



XI Jornadas de Investigación Científica

10, 11 y 12 de setiembre de 2012

Facultad de Ciencias Sociales

Cuerpos políticos e identidades performativas

Lucía Pérez

La educación bajo la lupa

CUERPOS POLÍTICOS E IDENTIDADES PERFORMATIVAS:

En busca de una ciudadanía sexual.¹

Lucía Pérez – lulaperez@gmail.com / luciaperez@fcs.edu.uy

Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-UERJ)

FCS-UdelaR

Abstract: La problematización de la sexualidad como un campo político ha sido una de las principales conquistas de los movimientos feministas, así como de los movimientos LGBTTTQs². Históricamente relegada al ámbito privado, la sexualidad ha sido objeto de innumerables discursos y prácticas opresoras que disciplinaban sus formas y contenidos. Para Weeks (1998), la emergencia de la ciudadanía sexual como categoría abre una serie de posibilidades para la ampliación de los espacios de democratización como consecuencia de la emergencia de nuevas subjetividades y relatos sobre las vidas íntimas. La perspectiva de la ciudadanía sexual coloca el debate sobre nuestros cuerpos y nuestras sexualidades en términos de derechos humanos; y propone nuevas formas de concebir al sujeto/ciudadano en su implicancia política. Este trabajo pretende discutir la noción de performatividad del cuerpo como categoría política. Nuestro punto de partida será el cuerpo como sujeto de la acción política de los movimientos, es decir, como centro de la construcción material y discursiva de la protesta. En este sentido, el cuerpo puede ser, sin duda, un espacio de disciplinamiento (Foucault, 1977), pero también de resistencia. A partir del análisis de performatividad, como proceso de configuración identitaria, plantaremos un anclaje empírico en las protestas de los movimientos feministas y los movimientos LGBTTTQs en la ciudad de Montevideo.

PALABRAS CLAVE: *Cuerpos, performatividad, ciudadanía sexual.*

¹ Trabajo presentado en las XI Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 10-12 de setiembre de 2012.

² Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros y Queers.

|1| INTRODUCCIÓN

La problematización de la sexualidad como un campo político ha sido una de las principales conquistas de los movimientos feministas, así como de los movimientos LGBTQQs³. Los caminos recorridos desde la academia y desde el activismo han contribuido a explicitar la existencia de una ciudadanía sexual como fenómeno social y público. Históricamente relegada al ámbito privado, la sexualidad ha sido objeto de innumerables discursos y prácticas opresoras que disciplinaban sus formas y contenidos (Weeks, 1998:37).

Los estándares sobre los que se han organizado nuestras sexualidades responden a lógicas androcéntricas y heterocentradas, estigmatizando así todas aquellas formas del *ser* sexual que quedaran fuera de binarismos asfixiantes. De acuerdo con Weeks (1998) la emergencia de la ciudadanía sexual como categoría abre una serie de posibilidades para el 'self', en la medida en que se amplían los espacios de democratización como consecuencia de la emergencia de nuevas subjetividades y de nuevos relatos sobre las vidas íntimas. La perspectiva de la ciudadanía sexual coloca el debate sobre nuestros cuerpos y nuestras sexualidades en términos de derechos humanos, y proponer nuevas formas de concebir al sujeto/ciudadano en su implicancia política.

No sólo la materialidad del cuerpo, sino también los discursos en torno a él se han transformado en la alternativa propuesta por los colectivos para situar sus demandas en la esfera pública y exigir, en su calidad de ciudadanos/as, los derechos de los que han sido excluidos. La construcción discursiva que los movimientos hacen del cuerpo, de sus usos y sus significaciones para lograr de nuevos espacios de acción revela el trabajo identitario hecho por los colectivos, ya no sólo en las protestas concretas, sino en la construcción discursiva del cuerpo como sujeto político.

Este trabajo pretende discutir la noción de performatividad del cuerpo como categoría política. Nuestro punto de partida será el cuerpo como sujeto de la acción política de los movimientos, es decir, como centro de la construcción material y discursiva de la protesta. En este sentido, el cuerpo puede ser, sin duda, un espacio de disciplinamiento (Foucault, 1977), pero también de resistencia. A partir de la reconfiguración teórica de performatividad, como proceso de configuración identitaria,

³ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros y Queers

plantearemos un anclaje empírico en las protestas de los movimientos feministas y los movimientos LGBTTTQs en la ciudad de Montevideo, Uruguay.

Organizaremos el trabajo en tres apartados: el primero situará la discusión que traemos en el marco de la sociología del cuerpo como rama disciplinar que se ocupa de comprender lo corporal como fenómeno social y cultural. A través de una genealogía del campo específico de la sociología del cuerpo buscaremos las formas y los procesos históricos por los que el cuerpo se ha constituido en una categoría de amplia utilidad política.

El segundo apartado discutirá la noción de performatividad a partir de las obras de Erving Goffman como pionero de esta discusión en la sociología, y de Judith Butler, quien reformula ampliamente este concepto dándole un viraje lingüístico y postestructuralista. Consideramos el enfoque dramático como un antecedente inevitable en la discusión sobre la performatividad y la teatralidad de las interacciones sociales; mientras que Butler contribuye desde su mirada queer⁴ con la discusión de los medios discursivos por los que se construye no sólo la interacción, sino la identidad misma de los sujetos

En el tercer apartado desarrollamos la protesta performativa, trabajada por Charles Tilly para ejemplificar la performatividad del cuerpo en la escena pública la discusión desde dos protestas urbanas realizadas en la ciudad de Montevideo, ya haciendo énfasis en casos concretos propuestos por uno y otro movimiento. Incluimos en este punto los aportes teóricos de George Herbert Mead resultan un insumo muy útil para pensar las dinámicas identitarias de los movimientos desde los procesos performativos, ya que, hablar de performatividad en el sentido en el que aquí está planteado el término implica posicionarnos desde el lugar de las dinámicas entre los colectivos, cómo construyen su identidad, los procesos por los cuales se especifica el componente social de la acción, en un proceso que es doble: personal y colectivo. *“El individuo se experimenta a sí mismo como tal no directa sino indirectamente, a partir de las perspectivas particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social*

⁴ Queer es un término despectivo en inglés para referirse a las personas homosexuales que fue apropiado y resignificado por los colectivos LGBTTTQs como marca identitaria. Es además, el nombre de una corriente teórico-política que concibe a la orientación sexual, la identidad sexual y el género como construcciones sociales. Esta corriente tiene como principal exponente a Judith Butler.

al cual pertenece” (Mead en Alexander, 1997:170). En este sentido, la posibilidad de exigir derechos pasa, necesariamente, por la idea de *otro abstracto* desenvuelta por Mead. Estos dos ejemplos nos permitirán discutir de manera concreta el concepto de performatividad como actividad identitaria y de materialización de los cuerpos.

[2] EL CUERPO EN DISPUTA: la sociología del cuerpo

Las preocupaciones por definir qué es un cuerpo se han manifestado desde larga data, la filosofía ha sido la disciplina que más insistentemente ha trabajado la cuestión. Para Aristóteles el cuerpo [materia] es algo potencialmente realizable a través del alma, [sustancia] que le dará sentido. Para Deleuze los cuerpos son máquinas deseantes que encuadran y dan forma a nuestros deseos. Para Butler el cuerpo no existe más allá de su construcción cultural, el cuerpo existe en la medida en que lo decimos, lo pensamos. Son variadas y extensas las reflexiones que se han hecho en torno al cuerpo formuladas desde la filosofía, pero aquí nos interesa la dimensión sociológica del cuerpo como una rama de la sociología dedicada exclusivamente a profundizar en el cuerpo como fenómeno social, sus lógicas y sus dimensiones (Le Breton, 2006).

¿Qué significa hablar de y desde una sociología del cuerpo? El cuerpo es el nexo del hombre/mujer con la experiencia, a través de él se vuelve comprensible el mundo. Es un espacio de sentido sobre el que se impregnan significaciones históricas y sociales que delinean la acción de las personas. La sociología del cuerpo intentará abocarse a la comprensión de ese espacio de significación [cuerpo] y de las lógicas socio-culturales que en él se imbrican.

