sentido, Ahmed entiende que los espacios y los cuerpos se configuran recíprocamente “alrededor de” la blanquitud y la heterosexualidad, de ahí que, los cuerpos blancos y heterosexuales pueden habitar los diferentes espacios sin problemas, sin obstáculos y con apoyos que hacen que su tránsito sea cómodo y sin dificultades. Así pues, para estos cuerpos coherentes con estos centros de producción normativa, los objetos socialmente deseables les son más accesibles y/o cuentan con apoyos para alcanzarlos. Si se traslada

este marco teórico de análisis propuesto por Ahmed a la propuesta de los diálogos complejos de Benhabib, no es posible que se puedan dar estos diálogos sin opresiones sin intervenir el espacio público previamente y los cuerpos que los configuran, ya que históricamente se han configurado líneas y dinámicas bajo las cuales la presencia de los cuerpos queer, desde el sentido amplio del término, genera un ruido una incomodidad en la escena. Su presencia no es percibida de la misma forma que la del resto de los cuerpos, el estilo corporal de las corporalidades queer no están en consonancia con las líneas que tradicionalmente han dibujado el espacio público. Por lo que, no basta con garantizar su presencia allí, sino que es necesario transformar las líneas que configuran estos espacios para que estos cuerpos puedan habitarlos para que su presencia pueda dar lugar a una interacción real sin que implique gran esfuerzo y desgaste. Es decir, para que su palabra, sus necesidades, sus experiencias sean valoradas desde la horizontalidad. Por tanto, entiendo que una filosofía que ponga el acento en el espacio y los cuerpos queer, amplía las posibilidades de intervención política que tienda a resquebrajar las estructuras que oprimen históricamente a estos cuerpos.

La filosofía de Ahmed indaga en la potencia de los cuerpos queer en tanto su acción puede abrir nuevas formas de habitar el espacio que amplíen las potencialidades corporales sin violentar ni limitar más a unos cuerpos que a otros. Ahmed entiende que los cuerpos queer cuentan con una potencia política específica y la plantea a través de su idea de “concepto sudoroso” como saber práctico que surge como efecto de aquellos cuerpos que no se sienten cómodos en el mundo. Como dice la autora, el sudor surge de un trabajo intenso (2017, 28-29), entonces cuando una vida implica mucho esfuerzo para moverse en un mundo que tiende a restringir su paso, esta vida adquiere un saber propio como efecto habitar la incomodidad. Este saber no va en consonancia con las orientaciones establecidas en el mundo ya que es producto de habitar la desorientación, constituye un saber que permite reorientar el mundo. Así, Ahmed invita a habitar la desorientación para lograr performar los espacios y los cuerpos, y hacer posibles

formas imposibles. Pues, tal como la autora expresa en *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (2019), seguir determinadas orientaciones genera un espacio de acciones y configuraciones posibles y otras que no lo son, por lo que, reorientarse hace posible lo imposible de acuerdo a otra orientación. De esta manera, la desviación, es decir, salir de los caminos normativos, permite la ampliación de los cuerpos y con ello su agencia. A su vez, el acento en la dimensión social del cuerpo es clave para que habitar esta desorientación no sea entendida como una práctica meramente individual sino colectiva. Con ello, sus efectos también serán colectivos.

El foco en la materialidad y cómo los cuerpos y el espacio se configuran recíprocamente a través del tiempo, constituyen un aporte fundamental de las investigaciones de Sara Ahmed que tiene relevancia por sí mismo más allá de los conceptos específicos que elabora la autora en relación al problema. Con ello quiero decir que, focalizar en la materialidad y en la producción espacial resulta una línea de análisis potenciadora para la ampliación de la agencia corporal. Puesto que, los cuerpos son un devenir constante cuyo accionar produce materialmente espacios y estos a su vez, potencian al mismo tiempo que inhiben las direcciones en que los cuerpos pueden extender. De acuerdo con esto, vale preguntarse: ¿Qué potencialidades puede traer para la lucha política seguir ahondando en los modos de configuración corporal y espacial que nos atraviesan y constituyen cotidianamente? ¿Qué otras formas de habitar el mundo podrían existir si nuestras configuraciones espaciales no respondieran a líneas rectas sino oblicuas y/o curvas? ¿Qué implicaría trazar corporal y colectivamente estas líneas? ¿Cómo pensar y producir una política de configuración espacial para que los cuerpos que la habiten puedan experimentar la desorientación sin ser violentados? ¿Cómo sería un espacio queer y qué potencias involucraría?

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, S (2018) *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

AHMED, S (2019 a) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

AHMED, S (2019 b) *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

ALBERTI, C (2017) El 'condón químico': perspectivas globales. La nueva medicalización de la sexualidad. En: <http://cuerposperifericosenred.blogspot.com/2017/07/el-condon-quimico-perspectivas-globales.html?zx=a7cfc77e630c58db>

ALTHUSSER, L (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión

ARANCIBIA, J; BILLI, M; GUERRERO, M.J (2017) “¡Tu ‘piropo’ me violenta! Hacia una definición de acoso sexual callejero como forma de violencia de género”. En: *Revista Punto Género*, N°7, (pp. 112-137), Disponible en: <https://revistaestudiosarabes.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/46270/48272>

BEAUVOIR, S (2018) *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

BENHABIB, S (2008) “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”. En: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N°39, julio-diciembre, 2008, (pp. 175-203). España: Editorial CSIC, 2008.

BENHABIB, S (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa Editorial

BENHABIB, S (2005) Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa Editorial.

BENHABIB, S (2005) “Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza”. En: Miguel ÁLVAREZ, A; AMOROS PUENTE, C (coord.) Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Vol 2, (pp. 319-342), 2005.