La revolución sexual de finales de los años 60 conminó a cuestionar los parámetros sobre los que se erigían nuestras sexualidades y, por lo tanto, las representaciones sociales que de los cuerpos se hacía. Es el feminismo (como movimiento teórico-político) quien iza la bandera de la necesidad de un nuevo imaginario sobre el cuerpo y sus ámbitos de injerencia inmediatos, a saber: la experiencia de los/as hombres/mujeres. “*Un nuevo imaginario del cuerpo, lujuriente, invade la sociedad, ninguna región de la práctica social sale ilesa de las reivindicaciones que se desarrollan en la crítica de la condición corporal de los actores*” (Le Breton, 2006:9). El paradigma de la liberación de los 60 problematiza el cuerpo disciplinado que, de alguna manera, encierra al individuo y lo limita. Esta discusión sobre el cuerpo y el alma que data de la filosofía de Aristóteles, ha signado los

análisis sobre el cuerpo como ámbito bidimensional que, al mismo tiempo fragmenta la concepción del individuo y lo coloca en dos planos de experiencia divergentes que, muchas veces se oponen. Los procesos por los cuales el cuerpo se va construyendo como disciplina analítica implicaron superar algunas de las barreras impuestas por la interpretación binómica del individuo [cuerpo/alma] que, si bien puede tener utilidades prácticas de sistematización, separa al individuo y deja al cuerpo sólo como un recipiente contenedor de un alma trascendental. Así, el cuerpo queda doblegado al lugar de limitante de una realización trascendental de la persona. Los esfuerzos de una sociología del cuerpo radican, justamente en la comprensión de lo corporal como algo que engloba al individuo a la vez que lo constituye como tal y no sólo como mero envase.

Se plantean exigencias de nuevas representaciones sociales sobre el cuerpo, sus usos y significaciones que impliquen considerarlo como un ámbito en sí mismo de experiencia y, por lo tanto, político y politizable. Sobre esta argumentación es que los movimientos de liberación feminista y de LGBTTTQs construyen su demanda de una ciudadanía sexual más equitativa y democrática. La ciudadanía implica el pasaje del ámbito de la necesidad al ámbito de los derechos; este pasaje sólo pudo darse gracias a las discusiones sobre el cuerpo y los diferentes procesos por los que este concepto ha pasado a lo largo de sus diferentes construcciones históricas. Ciudadanía es un proceso de construcción social sobre el que se generan acuerdos (o desacuerdos), pero es en función de colocar las demandas en el espacio público como se conforman las agendas políticas que posteriormente se transformarán en derechos.

La mirada sociológica sobre los cuerpos es un producto moderno, en el sentido en que las preocupaciones de los teóricos de la modernidad y de quienes escriben desde la modernidad tienen la intención de comprender el mundo contemporáneo, sus modos y sus vericuetos. No es casual que los primeros indicios de una sociología del cuerpo hayan tenido como principales exponentes a teóricos de las ciencias sociales preocupados por comprender las lógicas propias de nuestras sociedades modernas. Ejercicio incansable que nos lleva a esfuerzos inmensos por dar respuestas a un mundo que nos sorprende constantemente y que cambia con una vertiginosidad asombrosa. *“El cuerpo hace, así, su entrada triunfal en la investigación de las ciencias sociales: Baudrillard, Foucault, Elias, Bourdieu, Goffman [...] por ejemplo, encuentran, por los caminos que recorren, los usos físicos, la representación y la simbología de un cuerpo*

que hace para merecer cada vez más la atención entusiasmada del dominio social” (Le Breton, 2006: 12).

Anthony Giddens plantea que la transformación de la intimidad que se vive en las sociedades modernas es consecuencia del rol emancipador que ha adoptado la mujer. En ella descansa la reconstrucción de una sexualidad limitada (restringida a la maternidad para ella y concebida como natural y sin problemas para él); una vez que las mujeres exigen el placer femenino como meta en sí misma, alejada de la reproducción es cuando comienzan a trazarse nuevos parámetros sobre las sexualidades. *“La sexualidad es un terreno fundamental de la lucha política y también un medio de emancipación [...] Una sociedad no represiva, como la que propugnan Marcuse y Reich, sería aquella en la que la sexualidad está liberada de la compulsividad”* (Giddens, 1995: 165). El autor ve en la modernidad un potencial de democratización de las relaciones íntimas entre las personas, con sexualidades más negociadas y, por lo tanto, más democráticas. A este componente emancipatorio de las sexualidades le subyace una reconceptualización de los cuerpos que las negocian y las “hacen piel”.

Los esfuerzos de estos teóricos que van delimitando el campo de una sociología del cuerpo, se concentran en hallar los rastros evidentes de la modernidad en los cuerpos que la viven y experimentan. La “utilidad” del cuerpo en las distintas épocas, sus relaciones con el control político y con la economía, así como con otras esferas de la vida cotidiana hacen que éste se vincule de un modo particular con la modernidad y sus diferentes etapas en la historia. El cuerpo moderno es aquel que se desprende de las tradiciones y pasa a ser absorbido por el individualismo occidental, lo cual se traduce en el aprisionamiento del hombre/mujer sobre sí mismo. Este cuestionamiento ha dado lugar al desarrollo de teorías tan importantes hoy para la sociología del cuerpo como lo es el análisis de Michel Foucault sobre la sexualidad contemporánea (Foucault, 1977, 1984, 1987). Foucault intenta en ésta y en otras obras (1975) rastrear los dispositivos de control por los cuales el cuerpo se ha convertido en un campo de poder y, por lo tanto, susceptible de disciplinar, domesticar. Sus exhaustivas interpretaciones al respecto han inspirado las más diversas conceptualizaciones sobre cuerpo, sexualidad y poder, nutriendo de riquísimos insumos teóricos para los movimientos sociales que se han insistido en problematizar las sexualidades como dominio político. *“Michel Foucault disloca los puntos de referencia del análisis hasta entonces usados y llama la atención*

sobre las modalidades eficaces y difusas del poder cuando se ejercen sobre el cuerpo, más allá de las instancias oficiales del Estado” (Le Breton, 2006: 79).

Por su condición histórica, el cuerpo no debe entenderse como una categoría inmutable y rígida, sino todo lo contrario. El desafío consiste en realizar una epistemología del cuerpo que permita desentrañar sus configuraciones temporales y sus trayectorias sociales que lo configuran y moldean. El cuerpo no existe como tal, su materialidad es en función de las construcciones que de él se hacen y, por tanto, debemos analizarlo e interpretarlo en su historicidad y ambigüedad. Son más las interrogantes que se plantan que las respuestas a este respecto, pero, es justamente en esa vaguedad de la construcción del término y en sus representaciones prácticas que radica la riqueza de su estudio. *“Cada comunidad humana elabora su propio repertorio sensorial como un universo de sentido” (Le Breton, 2006: 55);* ese repertorio se constituye en una herramienta práctica cotidiana sobre la que se basa la interacción cotidiana entre personas [entre cuerpos]. Esta noción del cuerpo como una construcción nos ayuda a pensar y a enmarcar la acción social como una performance, no sólo en sentido de actuación, sino también como una dimensión semiótica del lenguaje, creadora de identidades y de prácticas. El cuerpo, nuestros cuerpos son materiales en la medida en que son susceptibles de ser puestos en un discurso como sujetos o como objetos del mismo. Los cuerpos son performativos en tanto creables, manipulables, domesticables, pero también un ámbito de resistencia y de reivindicación.

|3| RASTREANDO LA PERFORMATIVIDAD

Como señalamos antes, en este trabajo pretendemos analizar los procesos a través de los cuales los cuerpos son puestos en situación como un sujeto de la acción. En este caso nos interesan en particular las puestas en escena de las protestas de los movimientos feministas y los movimientos de la diversidad sexual en Montevideo, Uruguay. A través de los ejemplos seleccionados de dos protestas callejeras pretendemos deconstruir el transcurso performativo que hacen los colectivos tanto a nivel discursivo como a nivel material de los cuerpos en cuestión. Pero antes de adentrarnos en lo concreto de los ejemplos nos interesa explicitar qué entendemos por performatividad en tanto instancia que habilita la inteligibilidad de los cuerpos. Para tal esfuerzo nos concentraremos en dos enfoques: el enfoque dramaturgico de Goffman y el

posestructuralismo de Butler, que desde lugares diferentes trabajan el concepto haciendo aportes más que interesantes y siendo susceptibles de críticas también provechosas.

**[a] El “drama” de la vida cotidiana:
La sociología de Erving Goffman**

La microsociología de Goffman se ha ocupado del análisis de la interacción social (cara a cara) en tanto actuación. La metáfora escogida por el autor para desarrollar su trabajo es la dramaturgia, realizando una comparación de la vida social con la vida en escena en el teatro. Las actuaciones en tanto performances de la interacción son concebidas como rituales de acción que permiten la creación de un sentido de la realidad compartida por el tiempo que dure dicho intercambio (Caballero, 1998: 127). El rito permite la creación de un sistema de símbolos, cargados de moralidad que provocan la situación de realidad en la que los actores se encuentran inmersos, lo que permite la reproducción y el mantenimiento de esa realidad. Se crea así una especie de complicidad entre los actores que son parte de un mismo escenario de interacción, donde uno ajusta su papel al ser representado ante otros y, los *otros* se transforman en el auditorio receptor de tal actuación.

Claramente influenciado por la sociología de Emile Durkheim, Goffman coloca el énfasis en la ritualidad como dispositivos de socialización para la acción social. Es en la repetición del ritual donde se resuelven los procesos de acomodamiento y adaptación de los actores, dotándolos de un conocimiento fundamental para el desempeño del rol en la vida cotidiana. El rito posee una coercitividad que es la que orienta y limita el accionar del individuo y le permite ajustar su performance a las expectativas de los demás presentes. En este sentido, las prácticas sociales de los individuos son internalizadas e introyectadas, generando un acervo en las personas para futuras actuaciones. “... *los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán las demandas temporariamente aceptadas (las demandas de quiénes y concernientemente a qué problemas)*” (Goffman, 1989:21).

Preocupado por el orden de la interacción, Goffman busca en la estructura de la experiencia individual en la vida cotidiana [social] los mecanismos por los cuales se

construye el *yo* en la interacción (Joseph, 1998). Ese *yo* es construido en la interacción con los *otros*, en la medida en que se define la situación como consecuencia de ese intercambio. Una visión similar de este aspecto es la de George Herbert Mead, que trabajaremos más adelante con la idea del ‘otro generalizado’ como un aporte esencial para el desenvolvimiento de una retórica de derechos en los movimientos sociales.

La influencia recíproca de los individuos en la interacción cara a cara descansa en el principio simmeliano de la acción recíproca, que no necesariamente conlleva una simetría de los interactuantes en relación al poder que cada uno de ellos posea en la actuación (Joseph, 1998). Todos los participantes de una determinada performance colaboran con la definición de la situación por más pasivos que éstos sean. El desequilibrio en el proceso comunicacional es parte de todos los contextos de interacción y es, también, lo que habilita un cierto margen de maleabilidad en el manejo de las impresiones. “*La coherencia expresiva requerida para toda actuación señala la discrepancia fundamental entre nuestro ‘sí mismos’ demasiado humanos y nuestros ‘sí mismos’ socializados. Como criaturas humanas somos, presumiblemente, criaturas de impulsos variables, con humores y energías que cambian de un momento a otro*” (Goffman, 1989:67).

Sea cual sea el tipo de situación definida estará cargada de un contenido moral que está presente en toda interacción. La exigencia moral obliga a que las actuaciones de los actores busquen adaptarse a las expectativas de los otros. De acuerdo con Goffman, la actuación se define como el acto de convencer a un público de una representación (Goffman, 1989: 29). En “*La presentación del yo en la vida cotidiana*” [1969] (1989) el autor realiza una descripción fenomenológica de la actuación, sus características y sus consecuencias en la definición del *yo* actuante, por un lado, y el cumplimiento de las expectativas sociales, por otro. La expresividad cobra en esta interpretación una significancia primordial, ya que en ella se encuentra la destreza del individuo para provocar las impresiones que éste quiere dar. Sin embargo, el análisis de Goffman no se concentra en los motivos que conducen a la acción (como lo hace Max Weber), sino en las consecuencias que la misma genera en los otros. De esta forma, el individuo-actor es capaz de transmitir una información falsa para dar la impresión deseada en su afán de obtener las respuestas deseadas por los demás.

El manejo del control expresivo es clave en la performance del individuo ya que éste despliega en escena toda una serie de técnicas para guardar las impresiones y así salvar las contingencias propias de la interacción. “... *los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán las demandas temporariamente aceptadas (las demandas de quiénes y concernientemente a qué problemas)*” (Goffman, 1989:21). La obra de Goffman se centra, precisamente en el análisis de esas técnicas empleadas por los actores. Como decíamos más arriba, la rutinización de las prácticas es lo que le permite a los individuos contar con un cierto bagaje para desempeñarse en la actuación, no obstante, existe un esfuerzo permanente por ocultar ese carácter rutinario y acentuar lo espontáneo de la performance ante el público. La rutina –por la misma naturaleza del término- tiende a reproducir los valores oficialmente aceptados por una sociedad en una ceremonia de reafirmación de la comunidad, aunque los esfuerzos estén centrados en esconder la conformidad a las normas y valores de la misma (Goffman, 1989).

El drama como contexto de interacción implica la delimitación de dos regiones de acción: la escena y las bambalinas (Joseph, 1998). Otra vez, el actor se divide en dos momentos de su performance: la representación y la preparación de la misma. La fachada es “*la parte de la actuación del individuo que funciona [...] a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. La fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación*” (Goffman, 1989: 34). La fachada se convierte en una representación colectiva y como tal, adquiere un sentido empírico que oscila entre la realidad y el artificio. Existen dos tipos de fachada: la social, relativa al contexto en el que se desempeña el rol y la personal, aquella que refiere a la apariencia del actor y su manera de ejercer tal rol. Es importante destacar que en la dramatización puede perderse el control expresivo por algún imprevisto físico o mismo por colocar demostrar demasiada o escasa preocupación por la propia acción.

En el caso de una actividad grupal como puede ser una protesta callejera es importante que los actores involucrados impongan una cierta coherencia expresiva en la performance que realicen para lograr los efectos queridos en el público receptor. Así, la disciplina y la lealtad dramática son dos características imprescindibles de la performance grupal. “*Descubrimos que muchas actuaciones no podrían haber sido*

presentadas si no se hubieran realizado tareas que son, de otro modo, físicamente sucias, semiclandestinas, crueles y degradantes” (Goffman, 1989:55). Los miembros de un colectivo tienen una responsabilidad expresiva frente a la puesta en escena que, de no respetarse puede quebrantar el proceso comunicativo y hasta comprometer la actuación.

En *Frame Analysis* (1974) Goffman aporta una innovadora conceptualización sobre cómo las personas organizamos la experiencia a través de diversos marcos interpretativos que permiten encuadrar nuestras vivencias de lo real. A partir de estos marcos es que podemos percibir, interpretar y comprender la realidad que nos circunda y darle un sentido. Estos encuadres están basados en un sistema de símbolos compartidos en el que los actores capitalizan sus experiencias y logran estructurar y jerarquizar la realidad para poder ‘actuarla’. La noción de marcos interpretativos resulta muy útil para el estudio de los movimientos sociales, ya que, los miembros de estos colectivos poseen esquemas de interpretación de la realidad similares o compartidos de manera tal que les permite aportar la dosis necesaria e indispensable de coherencia expresiva para llevar adelante sus proyectos reivindicativos. La existencia de encuadres interpretativos permite la identificación del yo en la situación, así, los actores parte se encuentran en un proceso de autoidentificación, a la vez que reconocen la existencia de los otros; lo que podríamos llamar la impronta identitaria del encuadramiento.

Los marcos interpretativos pueden romperse de la misma forma que una actuación común y corriente si alguno de sus participantes rasgara las líneas acordadas de la representación; de igual manera algún suceso inesperado podría cortar el clima generado a partir de ese encuadramiento. Esto es clave a la hora de llevar adelante una protesta callejera, entendida como una performance colectiva, ya que los manifestantes están sujetos a una cantidad de eventualidades (contra-manifestación, presencia de autoridades policiales, inclemencias del tiempo, etc.) que podrían terminar con la actuación.

Los aportes de Goffman para la interpretación de la vida cotidiana han sido de gran valor para la sociología, aunque mucho se lo ha criticado por no preocuparse por las consecuencias macroestructurales de dicha interacción (Caballero, 1998: 140). No obstante, su lectura de la realidad social representa un mojón fundamental para el análisis performativo de la acción social. Las posteriores teorías que reflexionan sobre

el cuerpo y su respectiva performatividad se han nutrido ampliamente de la original visión del mundo del autor. A continuación plantearé algunas de las principales objeciones que se le han realizado.

|b| Alcances y limitaciones del enfoque dramático

Sin duda, el actor que nos presenta Goffman es un individuo novedoso por la caracterización dramática que el autor le imprime. Sin embargo, puede ser interpretado como un actor manipulador que calcula fríamente los artilugios de la representación. “*Goffman pinta un cuadro estratégico y maquiavélico de la vida social, en el cual los individuos utilizan su astucia y falsa publicidad para hacer su voluntad. El orden social no se basa en motivos sinceros, no implica solidaridad ni valores superiores*” (Alexander, 1997: 189). De acuerdo con la lectura de Alexander, la finalidad del actor goffmaniano es controlar la conducta de los demás a través de las máscaras escogidas en cada performance. En este sentido, el ‘self’ del actor nunca es revelado y, por lo tanto, el sujeto posee una cuota de alienación que nunca deja aflorar su verdadera identidad. Resulta agobiante la tarea del performer de estar permanentemente creando impresiones para influir en la respuesta de los otros, así como también es ardua la tarea del receptor que debe descifrar los mensajes latentes del emisor. Así, nuestra identidad es algo que está siempre oculta y es trabajo del auditorio decodificar los rastros de la misma en una enorme y planificada pantomima puesta en escena. La realidad queda entonces supeditada a las apariencias, dejando al sujeto en un clima constantemente frustrante en donde lo real nunca puede ser del todo apreciado. La emisión de un mensaje equivocado o la interpretación del mismo de manera divergente a lo que se quiso transmitir, puede representar un problema para los colectivos. Una puesta en escena en la que la emisión del mensaje y la recepción del mismo sean dispares puede llegar a poner en duda el discurso por el que se trabajó. Un ejemplo de ello puede darse con la Marcha de la Diversidad (en Uruguay se opta por esa nomenclatura sustituyendo las tradicionales Marchas del Orgullo como una apuesta a la retórica de derechos humanos más ampliada a otros aspectos de la ciudadanía y no únicamente en lo que refiere a la orientación sexual), evento teñido por su característica festiva que, muchas veces opaca las importantes reivindicaciones que están por detrás (y por delante) del tinte de celebrativo.