BROWN, W (2020) En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente. Buenos Aires: Tinta Limón

BURGOS, E (2008) Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: A. MACHADO LIBROS, S. A.

BUTLER, J (1997) “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En: LAMAS, M (ed.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, (pp. 309-330). México: Bonilla Artigas Editores.

BUTLER, J (1998 a) “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. En: *Debate feminista*, N° 18, (pp. 296-314), 1998.

BUTLER, J (1998 b) “Sexo y género en El segundo sexo de Simone de Beauvoir”. En: *Revista Mora*, Vol 4, (pp. 11-21), 1998.

BUTLER, J (2000) “Imitación e insubordinación de género”. En: *Revista de Occidente*, N° 235, (pp. 85-109), 2000

BUTLER, J (2001a) Mecanismos psíquicos del poder. Madrid: Ediciones Cátedra.

BUTLER, J (2001b) “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo»”. En: *La ventana. Revista de estudios de género*. Vol 2, N°13, (pp. 7-41), 2001

BUTLER, J (2002) “Críticamente subversiva”. En: Mérida Jiménez, R (ed.) *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*, (pp. 55-79). Barcelona: Editorial Icaria.

BUTLER, J (2004) *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: EDITORIAL SÍNTESIS, S.A.

BUTLER, J (2006 a). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós

BUTLER, J (2006 b). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, J (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós

BUTLER, J (2012a) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J (2012b). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu

BUTLER, J (2017a) *Cuerpos aliados y la lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós

BUTLER, J; ATHANASIU, A. (2017b) *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

CASENCO, A (2017) *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Ed. Asentamiento Fersseh

CAVARERO, A (2019) “Inclinaciones desequilibradas”, Papeles del CEIC, vol 2019/2, papel 211, 1-12. (<https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/20878>)

CÓRDOBA, D (2005) “Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad”. En: CÓRDOBA, D; SÁEZ, J; VIDARTE, P: *Teoría queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. (pp. 21- 66), Barcelona: Editorial EGALES, S.L.

DE MAURO RUCOVSKY, M (2016) *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Madrid: Editorial EGALES, S.L.

DELEUZE, G (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: EDITORIAL ANAGRAMA

DERRIDA, J (2012) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.

FEMENÍAS, L (2003) *Judith Butler (1956)*. Madrid: Ediciones del Orto

FOUCAULT, M (1980) “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”. En: FOUCAULT, M, *Microfísica del poder*, (pp. 7-29). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

FOUCAULT, M (1999) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Buenos Aires: Paidós

FOUCAULT, M (2001) “El sujeto y el poder”. En: DREYFUS, H y RABINOW, P MICHEL FOUCAULT: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (pp. 241-257) Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001

FOUCAULT, M (2007) *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: TALASA Ediciones S. L.

FOUCAULT, M (2010) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- FOUCAULT, M (2012) Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- FRASER, N y HONNETH, A (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid: Morata
- GIOSCIA, L y WENCES, I (Editoras) “Sentir la política: la relevancia de las emociones para la vida política contemporánea” En: CRITICA CONTEMPORÁNEA. Revista de Teoría Política. Dossier Dic. 2017 a
- GIOSCIA, L (2017 b) “Convivencias y afectos precarios. Dos miradas feministas desde el giro afectivo.” En: CUADERNOS DEL CLAEH. Segunda serie, año 36, nº 106. (pp.57-75). 2017
- GONZÁLEZ, C [César González]. (2016) ¿Qué puede un cuerpo? Película completa. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FssHmff12II&t=531s>
- HABERMAS, J (2003) Ética del discurso y la cuestión de la verdad. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J (1999) Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus
- HEGEL, F (2007) Fenomenología del espíritu: Buenos Aires: Fondo de la Cultura
- KANT, I (1973) Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- KANT, I (2008) Metafísica de las Costumbres. Madrid: EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A)
- KIRBY, V (2011) Judith Butler: Pensamiento en acción. Barcelona: Ediciones Belletterra, S.L.
- KRISTEVA, J (2006) Poderes de la perversión. México D, F: Siglo XXI Editora Iberoamericana.

MACON, C (2014) “Género, afectos, y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema”. En: *Debate Feminista*. Vol.49. (pp.163-186) México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CEIG) of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2014.

NIETZSCHE, F (2007) *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial EDAF, S. L.

NUSSBAUM, M (1999) “The Professor of Parody”. En: *The New Republic Online*. <https://newrepublic.com/index.mhtml>

PATEMAN, C (1995) *El contrato sexual*. Iztapalapa: Anthropos

PLATÓN (2014) *La apología de Sócrates*. Santiago de Chile: EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.

SANTIBAÑES, M (2013) “Complementariedades inesperadas entre Judith Butler y Seyla Benhabib: hacia la articulación de una Teoría Política Feminista Crítica.” En: FEMENÍAS, M. L; CANO, V; TORRICELLA, P (compiladoras): *Judith Butler, su filosofía a debate* (pp. 117-133). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013

SARTRE, J.P (1968) *La Trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones CALDEN, S.R.L.

SCOTT, J (2008) *Género e historia*. México: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

SOLEY-BELTRAN, P; SABSAY, L (editoras) (2012) *Judith Butler en disputa*. Barcelona: Editorial EGALES, S. L.

WITTIG, M (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial EGALES, S.L.

YOUNG, I. M (1998) “Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship” En: Phillips, A, *Feminism and politics* (pp. 401-429), ed. Oxford University Press

ZADJERMANN, P. [Judith Butler en Español] (2006) Judith Butler, Filósofa en todo Género. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=KkB8O7-jGoM>

[ZEPHEEROS]. (2014) Judith Butler La vida humana (subtitulado). Extracto de La vida humana examinada por los filósofos. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=xHSzTIKITDk>