El nivel micro de análisis propuesto por el autor también es un foco de atención de sus críticos; catalogado de análisis descriptivo es sujeto de críticas al perder de vista la conexión entre lo micro y lo macro (Blumer en Caballero, 1998: 144). De esta forma, Goffman desconoce que la utilización de máscaras en la interacción cara a cara está absolutamente ligada a la institucionalidad. El actor, al hacer su selección estratégica, se apropia del bagaje cultural y social de lo que conoce para hacer su puesta en escena, esta acumulación por socialización responde a valores y normas incorporados por el individuo que, si bien son reconocidos por Goffman, no son directamente relacionados con el nivel estructural de la organización social. *“Lejos del producto único del individuo contingente, dicha máscara es institucional, el producto, en sus palabras, de ‘expectativas abstractas y estereotipadas’”* (Alexander, 1997: 191).

Por su parte, Alvin Gouldner sostiene que los actores propuestos por Goffman presentan una falsa moral hacia los demás, reflejando el esfuerzo de sobrevivir ante una sociedad burguesa en decadencia que sólo le deja al individuo la alternativa de las apariencias. De hecho, Gouldner ve en Goffman el ocaso de la vieja sociedad burguesa y el advenimiento de una nueva con prácticas cargadas de una moralina que es reflejo de la tensión entre la utilidad y la moralidad perdida. *“Los actores de Goffman son activos gestores de la ilusión del ‘sí mismo’.* *Lo que ha sucedido no es, pues, que hayamos dejado el mundo burgués, sino que hemos entrado a fondo en el mundo distinto del nuevo burgués”* (Gouldner, 1970: 381). Esta crítica se enraíza, además, en el detenimiento de Goffman en la sociedad americana burguesa de su época, donde las interacciones de las que él se ocupaba son espejo de la decadencia del “american dream” y de una sociedad altamente superficial.

De cualquier manera, si bien las críticas expuestas son ampliamente pertinentes y constructivas para una mayor comprensión del pensamiento del autor, cabe señalar que en ocasiones pueden parecer un poco injustas, en la medida en que no fue un objetivo de su trabajo exponer la relación entre el sistema social y el nivel de interacción cara a cara, aunque bien podría haberlo hecho. Por otra parte, el actor de Goffman, tantas veces interpretado como un frívolo calculador, también responde a las estrategias que desarrollamos las personas cotidianamente en la vida social, sustentándonos en la acumulación de experiencias introyectadas que nos permiten vivir en sociedad. Por estas razones, creemos que los aportes de Goffman resulta un insumo indispensable para los propósitos de nuestro análisis.

**|c| A un paso más de la teatralidad:
La performatividad de Judith Butler**

La obra de Butler es, sin duda, una obra fronteriza; transcurre en las aguas de la filosofía post-estructuralista de Michel Foucault y la lingüística de John Austin como núcleos centrales. Preocupada y ocupada por entender los supuestos básicos sobre los que la sociedad occidental organiza los pensamientos, conceptualizaciones y experiencias de nuestros cuerpos como sujetos sexuados, intenta dislocar las definiciones <<naturalizadas>> que se presentan como máximas. Ferviente lectora y crítica de Simone de Beauvoir, Butler inicia un largo camino a partir de la pregunta *¿qué significa ser mujer?*, interrogante que abre un sinfín de opciones de análisis de interpretación y reinterpretación de las posibilidades culturales del género como un proceso activo y contante (Femenías, 2003). Cuestiona la concepción de género como un repertorio cultural de opciones que conllevan la adopción de habilidades corporales y cognitivas para el desempeño femenino. Butler encuentra este razonamiento de Beauvoir un razonamiento tautológico puesto que, si estamos culturalmente <<generizados>> ¿desde qué lugar es que podemos elegir nuestro género?, ¿cómo llegamos, entonces, *al mujer no se nace, mujer se hace?* Si nuestros géneros poseen una correspondencia específica con nuestros cuerpos [sexuados], el grado de elegibilidad queda subsumido a una configuración pre-lingüística que nos devuelve al dilema ontológico del ser. “*Estas y otras críticas [...] llevan a Butler a abandonar la noción de género-mujer, como un modo contemporáneo de organización de normas culturales pasadas y futuras...*” (Femenías, 2003: 23).

En ‘*El género en disputa*’ [1991] (2001) la autora cuestiona la aceptación de la categoría género como una realidad cultural y avanza en la noción de que el *ser mujer* o el *ser hombre* responde a una naturalización del género como acto realizativo o performativo. En esta obra la autora delinea con brillantez los caminos recorridos por el feminismo, aguzando la mirada sobre el género como núcleo duro de toda la teoría feminista. Así, señala que el feminismo ha idealizado ciertas expresiones de género que no contribuyen a una crítica política real de las sociedades en las que vivimos. De alguna manera, el binarismo planteado por una terminología “generizada” (femenino/masculino) no rompe con los discursos de poder encerrados en este halo heteronormativo. Continúan, más allá de los avances en materia política a los que ha

contribuido el feminismo clásico, en una normatividad heterosexual que produce y reproduce esta interpretación del género. *“El empeño obstinado por ‘desnaturalizar’ el género surge, creo, del deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que traen consigo las morfologías ideales del sexo, así como de desarraigar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se fundan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad”* (Butler, 2001: 20).

Tanto género como sexo son categorías reguladoras de lo sexual, son interiorizaciones normativas que se instalan en los cuerpos a través de los discursos públicos y sociales que son la superficie política del cuerpo (Femenías, 2006: 26). La propuesta teórica de Butler no defiende un sujeto universal abstracto -como lo hace el feminismo-, desvinculado de la materialidad del cuerpo; sino que propone un sujeto localizado y performativo, producto del lenguaje y no previo a éste. Toma de Julia Kristeva la dimensión semiótica del lenguaje como acto de significación y de identificación de los cuerpos. Los cuerpos son, existen, en la medida en que son discursivos y reiteraciones de este.

“Me propuse demostrar que el acto discursivo es a la vez algo ejecutado [performed] (y por lo tanto teatral, que se presenta a un público, a un sujeto a interpelación), y lingüístico, que induce un conjunto de efectos mediante su relación implícita con las convenciones lingüísticas [...] el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas...” (Butler, 2001: 24). La performatividad de Butler es más que una teatralización, implica un acto de repetición exhaustivo de las normas. Como en Goffman, también hay una producción ritual de las formas legitimadoras de lo sexual que imprime significados y estándares socialmente aceptados. Sin embargo, esta performatividad es un acto político en sí mismo, capaz de romper con los contextos lingüísticos anteriores y proponer alternativas nuevas. En este sentido, los actos performativos poseen capacidad de agencia en sí mismos como un ejercicio de contrapoder no intrínseco a los sujetos, sino como una práctica que éstos pueden realizar a partir de la rearticulación y resignificación permanente de las modalidades del poder. La contingencia es el lugar donde habita el sujeto, pero es en la capacidad de agencia del acto performativo que puede trazar sus líneas reivindicativas no-hegemónicas para resignificar su propia identidad. La performatividad es entendida por Butler *“no como acto singular y deliberado, sino antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”*

(Butler, 2008:18). Digamos que en este movimiento fronterizo de construcción de identidad se arma el puzzle de la representación, no sólo de lo que se quiere representar en la protesta, sino en la representación de ‘sí mismo’ que los miembros de los colectivos hacen.

En “*Cuerpos que importan*” [1993] (2008) la autora profundiza su interés por la materialidad del cuerpo como productos del pensamiento. En esta obra Butler se pregunta si los cuerpos son sólo productos fijos de la performatividad en tanto actividad de reiteración o si existe algún otro movimiento fronterizo que los defina y establezca como tales. Ciertamente es una ardua tarea la de intentar definir qué es un cuerpo y cómo éste se constituye y reproduce, más aún teniendo en cuenta que Butler reformula a partir de las críticas de sus colegas el concepto mismo de performatividad. En el prefacio señala que la performatividad no es una característica del género porque, si lo fuera, sería un sujeto voluntarioso que elige todos los días los que es, al cambiar, por ejemplo, su guardarropa. Se interroga Butler: “... *si no hay tal sujeto que decide sobre su género y si, por el contrario, el género es parte de lo que determina al sujeto, ¿cómo podría formularse un proyecto que preserve las prácticas de género como los sitios de la instancia crítica? [...] si el género no es un artificio que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural?*” (Butler, 2008: 13).

Los cuerpos, entonces, se inscriben dentro de un movimiento de construcción, es en la experiencia donde éstos logran concretarse y materializarse, no estando nunca ajenos a las dinámicas de poder que en ellos se despliegan. No obstante, la construcción a la cual se refiere no posee el mismo significado que para la teoría clásica del feminismo; esta última acepta la existencia de un sexo prediscursivo que actúa como punto de referencia y enaltece la idea de una *genericidad* culturalmente creado (Butler, 2008: 14).

¿Qué lugar queda, entonces, para la crítica? Ya Foucault sostenía la existencia de un ‘ideal regulatorio’ en la sexualidad, esta idea de que el sexo es intrínsecamente normativo y disciplinario. Si bien este movimiento reiterativo es lo que habilita la materialidad de los cuerpos, éstos últimos nunca acatan por completo las normas mediante las cuales se impone esa materialidad. Es en este espacio de contingencia

abierto donde se vincula la materialidad del cuerpo y la performatividad del género como ámbito alternativo de construcción de lo que Butler llama lo ‘abyecto’; esto es aquellos cuerpos que se inscriben por fuera de los discursos hegemónicos (Femenías, 2003). La materialidad es concebida como el efecto más capitalizado del poder, es en su discursividad normativa que se hacen inteligibles y materializables.

El objetivo de Butler de entender de qué se trata la materialidad de los cuerpos conlleva un esfuerzo epistemológico de deconstrucción, de alguna manera despojarse del término para reapropiarlo con otras finalidades políticas. Abrir allí un espacio crítico que permita nuevas posibilidades para que “*los cuerpos importen de otro modo*” (Butler, 2008: 57). Problematizar la materialidad del cuerpo inicia un proceso de significación, en el sentido de que éste *importe* y se haga *inteligible*, en un doble movimiento: materializar y significar. Dice Foucault que la materialidad existe en la medida en que está investida de poder (Foucault, 1975), lo que quiere decir que es el efecto disimulado del poder; la materialidad es sólo visible cuando se oculta porque se señala el espacio de la contingencia desde la que es generada a través del discurso. Los discursos están alojados en los cuerpos, son portados por éstos como partes constitutivas, así, la materialidad de los cuerpos está históricamente determinada y permeada por los discursos hegemónicos sobre el sexo y la sexualidad.

La propuesta de Judith Butler es, sin duda, una propuesta controvertida y profundamente contingente. Se trata de revisar las construcciones discursivas hechas sobre nuestros cuerpos –algo tan enteramente naturalizado y, por ello mismo, tan complejo de realizar-. Es un intento pues, de un esfuerzo por delimitar las zonas invisibles de lo ‘abyecto’, de lo inhabitable para trazar nuevas contornos de lo político; rasgar los procesos por los cuales los sujetos asumen una norma corporal en la identificación de sí mismo. La labor de la autora representa un esfuerzo político por, curiosamente, politizar ciertos lugares de lo social que han quedado eternamente relegados en el espacio democrático. A los efectos de este trabajo las ideas que dispara Butler permiten pensar desde otro lugar nuestras prácticas y nuestros discursos sobre los cuerpos. Nos proponemos en el apartado que sigue, señalar algunas de las zonas más cuestionadas de la teoría de la performatividad de Judith Butler.

[d] ¿Performatividad sin sujeto?

Evidentemente el desafío más complejo que nos propone la autora es la de encausar por el sendero de la praxis política su propuesta teórico-activista. La performatividad, más allá de su definición teórica se convierte así en un reto de la vida cotidiana. Para Butler la categoría sujeto es una construcción falocéntrica que refiere en el orden simbólico al varón: *“la retícula que constituye al sexo es la misma que constituye al sujeto y al sexo binario: <<sujeto>>, <<sexo>> y <<varón>> son sinónimos”* (Femenías, 2003: 42). Así, el único sujeto posible es aquel delimitado por las convenciones hegemónicas quedando supeditado a una agencia condicionada dentro de los parámetros normativos establecidos. En este contexto Butler radicaliza su postura y nos provoca con el desafío de una agencia sin sujeto, un no-sujeto entendido como fue descrito en términos de una entidad prediscursiva que, en el fondo esconde una naturalización cultural y hegemónicamente consolidada.

La admisión de un sujeto ontológico se vincula directamente con la idea de una identidad coherente y sostenida en el tiempo, afirmación que nuestra autora intenta deconstruir a partir de la noción de performatividad como acto realizativo. De esta manera, reemplaza el ideal abstracto de identidad por procesos de identificación que son permanentes, pero no-idénticos. La capacidad de agencia del no-sujeto reside en la práctica de rearticulación y resignificación inmanente del poder (Femenías, 2003).

Debemos recordar que la agencia no es un atributo de los sujetos, sino una relación performativa del significante político con sí mismo y con su entorno, implicada en las relaciones de poder. El poder actúa a través del sujeto y lo instituye con las reglas de su juego: “sujeto de poder”. La agencia desde un no-sujeto [de poder] es la alternativa para trascender los efectos del poder inscriptos en los cuerpos. *“De ahí que proponga una derivación performativa que excluye la necesidad de la identidad. Dada la emergencia cultural de los seres incoherentes o de genericidad discontinua, los anormales, que no se adaptan a las normas de inteligibilidad por las que se define a los sujetos, esta categoría debe seriamente cuestionarse y ser rechazada, sólo se debe retener la agencia”* (Femenías, 2003: 43).

La diversidad de identidades denota el conflicto en el centro de lo social, no como una desventaja, sino como una característica intrínseca de lo político que requiere de una revisión constante de los acuerdos democráticos. En esta línea, el pensamiento

de Butler –provocador y directo- resulta un aporte sustancial para pensar lo antagónico desde el lugar de la construcción y de la alternativa; pensar la alteridad como irreductible, sino como parte misma del consenso. Las tramas de poder ejercidas a través de los cuerpos son susceptibles de provocar en ellos los antagonismos necesarios para que el conflicto pueda cobrar terreno en lo político y descubrir la contingencia como lugar privilegiado de la lucha política. El no-sujeto de Judith Butler habita en ese lugar, la contingencia como ámbito capaz de generar las contradicciones necesarias para la politización de los cuerpos.

|4| PROTESTAS PERFORMATIVAS: el cuerpo como espacio de resistencia

|a| La protesta performativa

En su última obra, Charles Tilly (2008) retoma todo el trabajo realizado a lo largo de los años con el fin de darle una continuidad a lo que su grupo de investigación había dado en llamar ‘contentious politics’. Dicho proyecto fue un intento de darle coherencia y unidad teórica y metodológica a los estudios sobre las confrontaciones políticas; campo que ha estado históricamente fragmentado a la hora de sistematizar sus producciones con una dificultad particular para unificar vocabulario básico (movimientos sociales, acción colectiva, movilización, etc.). Contentious politics remite al análisis de aquellas actividades políticas que devienen en una lucha, teniendo al menos dos partes implicadas y una batería de reclamos exigida por una de las partes (Tilly, 2008). En general, en estos reclamos una de las partes involucradas es el Estado y a otro conjunto de actores sociales que interpelan a ese Estado porque ven sus intereses menoscabados. Si bien es objetable la presencia del Estado como constitutiva de la definición de una confrontación política, debemos reconocer que a los efectos prácticos del análisis resulta muy útil, pues en muchas ocasiones es el objeto único o principal del reclamo. En ‘*Contentious performances*’ [2008], Tilly propone analizar las confrontaciones políticas como actuaciones que expresan la lucha política, en ellas se da la expresión máxima de cohesión y coordinación de los integrantes de un colectivo, en la medida en que existe un punto de convergencia y transferencia de experiencias acumuladas. “*Contentious politics implica interacciones en las cuales los actores hacen reclamos sobre los intereses de otros, en los que los gobiernos aparecen como sus*

objetivos, iniciadores del reclamo o como terceros partidos. Contentious politics une tres características familiares de la vida social: confrontación, acción colectiva y políticas” (Tilly, 2008: 5).

Entendemos aquí por protestas performativas un tipo particular de acción colectiva en las que se despliega una actuación, en el sentido artístico; en la que al mismo tiempo hay una enunciación y una materialización del cuerpo como sujeto de la demanda. Los movimientos feministas y de la diversidad sexual han estado asociados, históricamente, a protestas de tipo callejera, cargadas de una gran originalidad en sus despliegues y performances. La protesta callejera tiene la doble característica de ser, por un lado, una puesta en escena en el sentido goffmaniano del término y, por otro, una performance en el sentido de acto lingüístico de repetición que denuncia y enaltece ciertas identidades subalternas en el espectro hegemónico. Por esta razón es que la protesta callejera se convierte en un punto de atención a la hora de analizar los contenidos y las formas de los reclamos de estos movimientos.

[b] Construcción del sujeto de la demanda

A lo largo de estas líneas hemos venido desarrollando algunas interpretaciones sobre la concepción del cuerpo como sujeto de la demanda de los movimientos feministas y los movimientos de la diversidad sexual. Específicamente, problematizamos algunas de las concepciones teóricas desde las cuales se alimentan las retóricas de estos colectivos con el objetivo de comprender mejor las implicancias prácticas de sus reclamos en las protestas que llevan adelante. Así, una determinada concepción de lo corporal no expresa, únicamente, un discurso político, sino también una materialidad práctica que delinea los trazos identitarios de un colectivo. Nos interesa ahora concentrarnos en los mecanismos por los cuales una identificación que, en apariencias responde a un proceso individual de autoidentidad se resignifica en el colectivo y es capaz de articular un sistema de demandas en torno a un grupo.

El trabajo de George Herbert Mead, inscripto dentro de pragmatismo norteamericano, tiene la cualidad de ser poseedor de la impronta más colectivista dentro de los pragmatismos. *“Mead se distingue porque adopta la táctica contraria: trata de explicar la contingencia como un momento de la acción social colectivamente estructurada”* (Alexander, 1997: 169). Una de las principales ideas que lo distinguen de la concepción individualista tradicional es su argumentación del sistema simbólico por

excelencia –el lenguaje- no como producto de la acción, sino como algo que la precede. Es aquello que posibilita la acción misma y sitúa a los objetos en ella. En sintonía con el pensamiento de Goffman, el repertorio individual para la acción social se nutre de marcos simbólicos más generalizados que son construidos en base a acuerdos sociales. Mead distingue entre el ‘yo consciente’ y el ‘mi social’, el primero reacciona frente a las actitudes de los otros y, el segundo, corresponde a una serie de actitudes organizadas de los otros que uno adopta (Mead, 1972). Las actitudes organizadas de los demás son absorbidas por el ‘mi’ que, después es capaz de reaccionar ante éstas como un ‘yo’, agregándole su particularidad. *“Los dos están separados en el proceso, pero deben estar juntos, en el sentido de ser partes de un todo [...] el ‘yo’ es algo nunca enteramente calculable. El ‘mi’ exige una cierta clase de ‘yo’, en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma. [...] La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo con esas dos fases distinguibles”* (Mead, 1972: 205).

La conciencia se crea a partir de la existencia de un grupo, condición indispensable para que el acto social se propicie. Es con este último [el acto social] que se forja la identidad de las personas, en la interacción social y en la capacidad de abstracción del *otro* como tal y de sus actitudes como *ser social*. Los gestos emitidos por los demás son un insumo interpretativo para la persona porque llega a establecer una referencia sobre el objeto de la interacción, generando una visión y una interpretación del acto mismo. Para Mead los gestos son los que nos permiten explicar cómo es que las reacciones de los sujetos se van pareciendo a medida que reciben el mismo estímulo. Aunque esta situación no es siempre así: *“...aquello que en el acto complejo sirve a otro individuo como estímulo para su respuesta, no es por regla general apropiado para suscitar la misma respuesta en el propio individuo”*, pero *“...si un gesto hace surgir en el individuo que lo hace una tendencia a la misma respuesta que hace surgir en otro, este hecho de originar un acto del otro dentro de sí se introduce en su experiencia, el individuo se encontrará tendiendo a actuar hacia sí mismo como el otro actúa hacia él”* (Mead, 1929: 180-181). Aquí no se está explicando más que el proceso de socialización la incorporación de las normas sociales. Para Mead, el gesto vocal es el que más preeminentemente ha “proporcionado el medio de organización social en la sociedad humana”. Los individuos organizan sus respuestas en función de las actividades de otros que han ido incorporando a lo largo de su experiencia en la vida social, así, las situaciones individuales especifican lo social, lo concretan. Es en la conciencia,

entendida ésta como “... *las cualidades sensoriales de las cosas [...] la relación activa del organismo con el objeto distante es lo que constituye a éste en objeto*” (Mead, 1925, 169), en donde la experiencia de la conducta social se sedimenta y a partir de allí podemos hablar de un *self*. El *self* surge cuando el individuo se convierte en objeto para sí mismo, habiendo incorporado las actitudes de los demás, la idea del ‘otro generalizado’ que nos permite actuar, sólo porque hemos adoptado los roles de otros (Mead, 1925).”*Eso es justamente lo que implicamos con <<autoconciencia>>. Aparecemos como selves en nuestra conducta en la medida en que nosotros mismos adoptamos la actitud que los otros adoptan hacia nosotros en esas actividades correlativas*” (Mead, 1925:179). La distancia entre el ‘yo’ y el ‘mi’ está dada por la personalidad del sujeto.

La noción del ‘otro generalizado’ está en la base misma de la concepción de <<derechos>>, en la que nos podemos autoconcebir como objetos/sujetos sociales. Esta idea abstracta e impersonal es la que nos permite situarnos en un plano de objetividad en relación a los demás y a nuestra propia conducta. Este ‘otro generalizado’ es interno al actor y es producto de su socialización y su internalización de los parámetros de la vida social. Esta idea es la que permite el desarrollo de los marcos de derechos, estableciéndose las *reglas* del juego social. El orden simbólico internalizado permite la sedimentación de la experiencia en la conciencia. “*Sin la experiencia de un compañero de interacción que reacciona ante él, un individuo no estaría en condiciones de incidir sobre sí mismo gracias a sus perceptibles exteriorizaciones, de manera que pudiese concebir sus reacciones como producción de su propia persona*” (Honneth, 1997: 95).

Mead explica a través del ejemplo del juego cómo es que se incorpora el componente normativo de la sociedad a través de la interacción. Explica que en el juego, el niño/a pasa por dos etapas: una primera etapa que la que se asume el rol del juego (play), imitando el comportamiento de los otros; y una segunda etapa que corresponde al juego organizado (game) en el cual hay una serie de expectativas a la cual el niño/a o adolescente debe adaptar su conducta. El juego organizado es un juego reglado, con normas claras que ajustan el desempeño del rol previo en la etapa anterior de juego.

Axel Honneth en su teoría del reconocimiento toma la idea de Mead del “otro generalizado” para basar la posibilidad de abstracción del otro que habilita la existencia

del derecho. La lucha por el reconocimiento se da una vez que un determinado sector de la población ve socavada su posibilidad de desarrollo en algún aspecto de la vida. Pero, para que este reclamo sea viable y plausible de colocarse en el espacio público, los agentes deben poder reconocerse como sujetos de tales derechos y, por lo tanto, poseedores de un discurso de exigibilidad de los mismos. El reconocimiento debe entenderse como lucha social en la medida en que grupos sociales exigen acciones colectivas que permitan el reconocimiento de sus necesidades y demandas en la arena pública. *“Sólo desde la perspectiva normativa de un <otro generalizado> podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derechos, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de nuestras pretensiones”* (Honneth, 1997:133).

El pasaje de un discurso de liberación a un discurso basado en los derechos humanos ha sido un cambio sustantivo en la retórica de estos movimientos. Parte de la lucha política de la que hablábamos cuando nos referíamos al proyecto de Judith Butler es posible porque hay, primero, un auto-reconocimiento de las personas de los colectivos que se definen como sujetos políticos con una demanda determinada y claramente identificada y, segundo, empiezan a verse vestigios de reconocimiento social, es decir, que el resto de los ciudadanos los/as vean como sujetos políticos, miembros de una colectividad democrática que reclaman por derechos que le son negados o anulados. Por supuesto que llegar al estadio de reconocimiento social es de las tareas más arduas, ya que muchas veces los derechos quedan en el plano jurídico y no necesariamente se bajan a la praxis social cotidiana. Por estos motivos es que la movilización colectiva cobra una relevancia sustancial a la hora de configurar el repertorio de estrategias de acción de los movimientos, no sólo para aportar visibilidad a sus demandas, sino también como ejercicio performativo de identificación del colectivo.

|c| El cuerpo como sujeto político: Dos ejemplos de protestas performativas

La performatividad del cuerpo de la que hemos venido hablando a lo largo de estas líneas tiene cabida no sólo en las discusiones teóricas a las que podemos referirnos cuando intentamos responder algunas interrogantes sobre nuestros cuerpos y las dinámicas que en ellos y a partir de ellos se despliegan; sino también tiene una especificidad empírica de la cual se valen los movimientos para enfatizar sus reclamos. A partir de dos protestas sucedidas en la ciudad de Montevideo el pasado año de 2011

intentaremos exponer algunas de las interpretaciones sobre los cuerpos cuando éstos son puestos en juego en las protestas mismas. Trabajaremos con dos protestas concretas ocurridas en 2011: la primera es una “besada masiva” que se realizó el 16 de julio de 2011 en la puerta de un boliche de Montevideo que fue acusado de haber echado de sus instalaciones a una pareja de varones que se estaban besando mientras bailaban. Como reacción ante este episodio de discriminación el colectivo Ovejas Negras organizó a través de las redes sociales y de la prensa una intervención urbana que consistía en besarse en la calle. La segunda protesta analizada es la que corresponde al Día Internacional de la Lucha contra la Violencia hacia las Mujeres, realizada el 25 de noviembre de 2011. Es una marcha organizada por el colectivo Mujeres de Negro que caminan de luto hasta la plaza Independencia exigiendo la imputabilidad de los crímenes por violencia doméstica en Uruguay.

El primer ejemplo al que nos remitiremos, la besada masiva es consecuencia de un acto de discriminación sufrida por una pareja del mismo sexo (dos varones) que habían acudido a un boliche bailable en compañía de otras amistades. Los relatos de la noche cuentan que, en un momento la pareja se estaba besando en la pista de baile y que la seguridad del local les pidió que “cesaran con esa actitud inapropiada”⁵, negando que hubiera habido algún tipo de conducta discriminatoria en la solicitud. En primer lugar, llamar la atención de dos varones porque se están besando y catalogar esa demostración de afecto como inapropiada sin reaccionar de la misma manera frente a una demostración de afecto de igual manera, pero llevada adelante por una pareja de sexo opuesto, deja muchas dudas sobre la no discriminación del pedido. En segundo lugar, los jóvenes alegaron en su momento que la seguridad no sólo les dijo que dejaran de besarse, sino que los echó del local nocturno, situación que agravó bastante la acción por parte del boliche.

Uruguay tiene desde setiembre de 2004 aprobada por el parlamento una ley Contra el Racismo, la Xenofobia y la Discriminación (Ley 17.817), fruto de largas y arduas luchas que dieran los colectivos para su aprobación; ley que fue claramente violada por el personal del establecimiento. Como reacción inmediata frente a la denuncia realizada por los jóvenes –además militantes- el Colectivo Ovejas Negras se encargó de llevar adelante la difusión de lo sucedido a los medios masivos de

⁵ Extraído de nota en diario web 180 el día 14 de Julio de 2011 (www.180.com.uy).

comunicación, pidiendo que los dueños del local se retractaran públicamente con los jóvenes, además de iniciar por la vía legal la denuncia correspondiente. No obstante, el colectivo sintió la necesidad de salir a la calle de manera pacífica para repudiar la actitud de un local que abre sus puertas al público y que tiene este tipo de actitudes discriminatorias. El llamado fue para salir a las calles, concretamente a la puerta del boliche para realizar una “besada masiva” desdeñando la actitud de la seguridad frente a una pareja de gays. La convocatoria fue más que amplia, se conminó no sólo a personas de la comunidad LGBTTTQs, sino a todo aquel que quisiera sumarse a la protesta en contra de la discriminación –en este caso homosexual-. Así concurrieron más de 300 personas, homosexuales y heterosexuales –tampoco importaba ya demasiado – a protestar con besos por un acto de discriminación sucedido una semana atrás. No es casual en las manifestaciones la creatividad para colocar metafóricamente el reclamo en cuestión. En este caso, se trata de un acto puntual de discriminación, un ejercicio de poder que se impregna en el cuerpo –de dos jóvenes homosexuales que se están besando- y esconde una realidad discriminatoria (homofobia) mucho más profunda que se expande a todos los ámbitos de la sociedad: el ser homosexual. Si bien la reglamentación uruguaya viene avanzando bastante en esta materia, aún queda mucho camino por recorrer y este episodio es un ejemplo de ello. El ser homosexual aún sigue siendo un estigma o, por lo menos está mal visto en la medida en que se haga público. En *‘Estigma’* [1963] (2006), Goffman señala que existen una serie de características que pueden ser susceptibles de estigmatizar a las personas. La sexualidad y las preferencias sexuales son potenciales rotuladores de los seres humanos. *“La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el cumplimiento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías”* (Goffman, 2006: 11). El cargar un estigma hace que la persona tenga que recurrir al encubrimiento, es decir, ocultar cierta información acerca de sí mismo. En un intento por escapar de este acto de enmascaramiento del estigma le es correspondida una agresión social como respuesta. Por un lado, la protesta representa una performance en el sentido de una actuación, implica una puesta en escena, una fachada social que debe prepararse y realizarse. Hay un trabajo de coordinación del colectivo, una consigna llevada adelante y el requerimiento de un desempeño puntual por parte de cada actor que asistió a la protesta: el besarse con otra persona. Por otro lado, la protesta en sí conforma un acto performativo en el sentido de Butler, como acto de repetición y reafirmación de un proceso de identificación de un colectivo que defiende ‘otros modos’

[alternativas de orientación del deseo erótico-afectivo que no se corresponden con el modelo hegemónico heterosexual] de relacionarse afectivamente.

El segundo ejemplo que queremos traer es el de la marcha organizada por Mujeres de Negro, un colectivo de mujeres que lucha para detener la violencia hacia las mujeres. En Uruguay muere una mujer cada 14 días víctima de violencia doméstica, de acuerdo a los datos aportados por el Observatorio sobre Violencia y Criminalidad dependiente del Ministerio del Interior. Esta es una realidad bastante alarmante, considerando el número de habitantes en el país, además de la gravedad de la situación, teniendo en cuenta que la mayor parte de las veces el agresor tiene algún tipo de vínculo con la mujer. En un informe el Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social señaló que entre el período enero-julio de 2011 se registraron un total de 913 denuncias en los Servicios Especializados de Atención a Mujeres en Situación de Violencia Doméstica, el 53% de las mujeres dijo que el agresor era su pareja y un 42% señaló que fue su ex pareja quien la violentó.

Todos los años este colectivo realiza alguna actividad el 25 de noviembre para conmemorar el Día de la lucha contra la violencia hacia la mujer. En esta oportunidad la actividad consistió en una marcha que se inició en la explanada de la Intendencia Municipal de Montevideo hasta la Plaza Independencia. La marcha estaba repleta de mujeres vestidas de negro, llevando velos que cubrían sus rostros y velas encendidas en sus manos para simbolizar un ritual de luto por todas las víctimas de la violencia familiar. Las propias organizadoras de la marcha hablan de una performance en sentido artístico por el aditivo de la escenificación de un luto. Recordemos que la marcha es parte del repertorio clásico de acción de los movimientos sociales, empleado por los más diversos colectivos, en circunstancias también diversas. Sin embargo, nuevamente la originalidad de estos movimientos pone el cuerpo en juego una vez más. En este caso, el cuerpo de la mujer, el cuerpo violentado o incluso el cuerpo sin vida de una mujer, se convierte en campo de lucha, espacio de protesta de otras mujeres que, simulando una caravana funeraria transitan por las calles de la ciudad colocando el tópico en la opinión pública. La violencia doméstica, eternamente silenciada por tratarse de algo que acontece ‘puertas adentro’, ha requerido de un esfuerzo inmenso de los colectivos organizados para que las demandas se transformaran en políticas sociales concretas. La vestimenta negra indicando el luto por todas esas mujeres que fueron y son víctimas de violencia doméstica envuelve una construcción de la escena y la presentación de una

fachada colectiva para ilustrar la pérdida, el duelo. Como proceso identitario el hecho de salir a la calle, de incitar a denunciar cualquier situación de violencia en el hogar, el ser un colectivo, el reconocer que más personas se encuentran en una misma situación ayuda en la toma de conciencia de un lugar específico que puede ser compartido, un padecimiento similar, una causa común compartida que es vivida en y a través de los cuerpos que son forzados, maltratados.

A través de los ejemplos mencionados intentamos ilustrar lo que está por detrás de lo explícito en las protestas. Como decíamos antes, las protestas performativas tienen la doble implicancia de, por un lado, ser una actuación en términos artísticos, pero también en términos sociales, ya que existe una preparación de la representación que es combinada y ejecutada por el colectivo. Por otro lado, es un proceso identificatorio en el cual el cuerpo es puesto como centro mismo de la protesta. Esto se encuentra directamente relacionado a los reclamos de los movimientos con los que trabajamos; construyen su retórica desde la ciudadanía sexual y la equidad de género, afirmando que los discursos sobre nuestros cuerpos nos habilitan o nos limitan en diferentes ámbitos de la vida. Por eso es que nos resultan tan interesante dar un paso más allá de lo obvio, de lo visible en las protestas; porque en ella se dicen una cantidad de cosas que precisan decodificarse, que hacen no sólo a la demanda misma, sino a un mismo movimiento de definición discursiva de la demanda a través de una concepción y una materialización de los cuerpos que se ponen y se exponen en la protesta.

[5] CONCLUSIONES

Como anunciábamos más arriba el objetivo de este trabajo es problematizar el concepto de cuerpo en su dimensión performativa a la vez como objeto y como sujeto de las demandas de los movimientos feministas y LGTBTTQs por medio del ejemplo de dos protestas en Montevideo.

Sostenemos que en el acto mismo de la protesta ha de desenvolverse un proceso de exposición de las demandas a través de una teatralización que tiene a los cuerpos como protagonistas. En términos de Goffman, hay una puesta en escena, una presentación del yo en cada representación. Esto corresponde a la parte visible del componente de la protesta, pero existen dinámicas que no quedan plasmadas de forma

manifiesta, pero que también contribuyen a la edificación del colectivo. Nos referimos a la performatividad como ese movimiento que permite la inteligibilidad de los cuerpos como productos del discurso, reconociendo la capacidad del lenguaje para materializarlos y para crear *zonas visibles* de lo considerado invisible u ocultable. Se trata de rescatar los saberes abyectos en pos de una alternativa política más inclusiva.

Para estos movimientos el cuerpo se erige como centro medular del discurso, pero también como herramienta objetiva de la protesta; en su maleabilidad, el cuerpo puede tanto ser parte de la puesta en escena y comprender las estrategias de mantenimiento del control expresivo en la protesta, así como también es, en sí mismo, el proceso de identificación del que nos habla Butler. Desde esta perspectiva más radical, la concepción de cuerpo pasa a ser no sólo una construcción -deconstrucción individual, sino también colectiva. La referencia al 'otro generalizado' es la que habilita que un contexto de necesidades se transforme en un marco de derechos exigibles por los colectivos. Es importante destacar que el camino que han recorrido estos movimientos en el Uruguay ha sido distinto a otras partes del mundo; como estrategia central a la hora de colocar las demandas en la esfera pública han optado por la proximidad con el fin de mancomunar esfuerzos. Movimiento feminista y movimiento LGBTTTQs (salvando las dificultades internas de cada uno y de uno con el otro) trabajan conjuntamente en la planificación, organización y ejecución de manifestaciones y campañas.

Los movimientos sociales son actores indispensables para la transformación social. En la problematización de las desigualdades que persisten bajo el manto de la naturalización está la llave para la politización de las demandas y su explicitación como un derecho ciudadano. Este encuadramiento iniciado a partir de las retóricas feministas se construye en tres niveles de experiencia: nivel de lo cotidiano (prácticas corporales), nivel de lo colectivo (los movimientos) y nivel de lo político (lucha democrática). Los tres niveles están intrínsecamente relacionados y son constitutivos unos de otros. Tanto los movimientos feministas como los LGBTTTQs promueven la democratización de prácticas y discusiones -materiales y simbólicas- sobre la ciudadanía sexual.

¿En qué puede ayudarnos pensar las movilizaciones de estos colectivos en términos performativos? En primer lugar, pensar los cuerpos desde su impronta performativa nos permite visualizar la complejidad a la que nos enfrentamos cuando

navegamos las aguas de la ciudadanía en general y de la ciudadanía sexual en particular. Cuando es el cuerpo el sujeto de la acción política estamos ante una infinidad de conceptualizaciones y representaciones socialmente construidas que, muchas veces, dificultan el acceso a algunos derechos por una parte importante de la ciudadanía. Situarnos desde la capacidad performativa de los cuerpos [y por tanto de las identidades] coadyuva a pensar ya no en términos binarios limitantes, sino en alternativas identitarias válidas que requieren de una discursividad y una materialidad diferente para que puedan expresarse diversas subjetividades.

En segundo lugar, las protestas entendidas como acto performativo muestran no sólo una representación de las demandas, sino que también instituyen dinámicas propias a los colectivos. Son una puesta en escena de los reclamos a través de los cuerpos que participan de las manifestaciones callejeras, pero además, es un momento de reflexión y construcción de un espacio identitario en común. La protesta en sí refiere a un resultado concreto (la manifestación) que no empieza ni termina en ella, sino que es algo mucho más amplio que el momento concreto; implica una problematización de lo que se quiere expresar, ámbitos de discusión y de coordinación a los efectos de su implementación que van definiendo –en esa misma dinámica– los procesos identitarios del colectivo como tal.

En tercer lugar, las demandas que se plantean en las protestas remiten, en realidad, a un plano de análisis mayor, que trasciende el momento concreto de la manifestación. Lo que se quiere reivindicar y el cómo se hace responde a una estrategia para posicionar la cuestión en un nivel de abstracción mayor: el derecho. Lo que buscan incansablemente los movimientos es obtener mayores ampliaciones del espacio democrático a través de la obtención de ciertos derechos que le son negados o existen sólo a título nominal. El planteo de Mead sobre ‘el otro generalizado’ tiene que ver con este conflicto entre las concepciones del ‘yo’ y el ‘mi’ que diferentes grupos de la sociedad tienen. La idea de otro abstracto no se da sin el conflicto de intereses divergentes que son, en última instancia, quienes impulsan las transformaciones sociales. Una visión más desde la contingencia de las luchas sociales es la que queremos proponer aquí en este intento de conceptualizar la construcción discursiva y material de los cuerpos considerados abyectos.

Por último, es importante pensar en las movilizaciones de estos colectivos desde su originalidad y creatividad en la puesta en escena, pero también concebirlas dentro de una práctica política crítica que cuestiona algunos de los recovecos de nuestro sistema democrático. Las movilizaciones sociales son un motor necesario e indispensable para la dinámica democrática, siendo los actores colectivos los principales agentes de las transformaciones sociales. En ellos recae la responsabilidad de proponer opciones que aboguen por el bienestar de la ciudadanía que representan.

|6| BIBLIO Y WEBGRAFÍA

Alexander, Jeffrey (1997) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. España, Gedisa.

Butler, Judith (1990) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith (2008) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del <<sexo>>*. Buenos Aires, Paidós.

Caballero, Juan José (1998) “*La interacción social en Goffman*”. *Revista Reis* n°83, pp.121-149.

Femenías, María Luisa (2003) *Judith Butler (1956)* Madrid, Biblioteca de Mujeres, Ediciones Del Orto.

Giddens, Anthony (1995) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra Ediciones.

Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) | <http://www.inmujeres.gub.uy/mides/>

Foucault, Michel (1975) *Vigilar e punir*. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1977) (1996) *Historia de la sexualidad, tomo I: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel [1984] (1996) *Historia de la sexualidad, tomo II: El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel [1987] (1996) *Historia de la sexualidad, tomo III: La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI.

Goffman, Erving [1963] (1972) *Realtions in public places*. New York, Harper and Row Publishers.

Goffman, Erving [1974] *Frame Analysis. An essay on the organization of experience*. New York, Harper and Row.

Goffman, Erving [1959] (1989) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Goffman, Erving [1963] (2006) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.

Gouldner, Alvin (1970) *The coming crisis of western sociology*. Londres, Heinemann.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica.

Joseph, Isaac (1998) *Erving Goffman y la microsociología*. España, Gedisa.

Le Breton, David (2006) *A sociologia do corpo*. Rio de Janeiro, Voces.

Mead, George Herbert [1925] “*La genesis del self y el control social*” en *International Journal of Ethics*, 35, pp. 251-277.

Mead, George Herbert [1932] (1972) *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Paidós.

Mujeres de Negro Blogspot - <http://mujeresdenegrouuguay.blogspot.com/>

Tilly, Charles (2008) *Contentious performances*. London, Cambridge Univerity Press.

Weeks, Jeffrey (1998) “*The sexual citizen*”. *Revista Sexualities* pp.15:35. Londres, Sage.



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY