
PRECARIEDADE E PERFORMATIVIDADE

Introdución ao pensamento de Judith Butler

BEATRIZ HAUSER



ERRATA

estaleiroeditora.

Beatriz Blanco Vázquez
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2015

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
estaleiroeditora.blogaliza.org
proxectoderriba.org

Revisión:
Alba Viñas

Corrección:
David González e Alba Viñas

Deseño e maquetación:
Nadina B. S.

Depósito Legal: C 1404-2015
ISBN: 978-84-606-9830-2
Impreso en: Sacauntos



Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos
e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.



Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría
indicando o nome do autor e da editora.



Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra,
ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza
idéntica a esta.



Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

MATERIAIS
E FERRAMENTAS PROCOMÚN

—

PROXECTO DERRIBA



estaleiroeditora.

BEATRIZ HAUSER

Beatriz Hauser nace en Caranza (Ferrol) en 1980. Aquela mañá a súa nai fora traballar, o pai non o faría xa en moito tempo. Dende aquela poucos datos máis son relevantes da *súa* vida. En 1998 comeza a estudar Filosofía. Interesada por *algo* que, non sen certa incomodidade, alguén denominou «deconstrución(s)», doutórase no 2011 cunha tese sobre a noción de resto e o loito no libro *Glas* de Jacques Derrida. Entrementres, grazas a Paco Vidarte, descubriu a (mal)chamada teoría *queer* (na que reincidiría logo en corpos e rúas) e sobre todo a Judith Butler. Resto desas lecturas, que foron posibilidade de supervivencia máis aló dos manuais, é este libro que tedes nas mans.

PRECARIEDADE E PERFORMATIVIDADE

Introdução ao pensamento de Judith Butler

—

Beatriz Hauser

ÍNDICE

Limiar 6

Primeira Parte.

Xénero e performatividade: corpo, política e tempo.

1. Da política da representación á política do performativo 17
 - 1.1. Política feminista e representación 17
 - 1.2. A crítica da identidade 22
2. Do construcionismo á performatividade 26
 - 2.1. Reescribindo á distinción sexo/xénero 26
 - 2.2. A performatividade do xénero: imitacións sen orixinal 31
 - 2.3. O termo performatividade: cita e repetición 37
3. Do corpo-cousa ao corpo-acontecemento: materialidade e performatividade 43
4. «...e Deus fixoos home e muller»: a reprodución da matriz heterosexual 46
 - 4.1. A incorporación do xénero: do tabú do incesto ao dó non resolto 49
 - 4.2. Constitución do eu e morfoloxía corporal: reinscricións da psicanálise, desprazamentos do falo 55
 - 4.3. Diferenza ou diferenzas?: a voltas coa diferenza sexual 61
5. Políticas do performativo: a resignificación e os seus límites 67

Segunda Parte.

Linguaxe, Suxeito, Poder.

1. Facemos (coas) palabras, somos (des)feitos de palabras 73
 - 1.1. Vulnerabilidade lingüística e procesos de subxectivación: o double bind do nome 73
 - 1.2. Performativos (non)soberanos 80
2. Apegos á suxeición: espazos de resistencia 88
 - 2.1. O suxeito en cuestión 89
 - 2.2. A función do corpo no xurdimento da conciencia 91
 - 2.3. Reflexividade e violencia: o social no xurdimento do psíquico 96
 - 2.4. O *double bind* da emancipación: Foucault e a psicanálise 98

3. Os límites de autonomía: por unha nova definición da responsabilidade 102

Terceira parte.

Marcos Do Humano: Precariedade E Performatividade

1. Marcos do «humano» e normas de xénero: os límites da autonomía corporal 109
2. Os límites do recoñecemento estatal e o parentesco por vir 117
3. Reescenicando a universalidade 123
4. Máis aló da biopolítica: mutacións da soberanía no eido contemporáneo 130
5. A dimensión política do dó: atender a nosa vulnerabilidade 136
6. Espazo público, delimitación do visíbel e política: o problema do marco 142
7. Precariedade e precarización: a cuestión da vida 149

Escolma de textos 159

Cronoloxía 213

Bibliografía 219

LIMIAR

*porén, algunhas de nós atopámonos volvendo
saquear o logos pola utilidade dos seus restos...*

BUTLER, 1993: X

Este libro podería presentarse como unha introdución á filosofía de Judith Butler; porén, nada máis enganoso que a imaxe da «introdución» –coa súa presuposición de que hai algo así como un fóra e un dentro–, nin máis discutíbel que a inscrición dunha «filosofía» en singular. En certo xeito, este libro é máis ben unha prótese á obra de Butler e, no mellor dos casos, un convite que tenta inscribirse nunha nova noción de hospitalidade, afrontando o risco que supón sempre escribir, sobre todo cando se escribe sobre outra *viva*. Porque Butler é unha autora viva (polo menos todo o viva que pode estar quen escribe e nese senso o seu corpus non está fechado).

O seu traballo esténdese de feito dende finais dos oitenta até hoxe, polo que as mutacións ou desprazamentos da súa obra prodúcense en relación cos sucesos que afectaron ao mundo nas últimas décadas e, á vez, esa obra produciu e segue a producir efectos sociais e culturais que a arrincan do espazo académico no que tivo orixe embarcándoa nun proceso de traducións, reinterpretacións e

desprazamentos non controlábeis, nin predecíbeis. Como lle pasara a Derrida coa deconstrución, Butler quedou asociada coa noción de performatividade do xénero, até ser unha especie de marca da casa, seguramente tan reiterada como malentendida. Pero os malentendidos non son algo alleo a micro-historia dos conceptos: a falibilidade, a apertura –a resignificación nos termos butlerianos– é algo insito a eles *proprios*. Sen a performatividade do xénero, as súas derivas e proliferacións, non serían pensábeis moitas das prácticas feministas que marcaron os noventa e que perduran até os nosos días nunha tensión cada vez máis crítica coa evolución da obra de Butler.

A recepción de Butler é unha historia por si mesma, que se entrecruza con outras historias e se inscribe en complexos fenómenos de tradución e traslación. Aínda que Butler publicara *Problemas co xénero* en 1990, hai que esperar case unha década para que chegue a Europa e case outra para que se consolide como unha referencia obrigada do pensamento contemporáneo. A súa recepción estivo marcada polos des-encontros entre a teoría *queer* e o feminismo¹ e naqueles momentos puideron impoñerse etiquetas como post-feminismo ou trans-feminismo, para marcar no feminismo a crítica a identidade e as políticas a elas asociadas. No entanto, *xs queers* estaban a reinscribir o feminismo e a performatividade de xénero proposta por Butler foi clave para iso. Aquí e agora, dúas décadas

1 De feito, e resulta sintomático, a autora da primeira introdución a Butler no contexto iberoamericano, María Luisa Femenías, considera que Butler non é unha feminista (cf. Femenías, 2003).

despois de *Problemas co xénero* hai lugar para interseccións e lugares de encontros que antes semellaban imposíbeis. Outro común puido emerxer para todos os corpos indóciles do escoitar ás outras.

Dende *Problemas co xénero*, Butler converteuse nunha das principais expoñentes da teoría *queer*. Porén, a noción de teoría *queer* é xa algo problemático para moitos²; e a isto non é alleo o curioso feito da súa (in)traducibilidade. O termo *queer* pasou a outras linguas, dende o seu xurdimento no ámbito anglo-americano, como un préstamo e os intentos de propoñer unha tradución para o mesmo non prosperaron³. Neste mantemento de *queer*, pese a existencia de insultos homófobos nas nosas linguas, pode atoparse talvez a clave do seu éxito como etiqueta e mesmo, pese as mellores intencións, como «outra» identidade. En calquera caso, sen deixar de ser críticas coas modas intelectuais e as *queers* con *copyright*, todas e todos estamos en débeda infinita con todas aquelas que afectaron a teoría adxectivándoa como *queer* e abriron un xeito de pensarnos e sernos no corpo, nas palabras e no desexo. Como dicía Wittig respecto a escritura lésbica, unha escritura menor debe presentarse como o universal. Por iso, isto aféctanos a todxs, no punto en que os nosos desexos e os nosos corpos están imbricados nas mesmas redes de poder e saber que demarcan quen é «como ten que ser», e quen non.

2 Paco Vidarte, por exemplo, denunciara xa as derivas e re-territorializacións da teoría sobre o *queer* en «O banquete unigueersitario» (cf. Vidarte, 2008) e propuxera fronte a calquera teoría unha «ética marica» (cf. Vidarte: 2009).

3 Ricardo Llamas propuxera o termo «teoría torcida» remitindo a súa etimoloxía latina (Llamas, 1998).

O marco no que se inscribe este libro, unha colección de monografías sobre o pensamento contemporáneo de carácter didáctico, impón certas restricións á conformación do mesmo. Non trato aquí de elaborar unha crítica das propostas butlerianas, senón de achegar o seu pensamento e tentar explicar os supostos dos que parten, e que poden non ser sempre claros para alguén non familiarizado coa filosofía. No entanto, ese esforzo de presentar e comprender non debe facer esquecer as polémicas orixinadas polas súas propostas, nin os puntos frouxos das mesmas. Eu aposto pola necesidade de pensar (dende) a precariedade, de poñer doutro xeito en escena a vulnerabilidade, de atopar o lugar para outra forza, que tire os seus pulos dun certo impoder. Penso que só dende aí cabe articular algún tipo de política (feminista). Entendo así que en Butler non atopamos en ningún caso un programa, dende logo non un programa para unha política *queer*. Non se trata de explicarlle a comunidade trans-xénero dende unha posición de cis-muller⁴, por moi lesbiana que sexa, o que eles e elas son. Trátase de artellar doutro xeito o universal, o presuntamente común, o por todos sabidos; trátase de meter no seo mesmo da presunta normalidade do réxime heterosexual todas as súas pantasma e de mostrar que non hai corpos, nin desexos normais, senón «normalizados». Tamén xs heterosexuais necesitan de Butler e do pensamento

4 O termo cis-muller empregouse como complementario a trans nun intento por desmarcarse da suposto naturalidade do xénero. Nese senso, semella máis axeitado que o termo proposto inicialmente por Preciado de bio-muller, que parece recaer, pese as súas intencións, no primado do biolóxico.

e as prácticas *queer* para poder pensar fóra da tranquilidade só aparente do «mesmo». A filosofía non queda indemne dese intento de pensar os corpos e as vidas que nos afectan. O lugar de encontro está na tradución sen orixe, no pulo de atender a precariedade da lingua e dos corpos.

Este libro está dividido en tres partes que deben tentar pensarse na súa interconexión. «Xénero e performatividade: corpo, política e tempo», «Linguaxe, suxeito, poder» e «Marcos do humano: precariedade e performatividade». Inciden todas elas na relación entre os suxeitos e o poder, e na necesidade de artellar dende aí outra noción de liberdade e de política. O problema do xénero, en tanto en canto matriz básica do ser/estar suxeito, recorre e vertebra a obra de Butler; aínda que non sempre resulte enfatizado da mesma maneira. Tamén a performatividade como proceso á vez de incorporación da norma e posibilidade de emancipación, como o topos indecidíbel no que somos e que abre a posibilidade doutra liberdade, atópase todo ao longo da súa obra, como un núcleo móbil, aínda que declinado de xeitos distintos. Non penso que sexa necesario falar dunha primeira e unha segunda Butler: as revisións efectuadas na última década estaban xa virtualmente artelladas na noción de performatividade tal e como fora exposta en *Problemas co xénero*. Non fai falta saír dese marco teórico para pensar a vulnerabilidade e a precariedade; aínda que sen dúbida os acentos foron mudando. Trátase de pensar con Butler, grazas a súa noción de performatividade, como somos (des)iguais a nós mesmas.

Estarmos condenadas a pensar (dende) os restos; mesmo a ser restos ou residuos dun sistema económico que non sabe ben que facer connosco, dende aí se escribe.

Para Butler pensar dende os restos implica recoñecer que non hai posición política pura, que todas estamos máis implicados nas forzas que nos dominan do que quixésemos e mesmo do que nos atrevemos a contarnos. Porén, dende que as cadelas empezaron a falar os tempos da vergonza xa pasaron, e algo está a pasarlle a esa lingua do amo. Quizais as cousas nunca volvan ser coma antes.

PRIMEIRA PARTE

Xénero e performatividade: corpo, política e repetición

1. DA POLÍTICA DA REPRESENTACIÓN Á POLÍTICA DO PERFORMATIVO

1.1 Política feminista e representación

A andaina de Judith Butler nos chamados estudos de xénero⁵ comezou cunha pregunta polo suxeito do feminismo –«acaso son as «mulleres» o suxeito do feminismo?» (1990)– que supuxo un cuestionamento radical das políticas baseadas na presuposición dunha identidade feminina común e sen fisuras. Naquela altura esa cuestión resultou moi polémica e motivou que algunhas feministas consi-

5 Problemas co xénero (1990), o libro onde se elabora esa cuestión, non era o seu primeiro traballo. En 1987 publicara a súa tese de doutoramento Suxeitos de desexo: reflexións hegelianas en Francia no século XX (1987). Dalgún xeito, podemos dicir que toda a obra butleriana se move no marco dun Hegel post-postestrutural, isto é, na recuperación de Hegel máis aló da redución francesa, vía Heidegger, ao pensador da totalidade, e este é o seu principal punto de (des) conexión con Žižek. A vinculación entre desexo, consciencia, mundo social, a crítica ao formalismo, a centralidade da categoría de recoñecemento son, para ben ou para mal, claves nas propostas de Butler. Verémolo máis claro na segunda e terceira parte deste libro.

deraran que Butler non o era.⁶ Porén, devandita pregunta foi posíbel e mesmo necesaria, porque «a muller» ou «as mulleres» eran xa un campo de batalla, un significante que non resultaba tan claro como algunhas e algúns desexarían.

De feito, a cuestión do suxeito do feminismo fora posta en tela de xuízo e non había acordo sobre o que constituía a categoría muller. No contexto estadounidense, o movemento feminista sufrira a principios dos oitenta as chamadas «guerras do sexo», en torno a cuestións sobre censura, pornografía ou a condición do traballo sexual. Moitas lesbianas pro-sexo, como Gayle Rubin ou Pat Califia, fixeran público o seu descontento co que consideraban a homofobia do feminismo. As feministas «de cor» –como Bell Hooks, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa ou Gayatri Chakravorti Spivak, por citar algunhas delas– denunciaron o racismo do movemento e puxeron en quebra a categoría de suxeito unitario e o presuposto dunha noción de muller independentemente dos contextos culturais onde se incorporan as normas de xénero. Dende o momento en que as esixencias das feministas brancas occidentais eran o programa feminista, mentres que o resto do mundo funcionaba como exemplo de opresión de xénero e barbarie non occidental, o movemento reproducía no seu interior estruturas excluíntes, co efecto indesexábel de contribuír a deixar sen voz ás mulleres que pretendía representar. O carácter parcial desa categoría de «mulleres» proclamada

6 Podemos poñer como exemplo a recepción de Judith Butler no estado español para ilustrar o rexeitamento de Butler por certo establishment feminista: cf. Burgos (2008).

como universal produciu un curtocircuíto nesa universalidade ficticia, mais –como veremos– tamén abriu o espazo para unha nova noción universalidade de carácter dinámico e entendida como un proceso aberto de tradución cultural.

Tomemos, por exemplo, a noción de patriarcado, como estrutura de dominación que funciona igual en todo o tempo e lugar. No momento en que moitas feministas tiveron que loitar contra a opresión colonial ou racial, resultou especialmente relevante resistir ás estratexias de colonización epistemolóxica que subordinan formas moi diferentes de dominación á noción transcultural do patriarcado. A noción de patriarcado pode tornarse nun concepto universalizante que non toma en conta ou reduce as diferenzas na articulación cultural da asimetría dos xéneros, impedindo as análises dos contextos concretos e das formas plurais que adopta a dominación.⁷ De certo que as especulacións históricas en torno as sociedades pre-patriarcais puideron servir nun primeiro momento para contrarrestar á suposta necesidade biolóxica ou natural da dominación masculina e, por tanto, a reificación e naturalización dun fenómeno histórico continxente. Porén, esa busca dunha orixe prepatriarcal idílica pode dar lugar á reificación dun certo tipo de experiencia feminina ou dun determinado xeito de ser muller que se converte así en hexemónica. Ademais, o re-

7 En «O tráfico de mulleres» (1975) Gayle Rubin propuxo dende a antropoloxía o termo sistema de sexo/xénero para dar conta pluralidade de formas que pode adoptar a dominación e que non cabe describir como sociedades patriarcais nun senso estrito.

curso ao que aconteceu antes dun determinado réxime de poder funciona tanto para lexítimalo-así sucede con moitas narrativas dun pasado matriarcal como xustificación do patriarcado- como para revelar que outra alternativa é posíbel, pois historicamente xa sucedeu. En calquera caso, apelar a mitos das orixes ou a pasados limpos de dominación era, para Butler, de escasa utilidade para as loitas do seu tempo (1990: 36). A posición de Butler non pasa polo recurso a unha historia mítica que nos lexitime, senón por unha xenealoxía que desvele o poder que está a actuar aquí e agora naturalizado como presente e fechando o futuro.

Os desacordos no ámbito feminista non son unha eiva do movemento que deba ser superada. Revelan que partir dunha categoría como «a muller» pode impedir o artellamento dunha política que inclúa a todas e que sexa efectivamente liberadora. O problema coa política feminista radica na necesidade de establecer uns principios comúns e, sobre todo, un fundamento común nunha noción universal de «muller» na que todas esteamos de acordo. Esa «muller» é o que o feminismo tenta representar e que funciona como o seu fundamento. A crítica de Butler non é tanto unha crítica da categoría muller, senón da determinación da política como representación que parece fundar a súa necesidade. O discurso feminista asume que hai algo así como «as mulleres» que constitúe o suxeito para o que se reclama representación política. Porén, a noción de representación resulta moi problemática, de primeiras porque pode entenderse de dous xeitos: como o principio operativo dun proceso político que tenta alcanzar maior visibilidade e lexitimidade para as mulleres e/ou como a función normativa dunha linguaxe que lexítima o que

se asume como verdadeiro na categoría de muller e, por tanto, o que sexan as mulleres, distorsionando a complexidade real desa multiplicidade no momento en que trata de darlle nome.

A extensión da representación presupón que algo poida ser recoñecido como un suxeito e ese proceso ten lugar sempre dentro de determinadas formas de poder. Os criterios que determinan a conformación dos suxeitos, e polo tanto quen vai ser recoñecido e quen vai ter dereito a representación, están fixados polos marcos políticos e lingüísticos que tentamos criticar. Butler, retomando as análises de Foucault, afirma que os suxeitos son produtos de sistemas xurídicos de poder e, por tanto, son formados, definidos e reproducidos concordando con esas estruturas. A formación xurídica da linguaxe e da política que representa as mulleres como «o suxeito» do feminismo é tamén ela unha formación discursiva e o efecto dunha determinada versión da política representativa; polo que o suxeito feminista resulta estar constituído dentro do marco do sistema político no que trata de acadar a súa emancipación. Estamos producidos como suxeitos xenericamente marcados, como «homes» ou «mulleres», nun determinado eixo de dominación, do que non podemos saír sen máis, pero co que debemos manter unha distancia crítica, cuestionando o que nel se nos presenta como normal ou mesmo como real

Butler chama a pensar fóra da esixencia dun suxeito político unitario que funcione como fundamento previo da política (ao xeito no que a teoría política moderna constrúe mitos das orixes para dar lexitimidade aos dereitos individuais) e a permanecer críticas cos procesos de poder

que configuran ese suxeito excluindo outros. Porque en todo proceso de formación de categorías hai sempre algún trazo excluído, unha simplificación do real que remata por facer violencia o que non cadra nela. A categoría de muller dentro do feminismo funcionou tamén dun xeito normativo; algo que pode, se esa categoría se asume sen unha distancia crítica, lastrar as fins políticas do movemento. Podemos darlle a volta a cuestión propoñéndoa doutro xeito: temos que estar de acordo no que sexa ser muller para ser feministas? Ten un movemento político que postular sempre a existencia dun suxeito, dunha identidade previa na que fundar as súas esixencias? Non poderemos acaso pensar a política doutro xeito? Non só se pode, senón que é necesario. O desprazamento butleriano da categoría muller tenta manter e dar vida a un movemento político sobre outras bases, ou mellor, non sobre outras bases (como se tivera que haber algo común previo que xa viñera dado), senón sobre outro tipo de arranxos, de encontros e desencontros, de fins sen finalidade, de estratexias ou de desexos.

1.2. A crítica da identidade

Vimos como o feminismo, e calquera outro movemento político, postula un suxeito idéntico a si mesmo como a súa base ou principio da acción. Que quere dicir identidade e en que se basea a crenza de que as identidades son algo persistente ao longo do tempo, unificado e coherente? Como se mantén ese presuposto cando damos por sentada a existencia unha identidade sexual? A noción de persoa, como fonte da consciencia e da vontade, parece baseada

nalgunha cousa ontoloxicamente previa aos diferentes roles que asume na vida social. Do mesmo xeito, a identidade persoal parece algo previo ás identidades de xénero e as identidades sexuais. Porén, o feito é que unha persoa só acadará intelixibilidade cultural no momento en que asume un xénero dado, como nos mostra a violencia disfrazada de «normalización» á que son sometidos xa no nacemento os bebés intersexuais mediante a cirurxía dita «correctiva». A coherencia e a continuidade da persoa non son elementos da personalidade separábeis mediante a análise, senón xeitos de intelixibilidade socialmente instituídos. Segundo revela a xenealoxía nietzscheana, da que Butler se declara «herdeira», as ideas de substancia e de suxeito son unha ilusión gramatical que proveñen da necesidade de organizar baixo unha categoría unitaria a multiplicidade da experiencia. Esa necesidade lévanos a postular a existencia dunha especie de núcleo previo no que estes atributos acaecen quedando así unificados. A esixencia dunha identidade coherente e a consideración de que o sexo é unha especie de substancia repousan, pois, sobre un presuposto metafísico asumido acriticamente. Dende este punto de vista, non hai unha ontoloxía do xénero na que basear unha política. A ontoloxía non é un fundamento, senón a esixencia da norma que opera insidiosamente instalándose no discurso político disfrazada de «fundamento» necesario.

Aínda que sexa necesario analizar criticamente a identidade, a súa deconstrución non implica as categorías «muller» ou «home» non teñan existencia. Esas categorías funcionan restrinxido os corpos e os desexos para producir o ámbito do que resulta pensábel e normal; e non

só fóra de nós, senón dentro de nós mesmas como identificacións necesarias para chegar a ser persoas. Non hai suxeitos sen corpo, e os corpos para ser socialmente intelixíbeis teñen que pasar por un proceso de asignación sexual. A crítica da identidade mostra que non hai unha necesidade previa, un «son así» porque en termos teolóxicos Deus nos fixo home e muller. Hai mulleres, como efectos, non como fundamentos; e eses efectos son precarios. Iso non quere dicir que un/ha escolla o seu xénero, porque o xénero non é unha cuestión de vontades individuais, senón de normas sociais; e non cadrar nelas pode poñer en risco (como tantos e tantas souberon e non puideron contar) a supervivencia. Porén, debe tomarse nota da precariedade da identidade para manter aberta a nosa política e para facela máis forte na acción, non nun suposto ser previo cuxos trazos haxa que definir antes de emprender unha acción colectiva.

A deconstrución da identidade que Butler leva a cabo non pon fin á política; pon fin á política da representación e aí a certa comprensión do feminismo, abrindo posibilidades para outro tipo de acción colectiva. Non se trata de abandonar o marco da política representativa, como se fose posíbel sen máis, senón de someter a unha crítica xenealóxica o modo no que a noción de «muller» funciona como suxeito do feminismo e as novas exclusións ás que isto deu lugar. Do que se trata é de pensar o vínculo entre política, representación e suxeito para evitar que a acción política -e non só a feminista senón calquera, pois en certo xeito calquera acción política se funda nalgún tipo de pertenza ou «identidade»- quede en punto morto e sexa capaz de ampliar os seus horizontes. O tempo que a re-

presentación impón a política é o dun pasado ficticio que funciona como xustificación naturalizada do presente: o fundamento é sempre o previo ou o pasado. A proposta da performatividade permite pensar a política noutro horizonte temporal e a deconstrución da categoría de suxeito axuda a desestabilizar e tornar máis amplos os marcos de poder nos que esta se constrúe. Esa nova política fai posíbel a emerxencia de novos arranxos e coalicións tentando non fechar o porvir a novos desprazamentos que tornen máis inclusivas as normas nas que nós somos.

2. DO CONSTRUCIONISMO Á PERFORMATIVIDADE

2.1 Reescribindo a distinción sexo/xénero

Sen dúbida, a distinción sexo/xénero resultou crucial para desmontar a afirmación de que a bioloxía é o destino, isto é, que a subordinación feminina está baseada nas diferentes funcións e anatomía das mulleres. Porén, dentro da tradición feminista non hai acordo respecto á noción de xénero, nin sequera xénero é o termo preferido por todas.⁸ As incompreensións entre o chamado feminismo da igualdade e o feminismo da diferenza dan boa mostra de isto.

8 Un problema engadido, que talvez explique en parte a «desconexión atlántica», é a non equivalencia entre o galego «xénero» e o inglés gender. Nas linguas romances (xénero, género, genre) refírense en primeiro lugar a «clase ou conxunto», secundariamente á distinción gramatical e non contemplan «nin sequera despois de case un século de investigación feminista nese eido!» a referencia á construción social do masculino e o feminino. Non sucede así en inglés, onde gender refírese como primeira acepción ao conxunto de individuos dun mesmo sexo e só despois á distinción gramatical, non operativa no idioma inglés. O termo gender ten xa unha extensión restrinxida á distinción dos individuos polo sexo, do que funciona xa como sinónimo; o que non ocorre nas linguas romances onde o termo ten unha extensión máis ampla.

Se para o feminismo da igualdade a cuestión é a transformación das relacións de xénero para erradicar as diferenzas socialmente instituídas, o feminismo da diferenza entende que ese cambio ten que vir do recoñecemento de que hai unha diferenza sexual irredutíbel que foi negada ou agochada polo *falogocentrismo*⁹. Por tomar a dúas das grandes teóricas desas tradicións, Simone de Beauvoir afirmaba que só o xénero feminino está marcado, que o masculino representa a un universal que transcende ao corpo. Luce Irigaray, no entanto, considera que a muller era un paradoxo, como «sexo que non é un», irrepresentable dentro do dominio do falogocentrismo que rexeu o pensamento occidental, convertendo a diferenza sexual nun punto de partida para criticar a hexemonía da representación e a metafísica da substancia que estrutura a noción de suxeito.

Butler fai unha análise crítica desas dúas posicións revelando os seus presupostos e os seus puntos cegos. A

9 O termo falogocentrismo, combinación de «falocentrismo» e «logocentrismo», foi acuñado por Jacques Derrida, e empregado a partir deste por Luce Irigaray. Coa noción de logocentrismo téntase designar a economía que organiza o repudio da escrita no pensamento occidental. Non debe entenderse a escrita no sentido restrinxido habitual como oposta a oralidade; pois a organización en pares dicotómicos pertence xa o que Derrida cualifica de logocentrismo. A escrita indica na dirección dunha marca ou pegada que desaxusta en cada aquí e agora o sentido habitual do tempo como sucesión de presentes: a dimensión dunha alteridade irredutíbel no seo da mesmidade como a súa condición. O falogocentrismo reúne o repudio da escrita co repudio do «feminino» partindo de que ambos se inscriben nun privilexio da presenza e do idéntico a si que tenta borrar as pegadas da alteridade. Como sucede co «logocentrismo» non se trata sen máis de saír desa economía significativa invertendo os termos; senón de desprazar ou deconstruír a organización dicotómica mesma abrindo lugar para porvires impredecíbeis.

posición de Beauvoir implica un axente reflexivo, un cogito, unha vontade libre que funcione como suxeito desa construción. Neses termos o corpo figúrase como un instrumento ou un medio co que os significados culturais se relacionan externamente. No construcionismo de Beauvoir subsiste un suxeito soberano e transparente a si, así como un rexeitamento do corpo e da materia herdeiro do dualismo moderno. Irigaray, pola súa banda, amplía o campo do feminismo ao convertelo nunha crítica radical da economía do significante que goberna o pensamento occidental como falocentrismo. Porén, ese afán totalizador termina lastrando a súa análise, pois o postulado dun falocentrismo universal reproduce o xesto imperialista do falocentrismo. Segundo Butler, non só é necesario que o feminismo sexa crítico coa economía significante masculinista, senón tamén que permaneza crítico cos xestos totalizadores do propio feminismo e os tipos de opresión que pode reproducir no seu discurso (1990:13). Beauvoir e Irigaray difiren claramente sobre as estruturas fundamentais polas que se reproducen a asimetría dos xénero, aínda que os seus aportes poderían lerse como complementarios e non como opostos, superando ao mesmo tempo certos presupostos dos seus enfoques.

As discusións entre igualdade ou diferenza ou entre construtivismo e esencialismo conducen a un *impasse*, mesmo na praxe feminista; pois non se acada consenso en torno ao que constitúe ás mulleres como suxeitos. A perspectiva construtivista corre o risco de enredarse en diferentes aporías en torno ao axente ou suxeito da construción que poden ou ben conducilo a un voluntarismo que recupera o suxeito humanista, ou reducir completamente

aos suxeitos a unha serie de forzas impersoais (a Cultura, o Discurso, o Poder). Pola outra banda, as críticas ao construcionismo redúceno a un idealismo lingüístico que nega o corpo; aínda que elas estean xa a opoñer discurso e materia sen dar conta do vencello entre ambos. A necesidade de manter aberto o horizonte dunha política feminista leva a Butler a propoñer outra inscrición do xénero que sexa unha resolución crítica das aporías da distinción clásica. Segundo Butler, faise necesario revisar a distinción sexo/xénero, porque na súa base está unha concepción do corpo e do poder que restablece unha xerarquía binaria no preciso momento en que tenta loitar contra ela. Entender o corpo doutro xeito faise necesario para saír do punto morto ao que conduce a idea de construción que está por detrás da distinción sexo/xénero. Butler despraza os termos do debate e convídanos a pensar a materialidade do corpo en relación coa linguaxe e coa historia como produto dun poder que se disimula ao establecer os seus efectos como fundamento previo. A necesidade de manter aberto o horizonte dunha política feminista leva a Butler a propoñer outra inscrición do xénero que sexa unha resolución crítica das aporías da distinción clásica. Segundo Butler, faise necesario revisar a distinción sexo/xénero, porque na súa base está unha concepción do corpo e do poder que restablece unha xerarquía binaria no preciso momento en que tenta loitar contra ela. A deconstrución da distinción clásica entre sexo e xénero empréndese así co fin de poder reinscribir os corpos e a relación entre a natureza e o social dun modo non xerárquico e non dualista.

Na formulación da distinción sexo/xénero, o sexo pénsase como a base natural e material do xénero e este

como a súa interpretación social. A crítica de Butler toma a forma dunha radicalización inmanente que revela as incoherencias dese suposto. Entre sexo e xénero non hai continuidade e de determinados aspectos anatómicos non ten que seguirse unha determinada posición cultural ou simbólica. No entanto, sen o xénero o sexo non é intelixíbel, pois aquel recobre e dá sentido a un presunto sexo natural, que non ten por si mesmo e ao que só temos acceso a través do xénero, a súa interpretación social. Se a suposta base material ou natural resulta que só nos é dada a través do seu sentido social, o «sexo» vólvese unha especie de ficción retroactivamente instalada nun lugar prelingüístico ao que non temos acceso directo.

A distinción sexo/xénero está baseada nunha distinción previa e non discutida entre natureza e cultura, onde a natureza queda reducida a unha superficie pasiva que necesita da cultura para chegar a adquirir unha forma. Ese dualismo de herdanza cartesiana imanta a distinción entre sexo e xénero, reproducindo o mesmo prexuízo falocéntrico que tentamos atacar, pois converte a materia e a natureza (tradicionalmente identificadas coa muller) en pasividades ou inercias que necesitan dun principio de acción e de intelixibilidade externo a elas. Dalgún xeito a natureza queda cancelada polo social, que se presenta como a súa forma e o seu significado, e o sexo resulta desprazado e absorbido polo xénero. Á distinción sexo/xénero como correlativa da distinción natural e social subxace unha consideración da natureza como algo informe, fóra da historia e pasiva que foi xa posta en tela de xuízo por feministas ecoloxistas e por ecoloxistas nun senso máis amplo. Partindo disto, Butler reescribe a distinción sexo/xénero do

seguinte xeito: *o xénero é o mecanismo de produción social do sexo, a suposta realidade previa, e ese proceso de naturalización é o efecto máis patente do poder.* A cuestión será entón como se producen os corpos nun réxime binario e como se sosteñen nel certas continuidades ou discontinuidades entre sexo, xénero e desexo.

2.2. A performatividade do xénero: imitacións sen orixinal

O feito de que haxa persoas que sexan rexeitadas, e mesmo consideradas «enfermas» ou «anormais», pola súa orientación sexual ou porque os seus xenitais non se correspondan co seu xénero aparente, revela que mesmo a identidade persoal está articulada dende unha determinada configuración de sexo, xénero e sexualidade que funciona como norma. A nosa intelixibilidade social depende da adecuación a certas normas de xénero. O xénero non é produto da acción dun suxeito humano nin a súa expresión; pois non hai «humano» antes desa entrada na intelixibilidade cultural que as normas de xénero rexen e, nese senso, a matriz do xénero é algo previo a emerxencia do ser humano. No momento mesmo de nacer a frase «é nena» non é só un enunciado descritivo. Esa frase é un performativo ou realizativo que fai nena á nena que como tal, non como un ser asexuado, entra no mundo social. Esa atribución ou interpelación contribúe a producir e soste-lo espazo de discurso e poder que delimita o «humano».

A «normalidade» xérase a través dunha serie de prácticas reguladoras que producen identidades coherentes

dentro dunha determinada matriz normativa. Segundo Butler –quen continúa os argumentos de Monique Wittig e outras feministas lésbicas, aínda que tamén alerta sobre a necesidade de manterse crítica e non converter a heterosexualidade obrigatoria na causa monolítica da opresión de xénero– a heterosexualidade é o marco que define que secuencia xénero/desexo é axeitada e cal non. A institución da heterosexualidade obrigatoria como feito natural require e regula o xénero como unha relación binaria, onde un termo masculino resulta diferenciado dun termo feminino. Hai só dous xéneros, e nada máis que dous, e ademais eses xéneros enténdense non só como diferentes, senón como opostos. A diferenciación de dous momentos opoicionais da dualidade ten como resultado a consolidación de cada termo e a respectiva coherencia de sexo, xénero e desexo. As categorías «home» e «muller» prodúcense dentro desta franxa binaria e acadan aí a súa finalidade con respecto a un determinado enlace de xénero e desexo, o heterosexual.

Os nosos actos, os xestos, o desexo parecen remitir a un núcleo interno do que estes provirían. Porén, ese presunto núcleo interno é de feito producido na superficie do corpo. O xogo de ausencias significantes que enlazan os nosos actos crea a ilusión dun principio de identidade que os organiza e que sería a súa causa. Eses actos son performativos no senso de que a identidade que parecen expresar é algo fabricado e sostido por eses mesmos signos corporais e por outros medios discursivos. A diferenciación dun interior e un exterior a través dun control das fronteiras do xénero garante a integridade do suxeito para manter como marco obrigatorio a reprodución da heterosexualidade. Se

entendemos que a causa do desexo, dos xestos ou dos actos ten que ser localizada no noso «interior», quedan fóra do campo de visión as regulacións políticas e as prácticas disciplinarias que producen as identidades coherentes de xénero, fabricando a ilusión dunha inefábel interioridade do sexo e dunha identidade sexual ou de xénero verdadeira. A esencia, a interioridade non son a causa, senón o efecto dunha serie de mecanismos sociais: a regulación pública dunha fantasía, a naturalidade do réxime heterosexual a través do corpo en tanto en canto superficie política. Que o corpo en tanto que corpo sexuado é performativo implica que non hai un status ontolóxico previo ou aparte deses actos que constitúen a súa realidade.

A aparencia dun «eu» como substancia e fundamento da enunciación e da acción é produto da regulación de certos trazos ou atributos segundo liñas de coherencia culturalmente establecidas. O «eu» non é pura consciencia transcendental desligada do corpo, logo, o «eu» garda a pegada do corpo como corpo sexuado. O xénero non é unha substancia, mais tampouco unha serie de atributos liberados; pois o efecto da identidade de xénero, como produto dunha serie de prácticas, é ben real. O xénero é performativo, pois é sempre un estar a facer. Porén, ese estar a facer non pode entenderse como acción dun suxeito que lle preexista; pois o suxeito é o efecto retroactivo das súas accións. Non hai identidade de xénero detrás das expresións de xénero; a identidade está constituída paradoxalmente polo que se presenta como a súa «expresión». A suposta expresión é un acto que condensa no tempo a serie de repeticións nas que se inscribe e esa cristalización, que abre unha fenda no presente cara ao pasado e cara ao

futuro, produce retroactivamente o efecto de algo que lle preexiste como o seu fundamento.

Aínda que esa matriz require o rexeitamento, e mesmo a morte, de certo tipo de xéneros e sexualidade, a proliferación e a persistencia doutros artellamentos entre xénero e desexo expón dentro deses termos a súa precariedade. Como efectos dunha serie de mecanismos reguladores baseados na repetición da norma, non hai orixinal no que ao xénero respecta: todo xénero é o desprazamento infinito da copia. Por ese motivo, a *drag* ten un papel tan importante nas análises de *Problemas co xénero*. Fronte a certas feministas que consideraban que a *drag* é unha ridiculización da muller e unha reafirmación de normas de xénero opresivas, Butler di que ao imitar o xénero a *drag* implicitamente revela a estrutura imitativa do xénero e a súa continxencia; pois mostra que o que percibimos como natural, de feito, non o é. A sedimentación das normas de xénero produce ao longo do tempo un conxunto de modos corporais que ao cristalizarse aparecen como a configuración natural dos corpos en dous sexos opostos. A *drag* non imita un xénero «natural», pois non hai tal; á súa imitación revela que o xénero é xa un proceso imitativo, a repetición dunha serie de prácticas que ao cristalizarse no tempo crea a ilusión dunha identidade substancial.

O exemplo da *drag* xerou moita polémica dende a publicación de *Problemas co xénero* en 1990. Acusábase a Butler de reducir o sexo a un libre xogo, de esquecer a materialidade do corpo e a dor que determinadas posicións de xénero levan consigo. En 1997 Butler matiza esa descrición introducindo a cuestión do traballo de dó e o inconsciente na formación do xénero. Dicar que a *drag* imita

a estrutura imitativa do xénero pode resultar moi atraente como fórmula, mais non explica como certas formas de rexeitamento organizan o desempeño (*performance*) do xénero. Non se pode reducir o traballo psíquico do xénero ao desempeño literal do xénero; pois, como nos lembra a psicanálise, a opacidade do inconsciente pon sempre límites á exteriorización da psique. Ademais esa *performance* exterior só pode entenderse en referencia ao que non pode chegar a ser interpretado ou actuado (*performed*), ao que queda fóra da actuación. Por iso, faise necesario pensar esa cuestión en relación coa idea do xénero como incorporación melancólica. A *performance* da drag non é nin a territorialización do masculino polo feminino, nin un signo da plasticidade do xénero. A imitación alegoriza a perda non chorada nin asumíbel que queda en todo proceso de incorporación do xénero e revela no proceso de identificación cun xénero idealizado o seu carácter de espazo radicalmente inhabitábel.

A performatividade non é un libre xogo, nese senso non é unha *performance* (1993: 59). O xénero non é a produción voluntaria dun suxeito que poida facer o que lle pe-te co seu corpo, desexo e sexualidade. A performatividade é o proceso que sustenta o carácter constrictivo e punitivo das normas de xénero; pero a norma tamén é precaria e sempre nos queda traballar as súas fendas. A performatividade sitúase na intersección entre discursos e accións e tenta pensar, en troques de esencia e fundamento, dende a fragilidade dunha repetición diferencial. Afirmar que o discurso é formativo e que o xénero se produce performativamente non é negar o corpo, a morte, o sufrimento. Non é dicir que o discurso sexa a causa dos corpos, senón re-

coñecer que non é posíbel referir a un «puro corpo» fóra do discurso e do poder. Do mesmo xeito, considerar que o suxeito se produce de xeito relacional dentro de certas coordenadas de xénero non é eliminar ao suxeito, senón preguntarse polas condicións da súa emerxencia e das súas accións.

O xénero é unha identidade constituída no tempo e instituída nun espazo externo a través dunha repetición de actos conforme a certos patróns. A acción do xénero necesita da repetición. Esa repetición é á vez reprodución e incorporación dun conxunto de significados establecidos socialmente. Pero o xénero é tamén unha norma social que nunca pode ser completamente interiorizada (pois o «interno» é unha superficie de significación) e as normas de xénero resultan imposíbeis de incorporar sen resto. Como identidade o xénero está estruturado a través dunha serie de actos repetidos que tentan aproximarse ao ideal dun fundamento substancial, pero que na súa descontinuidade revelan o carácter temporal e sen fondo dese fundamento. As posibilidades da transformación dos xéneros radican precisamente na relación arbitraria entre ese actos, na posibilidade dun fallo ao repetilos, unha deformidade, ou unha repetición paródica que expoña esa presunta identidade fundamental como unha fráxil construción política (1990: 141). A posibilidade de subverter as normas de xénero radica no feito de que a performatividade require da repetición para funcionar, nos termos de Butler de que a performatividade repousa na iterabilidade.

2.3. O termo «performatividade»: cita e repetición

O termo performativo pasa ás linguas romances como unha especie de préstamo lingüístico. *Performativity* e mesmo o adxectivo *performative* non son tan comúns en inglés, mais o verbo do que derivan *perform* e o substantivo *performance* si que o son. *Perform (to)* ten o sentido de realizar e mesmo producir, así na linguaxe empresarial *performance* pode significar rendemento ou beneficio, e tamén o sentido de interpretar, actuar. A interpretación e a produción son inseparables nese termo e quizais ese trazo tan difícil de traducir cun só verbo ao galego explique a súa emerxencia como un significante especialmente produtivo. *Performance* e *performer* importáronse intactos no vocabulario da arte contemporáneo e por isto a primeira cousa na que pensamos, de seguro, ao escoitar performatividade é na *performance* artística. De aí podemos gardar que unha *performance* non é unha actuación, nin unha representación no senso clásico co que a práctica artística así denominada pretendía precisamente romper. Ademais destes significados na linguaxe coloquial e no campo da arte, *performative* era xa un termo técnico na filosofía da linguaxe; pois foi o nome que deu Austin, a quen poderíamos considerar como o iniciador do xiro pragmático nos estudos da linguaxe, a un tipo determinado de enunciados, traducidos usualmente como «realizativos». O termo performativo está pois cargado xa cunha indecibilidade semántica entre o discurso e a acción, entre a representación e a produción sobre a que Butler traballa para convertelo no concepto que artella toda a súa obra.

Fagamos un breve repaso do contexto no que xorde a teoría austiniana e a novidade que supuxo. No marco da filosofía da linguaxe previo a Austin, linguaxe e mundo eran dúas entidades separadas que, porén, gardaban unha relación de isomorfismo. En termos do primeiro Wittgenstein, linguaxe e realidade compartían unha mesma estrutura profunda denominada forma lóxica. O segundo Wittgenstein abandona esta idea e dos restos da forma lóxica única emerxen múltiples xogos da linguaxe. Desa ruptura coa linguaxe como representación dunha realidade externa xorden tamén as propostas de Austin. En *Como facer cousas con palabras* elabora unha taxonomía dos performativos ou realizativos, na tradución usual. Un performativo é unha enunciación que non describe a realidade, sexa interna ou externa, senón que a produce. Non deixa de ser curioso –como sinala Butler seguindo a Eve Sedgwick (1993:170)– que o performativo exemplar fora precisamente «declárovos home e muller». Un performativo que só funciona se é pronunciado por un representante da Igrexa ou do Estado ante un «home» e unha «muller». Vemos aí que baixo a teoría austiniana da linguaxe subxacen prexuízos falocéntricos que sosteñen os pares dicotómicos nos que se organiza.

Nun texto de 1968, «Firma, acontecemento e contexto» recollido en *Marxes da filosofía*, Derrida leva a cabo unha lectura dos actos de fala de Austin. Na teoría austiniana non todas as palabras que o pretenden chegan a «facer cousas» e, de feito, distinguir os performativos que teñen éxito dos que non era a principal tarefa da filosofía da linguaxe tal e como Austin a entendía. Para que un performativo teña éxito debe repetir un enunciado pre-

viamente establecido e ten que ser pronunciado por un suxeito investido de poder e así recoñecido polos ouvintes. De aí se segue, polo tanto, que a forza performativa deses enunciados provén do seu carácter de citas, da súa pertenza a unha cadea de enunciacións establecida por unha serie de repeticións socialmente codificadas. Porén, esa condición de cita non tematizada abre unha fenda no discurso austiniano e pon en risco a distinción entre performativos axeitados e performativos parasitos conducindo a outra lectura da forza performativa da linguaxe. Doutro xeito, se as verbas «declárovos marido e muller» só resultan ter éxito como performativos se as pronuncia un cura ou un representante do Estado ante un home e unha muller que reúnan certas condicións, isto é porque baixo o éxito ou fracaso do performativo repousa a instancia da lei como repetición codificada dun enunciado previo. Esa lei que inviste aos que aí a representan só é efectiva por ese mesmo proceso de repetición que está en acto no devandito exemplo. O cura e o xuíz adquiriron esas prerrogativas por unha cerimonia semellante que os nomeou como tales e que a súa vez era unha cita dunha cerimonia previa... e así sucesivamente. O performativo leva no seu seo, para «ter éxito», a cita e a repetición; pero no momento en que estas se introducen na capacidade realizativa da linguaxe a taxonomía austiniana esbórrachase e aparecen os espectros agochados na claridade do performativo austiniano.

Butler recolle radicalmente o tópico post-estrutural de que non hai repetición sen diferenza, na repetición sempre se produce algo *outro*. Derrida dálle o nome de «iterabilidade», recollendo a raíz do latino *iter* (de *itara*, que significaría «outro» en sánscrito). Os efectos de cita mostran

ben esa relación entre a repetición e a diferenza. Dende o momento en que hai signo escrito, este pode ser repetido. Calquera anaco de escritura leva consigo a posibilidade de converterse en cita (ser posto entre aspas e inserido, sen aparente modificación, noutra cadea significante) e, polo tanto, unha forza de ruptura co seu contexto. Certo que hai regras que rexen o seu uso, mais esas regras non impiden que poidamos abusar das citas ou utilízalas de xeito non léxítimo. No momento en que se cita –e o feito é que hai citas, mesmo o acto de firmar polo que garantimos a nosa propiedade é unha cita–, a forza de ruptura co contexto non é algo que poida ser controlado totalmente por ningunha lei, pois a súa forza provén tamén da cita.

Isto pode resultar máis evidente se o poñemos en relación co tempo. Se hai repetición, o tempo no que se produce o novo acto é xa distinto ao do primeiro. De feito, o tempo mesmo non resulta talvez pensábel sen remitirnos a (im)posibilidade da repetición. A repetición introduce o acto como falla temporal, ao ter lugar de novo mais noutro tempo, e por ela filtrase a alteridade que fai de cada repetición un «mesmo outro». A performatividade non é un «acto» singular, senón a reiteración dunha norma ou dunha serie de normas. Se adquire o carácter dunha especie de acto no presente é porque dalgún xeito oculta esas convencións que está a repetir. A performatividade non é tampouco un proceso casual iniciado por un suxeito e que culmina na fixación dunha serie de efectos. Non só ten lugar no tempo, senón que el é un proceso temporal. A repetición dos actos non pode entenderse coma se estes permaneceran intactos e idénticos a si mesmos no proceso, como se o tempo fora algo externo aos actos. O acto é xa a

repetición, a sedimentación, a conxelación do pasado que é forcluído¹⁰ no seu carácter de acto presente. Nese senso un acto é sempre un desfalecemento provisional da memoria, unha repetición do irrecuperábel, que non pode ser recollido e, dese xeito, o asediante espectro da destitución do suxeito no proceso da súa constitución. Cada acto é unha especie de cita dunha cadea previa de actos implicados no acto presente e que o arrincan da súa presenza.

O tempo non é a sucesión de momentos distintos, mais igualmente distantes os uns dos outros: hai un efecto de sedimentación que está a funcionar en todo proceso temporal. O que chamamos «momentos» non son unidades de tempo distintas pero equivalentes. Aí está operando tamén, como un eco distorsionado, o rexeitado ou o presuntamente esquecido, que non pode identificarse e distinguirse como un momento máis do tempo. De feito, quizais mesmo a noción de momento –dinos Butler– sexa a fantasía retrospectiva dun dominio matemático imposto sobre as duracións interrompidas do pasado. Outra noción

10 O termo forclusión (forclusion en francés) foi proposto por Lacan para traducir a noción freudiana de Verwerfung, verquida en ocasións como represión ou repudio. Lacan introduce o termo nun primeiro momento para dar conta do proceso da psicose. Fronte a represión, a forclusión é un repudio orixinario que non se escribe no inconsciente do suxeito e nese senso cae fóra do simbólico (Lacan reescribe dende o estruturalismo o inconsciente freudiano como linguaxe) e reaparece como real. Na ensinanza do último Lacan a tripartición entre simbólico, imaxinario e real transfórmase nunha distinción entre o semblante e o real, e o goce (a imposible relación do suxeito co real) ocupa un lugar preeminente respecto ao significante. A forclusión, «límite» do simbólico, é unha riscadura orixinaria que dá lugar ao suxeito en canto este ten que arranxarse co seu real no síntoma.

de tempo, que desdebuxe a presenza do presente e postule unha relación distinta entre tempo e espazo, faise necesaria para poder pensar a performatividade. Butler refire a noción derridiana de *différance* para tentar achegarse a ela. A *différance* é aquilo que erosiona e contesta as afirmacións da identidade discreta do «momento». O que diferencia os momentos non é unha duración espacialmente estendida, senón un «entre» non tematizábel no que converxen o espazo e o tempo.

O acto como repetición, como desaxuste ou desfalecemento da memoria, abre dentro do proceso da performatividade do xénero fendas polas que poden colarse as diferenzas no seo da imposíbel mesmidade. Como o efecto sedimentado dunha práctica reiterativa ou ritual, o sexo tórnase un efecto naturalizado. Porén, polos ocos e fisuras que produce a repetición da norma ábrese lugar o que excede ou escapa á norma, o que non pode ser completamente fixado pola tarefa repetitiva da norma. Esa inestabilidade fai posíbel a destitución do poder a través do proceso de repetición e a posibilidade de poñer as normas que rexen o «sexo» nunha crise potencialmente produtiva.

3. DO CORPO-COUSA AO CORPO-ACONTECEMENTO

Como cadramos esa noción de performatividade co corpo como un feito material? Butler responde ás chamadas a recuperar o corpo (presuntamente esquecido polo «idealismo lingüístico do estruturalismo») dentro do feminismo pensando o xeito no que a corporalidade ou a materia funcionan como datos non cuestionábeis. A resistencia do corpo, o feito da morte, do sufrimento, da vulnerabilidade á violencia son fenómenos básicos e ben visíbeis da vida humana e non humana, polo que de primeiras pode parecer que recoñecer a materialidade irreductíbel do corpo é necesario dende un punto de vista ético e político. Porén, que pensamos cando falamos da materialidade do corpo? Que agocha esa noción? Non será necesario, tamén por motivos éticos e políticos sometela a unha crítica xenealóxica?

De cotío pensamos que primeiro están as cousas, neste caso os corpos, e logo veñen as palabras. O corpo aparece como previo ao signo; mais esa prioridade só ten lugar como enunciación dentro da linguaxe, co que esa prioridade do corpo resulta establecida retrospectivamente. Doutro xeito, a prioridade da materia resulta producida como un efecto do proceso de significación que afirma descubrila

como algo que precede á significación. Isto non implica que os corpos sexan efectos lingüísticos, esquecendo dese xeito o carácter material do significante –dinos Butler–, senón que hai un vínculo indisoluble entre a materia e a significación. Non podemos pensar o corpo fóra do discurso, senón o corpo co discurso constituído por el, mais tamén constituíndoo. A materialidade aparece como fóra constitutivo, mais ese fóra ten lugar no propio proceso de significación no que se torna concepto. Onde comeza e onde remata un corpo e por que pensamos o corpo como superficie sobre a que a cultura e a historia escriben?

Coa noción de materialidade téntase sinalar un espazo non reducíbel a calquera proceso de construción mais sobre o que ela opera. No entanto, esa noción de materialidade pertence tamén a unha historia na que o feminino ten funcionado como unha exclusión constituínte. Antes de reclamar a necesidade de fundar o feminismo na materialidade irreducíbel do corpo hai que lembrar que a devandita noción de materialidade foi constituída a través da exclusión e degradación do feminino. Na concepción dualista clásica o corpo é, como materia, unha superficie pasiva que non garda relación coa conciencia, como principio de actividade, e que até certo punto lle é allea. O corpo emerxe como algo previo á cultura; pero emerxe como tal por un proceso de significación. Para Butler, mesmo Foucault cae no erro de considerar o corpo como unha superficie sobre a que a lei se inscribe desfacéndoo, como no conto de Kafka «A colonia penal» onde a sentenza se cumpre mediante unha máquina que escribe sobre o corpo do preso, até a súa morte, unha lei descoñecida. Fronte a estas concepcións Butler propón un retorno a noción de

materia, non como lugar ou superficie; senón como *proceso de materialización que ao estabilizarse no tempo produce ese efecto de límite, fixeza e superficie ao que chamamos materia* (1993: xviii).

A «materialidade» designa, pois, un efecto do poder, ou mellor, o poder na súa vertente constitutiva e formativa. Canto máis éxito alcanza a constitución dun dominio ou campo de intelixibilidade, máis aparece este campo como un dato material ou primario, como un fóra do discurso e incontestábel. Ese proceso é o efecto máis insidioso do poder: a súa capacidade para presentarse como dato non cuestionábel disimulando a súa función na xénese dos fenómenos. O poder está aí, agochado e disimulado como ser das cousas, e resulta difícil críticoalo ao presentarse como necesidade. Esa vertente formativa do poder ten o seu envés na constitución dunha esfera excluída que non pode aparecer como real a non ser, como veremos, apropiándose do marco normativo que a condena a inexistencia e dándolle novos significados.

O corpo non é logo o dato primario no que outros trazos veñen a inscribirse; non é unha superficie pasiva á que algo externo prové de sentido. Non hai superficie que preceda a inscrición, senón que o proceso de inscrición xera retrospectivamente o corpo como superficie. O corpo é un proceso, non unha cousa. Butler tenta pensar doutro xeito a polémica entre o construtivismo e o esencialismo desprazando os termos do debate e a idea de temporalidade que subxace ao mesmo. No momento en que a performatividade entra rompendo a lóxica da representación a pregunta non vai ser xa cal é o fundamento ou que foi primeiro, senón como aquí e agora isto se repite sempre de novo.

4. «...E DEUS FÍXOOS HOME E MULLER»: A REPRODUCCIÓN DA MATRIZ HETEROSEXUAL

Vimos xa como Butler reinscribía a noción de xénero e imos ver a súa crítica á de diferenza sexual; porén, o feito é que o noso mundo parece estar composto de «homes» e «mulleres», opostos pero complementarios, e o que non cadra aí resulta *queer* (estranho, raro e, de aí, marica ou bolleira en inglés). Se entendemos os corpos como procesos, e non como cousas, e partimos de que de certas características anatómicas só se seguen certos roles sociais pola intervención de complexos mecanismos de poder instituídos socialmente a través dun proceso repetitivo (a performatividade do xénero), entón haberá que dar conta de como teñen lugar eses procesos, cuxos efectos son ben reais ou, aínda máis, son a realidade mesma como norma.

A coherencia do corpo depende da distinción entre un exterior e un interior, que marca ás fronteiras do eu a través da expulsión do outro como abxecto. A conciencia de si é conciencia corporal, mantemento dos límites do propio corpo; pois as fronteiras do corpo nunca rematan de fecharse e todo o proceso de constitución dos suxeitos pasa polo control deses bordos que ameazan con disolvelo. Interior e exterior constitúen unha distinción binaria que

estabiliza e consolida a coherencia do suxeito. Cando se cuestiona o suxeito, eses límites resultan desprazados. Se a interioridade non designa un lugar de feito, que funciona como fonte do desexo e resgarda o noso verdadeiro eu, a identidade de xénero (presuntamente situada no noso interior e da que as nosas prácticas son expresión) resulta tamén sospeitosa ou pouco sostíbel. A pregunta non é só como chegan a interiorizarse as normas, senón porque esa idea de interioridade é o marco no que temos que pensar-nos e que consecuencias ten isto para a cuestión do corpo, do xénero e o desexo (cf. 1990: 134).

A noción de abxección é fundamental para dar conta do proceso de constitución dos suxeitos; pois marca o que pode ou non facerse cun corpo, que unións son permitidas e cales non. A homosexualidade, por exemplo, revela outros usos do corpo, nunha porosidade e nunha penetrabilidade condenadas socialmente por cuestionar a constitución do corpo dentro do réxime heterosexual. O espazo social funciona en contigüidade con esta constitución corporal: o abxecto ten que ser rexeitado, ou mesmo non recoñecido como existente, para manter a suposta «naturalidade» do poder que o sustenta. A paranoia en torno ao contaxio motivado polo SIDA mostra ben, dinos Butler, esas metonimias: na identificación da comunidade homosexual co SIDA faise patente o medo ao contaxio da enfermidade como medo ao contaxio da homosexualidade, a patoloxización da homosexualidade como algo abxecto, como unha práctica que non cumpre as normas que rexen a conformación do corpo.

Butler toma moi en serio esas normas do xénero, ás que ninguén escapa, nas que todos temos que ser con toda

a dor que iso leva consigo. De feito, somete a unha persuasiva crítica a tres autores que propoñen nalgún determinado momento unha saída fóra do falocentrismo ou fóra da matriz heterosexual (1990). A idea de Julia Kristeva de que a poesía pode permitir o retorno ao corpo da nai, como momento de plenitude previo a división do significante, semella a Butler unha posición nostálgica que reclama unha saída fóra da orde simbólica a través do semiótico, pero que resulta inefectiva. Tampouco a descrición foucaultiana dun mundo de praceres previo a división sexual e a recuperación da perversión polimorfa infantil a través da historia de Herculine Barbin escapa a ese erro. Nin sequera a posición de Monique Wittig, coa súa disolución do corpo para facer aparecer na lingua espazos novos de pracer e desexo a través dunha figura da lésbica que escaparía efectivamente á matriz heterosexual, convence a Butler. Segundo ela, a posición de Wittig e unha idealización e unha reificación do lesbianismo que non dá conta da complexa imbricación da homosexualidade coa heterosexualidade, nin da relación entre poder e desexo. Non cabe inventar outras figuras que só reforcen identidades fechadas para marcar saídas ao poder; a estratexia debe ser máis ben, segundo Butler, manterse crítica coas identidades asumidas e buscar nos mecanismos efectivos do poder os xeitos de contrarrestalo.

4.1 A incorporación do xénero: do tabú do incesto ao dó non resolto

Mostrar a vulnerabilidade das estruturas simbólicas é unha tarefa fundamental para facer pensábeis e audíbeis outras relacións entre xénero, sexo e desexo. Butler despraza a noción de estrutura ao entendela como o efecto dunha serie de mecanismos de poder históricos e continxentes. No caso máis que exemplar do tabú do incesto, que xogou un papel clave na psicanálise freudiana e na antropoloxía estrutural de Lévi-Strauss, Butler considera que é necesario reescribilo dentro do marco analítico foucaultiano do poder como a imposición dun determinado tipo de réxime sexual. O poder non é unha instancia represiva, senón produtiva. O tabú do incesto non é unha Lei ou unha norma inalterábel, senón un mecanismo de poder que funciona en circunstancias históricas concretas para producir certo tipo de desexo e certo tipo de sexualidade.

Partindo do artigo de Gayle Rubin «O tráfico de mulleres: notas sobre a economía política do sexo» (1975) e de «As mercadorías entre elas mesmas» (1977) de Luce Irigaray, Butler leva a cabo unha crítica radical dos presupostos implícitos no enfoque estruturalista sobre a orixe da cultura e a distinción previa entre cultura e natureza. Lévi-Strauss convertera a prohibición do incesto na lei universal que regula o parentesco e institúe a cultura. O intercambio das mulleres, produto da exogamia esixida polo tabú do incesto, está na base da cultura humana e funciona como unha estrutura universal. As mulleres quedan así reducidas a signos que os homes intercambian para establecer relacións entre eles e permitir a perpetuación do nome

como Nome do Pai. Butler expón as fallas dos fundamentos epistemolóxicos que rexen o enfoque de Lévi-Strauss asumindo a crítica post-estructural. A noción de estrutura, que detén o xogo das diferenzas na oposición binaria entre significante e significado, está tamén presa no proceso de contaminación diferencial que reinscribe a diferenza como *différance*.¹¹ A pretensión do carácter universal da estrutura non se pode soste r dende o momento en que non é xa posible manter a pureza dun espazo transcendental.

Tal e como a propuxera Luce Irigaray, a deconstrución do falocentrismo mostra os límites da antropoloxía estrutural na súa descrición das orixes da cultura e da produción do masculino e o feminino. O intercambio das mulleres produce unha comunidade entre os homes reforzando os seus lazos, mais isto só ten lugar se os vínculos ho moeróticos son á vez negados e mantidos no tecido social. O tabú da homosexualidade reforza os vínculos entre os homes en conxunción coa circulación das mulleres como signos. Lévi-Strauss presenta este esquema falocéntrico como unha necesidade histórica; porén, esa necesidade encobre o imperativo da (re)produción deste feito. A relación de reciprocidade entre os homes exclúe as mulleres e fai radicalmente impensábel e innomeábel a reciprocidade entre as mulleres, e outras relacións de desexo e de parentesco. Ese dominio é excluído do simbólico, que resulta ser

11 Nesta crítica ao estruturalismo Butler recolle as aportacións de Derrida. A escrita da *différence* (diferenza) como *différance* inscribe nesta o diferir como proceso de (re)produción das diferenzas que impide a súa cristalización en pares binarios. Cf., Derrida (1972).

non un a priori, senón algo constituído performativamente polos mesmos discursos que o toman como matriz.

O incesto xoga tamén un papel fundamental na psicanálise freudiana; porén, esa prioridade do tabú do incesto agocha –como xa sinalara Wittig– unha negación máis básica, a da homosexualidade. A prohibición primaria do incesto configura o desexo sexual ao desvialo e centralo producindo así o sentido psíquico do «sexo» e da diferenza sexual. No entanto, iso require que o desexo flúa ou se desvíe en direccións determinadas, isto é, entre individuos con características anatómicas diferentes, presupondo xusto aquilo cuxa orixe estamos a narrar. O incesto non é a prohibición primaria constitutiva do desexo, posto que o incesto tal e como o entende a psicanálise presupón o establecemento dunha diferenza sexual e dun réxime heterosexual. Nesa crítica ao Edipo, Butler utiliza os desenvolvementos freudianos sobre a melancolía para aplicalos ao proceso de adquisición do xénero. A suposta prioridade do Edipo encobre a prohibición máis básica da homosexualidade: a nena non amarará a nai, porque debe identificarse con ela; e o neno non amarará ao pai, porque debe identificarse con el. Ese obxecto amado do mesmo sexo –non recoñecido, nin recoñecíbel– resulta ser a matriz na que se constitúe o xénero. Esa incorporación do xénero é un proceso melancólico, isto é, a dor por unha perda que non se asume como tal perda, porque non pode acceder á linguaxe.

Aínda que pareza raro comprender o xénero dende a melancolía, o propio Freud consideraba que os procesos non rematados de dó eran centrais para a formación das identificacións que forman o eu. Os trazos que conforman

o eu resultan ser a sedimentación dos obxectos amados e perdidos, os restos arqueolóxicos dunha perda non resolta. Freud define a melancolía dende o dó como unha perda que non aparece na conciencia mais que non por iso deixa de producir efectos. Butler recolle esta noción freudiana de melancolía para explicar a formación das identificacións de xénero. Parece claro que as posicións «masculinas» e «femininas se establecen en parte mediante prohibicións que esixen non só a perda de certos vínculos sexuais, senón que esas perdas non sexan nin recoñecidas, nin choradas. A asunción, nunca de todo lograda, da heterosexualidade esixe o repudio dos vínculos homosexuais. A homosexualidade emerxe así como unha paixón que por non poder ser recoñecida tampouco pode ser chorada. A heterosexualidade non é producida tanto pola prohibición do incesto como pola prohibición previa da homosexualidade, pois a prohibición do incesto presupón a prohibición da homosexualidade ao dar por suposta a heterosexualización do desexo.

Considerando deste xeito os procesos de identificación de xénero, unha muller faise muller ao estar suxeita á prohibición que tacha a súa nai como obxecto de desexo e instala ese obxecto tachado como unha parte do ego, como obxecto de identificación melancólica. Así a identificación contén á vez a prohibición e o desexo. Na nosa matriz social amar (a) outra muller enténdese como perda da feminidade, logo a homosexualidade pon en risco a identidade de xénero á que se agarra o suxeito para resultar socialmente intelixíbel: chégase a ser muller a custa de non desexar a outra muller. Ese amor non debería ocorrer, logo a perda está forcluída dende o inicio ao tocar xeitos de vi-

da non recoñecidos como tales. Porén, tanto a feminidade como a masculinidade resultan asediadas por esa perda que nin sequera poden chorar ao non poder recoñecela. Cando iso ocorre, asistimos a unha forma culturalmente masiva de melancolía. Así, non é sorprendente que canto máis hiperbólica e defensiva sexa a identificación masculina, máis forte será o investimento libidinal homosexual non recoñecido e non elaborado, e poderíamos citar a Luis Aragonés entre moitos outros.¹² A identidade heterosexual acádase ao prezo dunha incorporación melancólica do amor non recoñecido. A prohibición da homosexualidade adiántase ao proceso do dó e promove identificacións melancólicas que volven o desexo homosexual contra si mesmo. Ese dar a volta do desexo homosexual é o que produce o sentimento de culpa e o rebaixamento. Porén, a homosexualidade non é abolida, senón que é preservada na súa prohibición. Isto permite facer unha transición dende a melancolía como economía psíquica específica até a súa reprodución por un poder regulador. A prohibición da homosexualidade funciona como elemento de control ao producir unha serie de posicións abxectas que deben ser rexeitadas para ser considerados suxeitos normais e das que os suxeitos deben defenderse.

As análises de Butler abren o campo para unha rearticulación do suposto campo do simbólico, que certos teóricos como Žižek deixan fóra da política nunha especie de restauración da estrutura como trascendental (2000: 143 y

12 Para unha análise á vez rigorosa e irónica dos dós non resoltos do macho impenetrable, cf. Sáez e Carrascosa (2011).

ss.). Para Butler, pola contra, ese suposto campo do simbólico atópase constituído por unha serie de sancións, obrigas, límites e normas que poden reinscribirse como actos performativos. O simbólico pode lerse como unha serie de actos performativos que atopan a súa garantía ao ser a repetición dunha cadea significativa onde non hai orixinal posíbel. A incorporación do sexo é unha especie de cita da lei, e non hai sexo que preexista a esa cita; logo o sexo é sempre unha reiteración das normas hexemónicas, non unha posición transcendental. A prioridade e a autoridade do simbólico teñen lugar precisamente nese proceso de cita e emerxen de aí, non a preexisten. A noción de estrutura encobre, pois, un proceso performativo.

A melancolía do xénero revela, de feito, as contigüidades e mesmo a indecidibilidade entre as instancias do psíquico e do social. A función normativa do dó intersecciona o psíquico co social e impele a convertelo nun espazo de loita política. Así, na comunidade homosexual a rabia que produce ese dó rexeitado e non recoñecíbel converteuse en acción colectiva. O recoñecemento público dos mortos pola SIDA revelouose como unha potente ferramenta para converter esa melancolía en forza, algo básico para reivindicar eses xeitos de amor e de parentesco rexeitados pola matriz heterosexual e reforzar os vínculos comunitarios necesarios para a supervivencia. Porén, Butler chama a atención a calquera política *queer* de non recaer na lóxica da exclusión que a matriz heterosexual impón. O rexeitamento radical da heterosexualidade pode tornarse, como vimos á inversa, na súa afirmación. A construción dunha identidade homosexual pode levar a un rexeitamento da heterosexualidade que faga desta unha entidade monolíti-

ca en vez de traballar nas fisuras internas e na vulnerabilidade desa construción.

Butler revela aquí a posibilidade sempre aberta de novas alianzas e mostra, unha vez máis, que a teoría *queer* ou os estudos de xénero son tamén unha teoría sobre a heterosexualidade da que tampouco os que así se identifican poden prescindir. Non hai saída das normas de xénero e os proceso de identificación son os mesmos para os que serán aceptados como desexos «normais» como para os que serán considerados «abxectos». Tamén nos suxeitos «normais» a constitución do desexo é «patolóxica», entendendo que provén da perda, o non recoñecemento e a dor. A homosexualidade está no seo da matriz heterosexual, até o punto de que o réxime heterosexual non podería ter lugar sen esta prohibición fundamental que articula as identificacións que farán ao suxeito socialmente aceptábel.

4.2 Constitución do eu e morfoloxía corporal: reinscricións da psicanálise, desprazamentos do falo

A diferenza de xénero non é un feito biolóxico; os sexos son produto de certos mecanismos de poder que cristalizan no tempo e no espazo até producir corpos normalizados. A cuestión entón é cómo ten lugar este proceso de constitución da morfoloxía humana presuntamente normal e normativa. Na emerxencia da reflexividade o corpo é crucial; mais ese corpo cuxo desdobramento espectral dá lugar a conciencia é (re)producido a súa vez polos mecanismos de poder que a configuran. Se o suxeito se reve-

la sempre ancorado no corpo, e aínda máis canto máis o rexeita, a emerxencia do corpo sexuado vai ser clave para a análise da formación do suxeito.

O corpo humano constrúese como corpo sexuado e, dado que a conciencia de si e o corpo non son dúas entidades separadas, o «eu» garda relación cunha determinada imaxe do corpo. Neste punto os aportes da psicanálise resultan cruciais, porque nela atopamos unha noción de corpo como proceso sempre precario de constitución. As orixes da psique non son fundamento, senón reconstrución *a posteriori* dun momento que nunca foi presente. O eu é un equilibrio inestable, nunca ben delimitábel dos outros e do outro; a conciencia de si non é un fundamento. Butler reinscribe a psicanálise desprazando a función organizadora que nela ten o falo e os seus presupostos masculinistas e heterocéntricos. Aínda que asume certas premisas da psicanálise, sobre todo de Lacan, discute outras de xeito enérxico. A primacía lacaniana da linguaxe como estrutura e lei, o simbólico, vai ser reescrita en termos de proceso performativo, non de estrutura transcendental; tamén o inconsciente vai entenderse como efecto social e político. Así, a reinscrición de Butler da psicanálise a través dunha lectura deconstrutiva dos *Tres ensaios de teoría sexual* ou de «A significación do falo» pretende liberar as posibilidades subversivas que aí se agochan.

En Freud a idea de «eu» está ligada á idea do propio corpo. A conciencia ligada á corporalidade é algo que emerxe en anacos, os anacos dun corpo a cuxa conciencia se accede pola dor e polo desexo. As distintas partes do corpo non só non existen para a conciencia de xeito previo a certa investidura libidinal, senón que é así como

chegan a tornarse «partes» do corpo pois, segundo Freud, calquera delas funciona como zona eróxena e especialmente os xenitais masculinos. Deste xeito, os xenitais masculinos convértense no prototipo, no exemplo de exemplos, do proceso polo que unha parte do corpo se volve accesíbel á conciencia. No texto de Freud a construción da noción de falo sofre dunha oscilación e ambivalencia dende a súa formación. Por unha banda, o falo é o órgano, pero é tamén o ideal simbólico dese órgano. Pola outra, o falo é un exemplo do carácter eróxico das partes do corpo. Se o falo pode funcionar como prototipo exemplar é grazas a súa plasticidade, transferibilidade e expropiabilidade. O falo funciona como símbolo que organiza a imaxe do corpo e o desenvolvemento do «eu» pola súa maleabilidade, que lle permite entrar nunha cadea de substitucións e desprazamentos. A produción do masculino como orixinario no texto de Freud ten lugar pola ocultación da cadea de substitucións que precisamente conduce a el.

No «Estadio do espello» Lacan explica a formación do eu ligada á elaboración dos contornos corporais a partir da imaxe reflectida. Se no estadio do espello os contornos do corpo e do eu emerxen como proxección imaxinaria, o ego non é unha substancia fixa e idéntica a si, senón unha historia sedimentada de relacións imaxinarias. Aínda que o centro do eu está fóra de si mesmo nunha imago que delimita o contornos corporais, algunhas partes do corpo entran nela como elementos que a centran e a controlan. Butler entende que eses elementos son os órganos e exemplarmente, como en Freud, o pene: na imaxe primaria do eu, o narcisismo resulta ser falocentrismo. Pero en Lacan o falo distínguese tanto do órgano como do

efecto imaxinario, inda que esa negación non está libre das mesmas inconsistencias que afectaban a Freud. A noción de falo, que pese a todos os esforzos non pode ser completamente despegada da súa función de símbolo do pene e gardar neste as súas orixes, oscila cara a ese imaxinario que Lacan intenta negar.¹³ A reinscrición dun órgano, o pene, como falo é o resultado da negación da súa substituíbidade, dependencia, control limitado, parcialidade ou tamaño.

O falo emerxe dos textos de Lacan como o seu síntoma: máis que a orixe ou fundamento da significación, o falo sería o efecto dunha cadea significante suprimida. O falo non é o pene e non pode selo para poder significalo de xeito privilexiado; pero o falo está ligado ao pene a través dunha negación determinada. O falo require o pene para a súa propia constitución. Pois, se o falo só pode significar coa condición de non ser o pene, e o pene é a parte do corpo cualificada como aquilo que o falo non debe ser, entón o falo depende do pene para devir símbolo. Do mesmo xeito que Freud, Lacan detén o deslizamento do significante mediante a asunción do falo como significante privilexiado. Esa afirmación non ten carácter descritivo, senón performativo, pois é ela a que produce e inicia o proceso que sitúa o falo como significante privilexiado.

13 O propio Lacan vai facer unha revisión da noción de falo e da distinción entre imaxinario, simbólico e real reducíndoa a semblante (semblant) real. O falo reinscríbese aí como un obxecto imaxinario (cf. Seminario XVIII. Dun discurso que non sexa do semblante, 1971; tamén Miller, 2002) (cf. Miller, 2002) Estes desenvolvementos do último Lacan non son tidos en conta por Butler na súa lectura.

O falo lesbiano opera un desprazamento interno neste proceso –e aquí vemos a forza das resignificacións butle-rianas–, posto que afirma a súa plasticidade, sustitui- bilidade e non orixinariedade ao desprazar a distinción entre «ser o falo» e «ter o falo». Admitir que certas partes do corpo ou certos obxectos que non son o pene poden ser simbolizados como «ter o falo» pon en cuestión as categorías de envexa do pene ou anguria da castración. Os homes tampouco teñen o falo, posto que o pene non é o falo, polo que dun certo xeito poden sufrir unha «envexa do falo»; e no senso no que as mulleres poden «ter o falo» e temer a súa perda, poderían sufrir de «anguria de castración». Iso inclúe os intercambios heterosexuais e os homosexuais, pois tamén a sexualidade lésbica está construída dentro dos réximes sexuais contemporáneos ou polos menos cos seus materiais.

Aínda que as representacións e substitucións do falo dentro da sexualidade lésbica puideron provocar o repudio de certo marco feminista (que tenta elaborar unha morfoloxía radicalmente feminina oposta do masculino), ou quedar reducido a ser unha copia imperfecta e mesmo ridícula dentro dun entorno misóxino (que pensa a morfoloxía masculina como a única posíbel do corpo humano), o falo xoga aí un papel ben distinto ao da heterosexualidade normativa e mesmo é capaz de desprazala mostrando a súa non orixinariedade. Como idealización inapropiábel e incumpríbel por ningún corpo, o falo é un fantasma transferíbel e o seu vínculo coa morfoloxía masculina pode ser posto en cuestión por outro tipo de reterritorialización. O falo lesbiano denota un desexo producido no cruce desas prohibicións e depende das normas que porén tenta sub-

verter. Dalgún xeito, pon en cuestión as distincións entre o masculino e o feminino revelando a inestabilidade dos confíns imaxinarios do corpo como corpo sexuado. O feito de que «ter o falo» pode ser simbolizado por un brazo, a lingua, a man, certos obxectos mostra que o falo está xa nunha cadea de substitucións e desprazamentos da que só é orixe pola aserción performativa que así o impón no discurso analítico. O falo non é a orixe ou a garantía da cadea de significación; senón parte dunha práctica reiterada de significación e polo tanto un espazo aberto a apropiacións e resignificacións inesperadas.

O exemplo do falo lésbico móstranos que as identificacións imaxinarias poden romper as barreiras simbólico-anatómicas que tentan contelas. Calquera proceso de identificación é unha traxectoria fantasmática, a reterritorialización dun obxecto que posibilita a identidade mediante resolucións temporais dun desexo que aínda que rexeitado continúa a funcionar. As identificacións dan lugar a un proceso, que nunca remata, composto de aliñamentos, cohabitacións e cruces imprevisíbeis. Como sedimentación do «nosoutros», o «eu» sempre está traballado polo outro e as identificacións teñen que ser constantemente renovadas, repetidas ou rexeitadas. O feito de que ese proceso teña que ser incesantemente reconstruído somete ao suxeito á lóxica volátil da iterabilidade. Nesa incompletude constitutiva radica a posibilidade de contestar ou subverter a norma ou a lei que as forza.

Desprazar o marco da heterosexualidade obrigatoria mostrando a precariedade da súa constitución supón facer pensábeis e vivíbeis as formas de vida e de desexo que o habitan, mais que nel son rexeitadas como lugares imposí-

beis. Eses espazos abxectos non son algo previo ao poder, senón algo que o poder produce e a través do cal garante a efectividade do réxime heterosexual. Atendendo ao feito de que os procesos de constitución dos suxeitos sempre deixan fóra un resto abxecto e levan consigo unha serie de exclusións constitutivas e irremediábeis, non se trata de poñer outras identidades sexuais como base das demandas políticas, sexan como «muller», «lesbiana» ou «gay». Para unha política *queer* segundo Butler non hai que repudiar á heterosexualidade como algo abxecto – cousa que por outra banda tampouco é posíbel no noso marco social, esquecendo a interdependencia das chamadas identidades sexuais (1993: 75). Entre homosexualidade e heterosexualidade non cabe establecer unha relación de oposición. De feito, a homosexualidade, como posición rexeitada, é esencial para a dinámica do réxime heterosexual. Os desexos e corpos rexeitados contribúen a reconfiguración e ao desprazamento do réxime dominante posibilitando a emerxencia de novas articulacións entre xénero e desexo como un horizonte político común.

4.3 Diferenza ou diferenzas?: a voltas coa diferenza sexual

A distinción entre o sexo e o xénero, que como vimos Butler deconstruía na súa formulación clásica, entendía que homes e mulleres eran roles sociais e non determinacións biolóxicas, e que polo tanto esa diferenza era algo que podía mudar. Porén, hai outras posicións que sosteñen que a diferenza sexual é algo básico para o artellamento da cul-

tura e da linguaxe humana. Unha das críticas recorrentes a idea da performatividade do xénero é que esquece ou resta importancia a cuestión da diferenza sexual. Segundo Braidotti –unha das principais teóricas do feminismo da diferenza hoxe en día–¹⁴ Butler non ten en conta o inconsciente como resistencia e materialidade. A diferenza sexual non é un feito biolóxico, senón unha estrutura de intelixibilidade fundamental, algo esencial á lingua e ao pensamento que debe ser reivindicado, como xa fixera Irigaray, dentro dun discurso feminista, pois a diferenza é o rexeitado ou impensábel polo Discurso e a Razón. Aínda que esta reivindicación da diferenza sexual polo feminismo puido ser produtiva nun determinado momento, Butler chama a ser cautas. A consideración da diferenza sexual como unha constrición básica que permite o acceso á linguaxe e á subxectividade convértea de feito nunha estrutura transcendental e insuperábel. Calquera intento, por exemplo, de reconstruír o parentesco pode ser rexeitado en nome desas estruturas que presuntamente fundan ao suxeito.

De feito, a focalización na diferenza sexual pode impedir ver o complexo artellamento de diferenzas nas que somos, esquecendo outras posicións subalternas como a raza ou a clase. Butler reproduce a reescritura que Irigaray leva a cabo da *khora* platónica no *Timeo* de Platón, para

14 Feminismo(s) escríbese sempre en plural e mesmo en pensadoras que se moven no mesmo eixo podemos atopar diferenzas e confrontacións. Dentro do feminismo da diferenza non todas comparten as interpretacións de Braidotti sobre a diferenza sexual, Elizabeth Grosz, por exemplo, defende desde a deconstrución un feminismo da diferenza distinto e verte duras críticas coas consideracións de Braidotti da deconstrución e do desexo butch (cf., Grosz, 1995: 64 e ss).

ver como a materialidade identificada co feminino é subordinada e mesmo borrada no momento en que accede ao discurso. No falocentrismo o feminino funciona como unha esfera excluída e rexeitada, borrada no momento mesmo en que se representa. A *khora* é un receptáculo sen forma, un non-corpo impropio. Ao identificala coa muller, o corpo feminino é reducido á materia e separado da forma, o principio da racionalidade. Desta maneira, o corpo masculino fica como único corpo verdadeiro e modelo do humano. . Porén, Butler destaca tamén as exclusións nas que o desvelamento de Irigaray incorre. En Irigaray, o feminino ocupa ou incluso monopoliza o campo enteiro do excluído, esquecendo a súa vez que tamén os nenos, os animais e os escravos quedan fóra da esfera do intelixíbel. Propoñendo unha lectura distinta da pasaxe platónica, Butler traza outra figura dos excluídos que non admite o privilexio da diferenza sexual como figura exemplar do Outro rexeitado (1993:25).

A orde da diferenza sexual non é previa á da raza ou á da clase na constitución dos suxeitos, é máis, o simbólico é xa un conxunto de normas racializado; e esas normas que producen o suxeito e determinan o que é real son concepcións do sexo conformadas a través de patróns raciais (1993: 89). As diferentes posicións subalternas teñen que ser coidadosamente repensadas en lugar de formar unha mera xustaposición que esqueza as complexas relacións que hai entre elas. Non se trata de multiplicar numericamente esas posicións de suxeito dentro do que hai –e converter a loita no intento de acceder ao recoñecemento dentro desas coordenadas– senón de desprazar o campo simbólico e poñer en cuestión as normas que o rexen e

que condenan ao abxecto a uns «novos» outros que non poden acceder a unha posición de suxeito.

Nunha revisión do filme *Paris is burning*, Butler destaca que no caso dunha das súas protagonistas, unha rapaza latina chamada Venus Xtravaganza, o xénero non é a sustancia ou o substrato primario sobre o que a raza e a clase recaen como atributos. As relacións entre estes ámbitos son bastante máis complexas. O xénero resulta ser o vehículo para unha transformación imaxinaria do nexos que articula a raza e a clase: converterse nunha «muller real» tal e como isto é definido nun marco heterocéntrico (ter un marido e fillos e acceder dese xeito a propiedade) podería, ao seu entender, salvara da pobreza e do racismo. O simbólico ten que se rearticular tendo en conta estes elementos e a importancia que teñen certas situacións «marxinais» na reinvención do parentesco, como sucede de feito con eses bailes onde cada individuo ten asignado un rol dentro dunha familia. A raza, a clase e o sexo son elementos formadores desas reconstrucións do parentesco que tentan construír outra figura da comunidade para aqueles que foron excluídos dela. Segundo Butler, imitando a familia o que están a producir é unha repetición creativa da mesma que desestabiliza a suposta prioridade da diferenza sexual como posición simbólica inmutábel.

No entanto, no artigo «O fin da diferenza sexual?», dez anos posterior a *Problemas co xénero*, Butler matiza posicións previas e fai un esforzo por achegar posturas e aclarar malentendidos, partindo da idea de que o feminismo non é un proxecto fechado, senón un espazo aberto á redefinición constante dos seus propios límites. Butler convida a pensar un feminismo sen fundacionalismo, sen un chan

compartido a priori que o sustente. De aí que non se trate de rematar coa diferenza sexual, nin co feminismo como algúns lectores do *queer* pretenderon, senón de cuestionala de novo para ampliar o seu campo. Fronte ás demandas de tantas feministas que pensan que o feminismo non é posíbel sen a diferenza sexual, Butler volve a Irigaray para lembrar que a diferenza sexual non era un fundamento, senón unha cuestión, «a cuestión do noso tempo».

Butler apela ás alianzas parciais nun contexto, o da última década, de reacción conservadora onde o apoio entre feministas, *queers* e movementos anti-coloniais semella máis necesario que nunca. O xénero e o sexo volven a ser motivos de disputa e a mostrar que a retórica nunca é só «retórica». Nos últimos anos o *queer* convertido en teoría reclama como obxecto de estudo o sexo e as sexualidades, fronte ao feminismo, que se ocuparía do xénero. Porén, a reacción conservadora –co Vaticano á cabeza– afirma que o xénero sería un código para falar da homosexualidade, polo que predicen unha volta ao «sexo» que renaturalice a diferenza. Por suposto, esa posición é rexeitada con forza por grupos feministas internacionais pouco dispostos a volver a aquilo da «bioloxía é o destino». Con tal estado de cousas parece necesario superar a desconexión entre feminismo e teoría *queer* e, de feito, Butler convida a unha perspectiva integradora. A diferenza sexual é un lugar de intersección entre o psíquico, o biolóxico e o social, mais non un espazo simbólico inamovíbel. Para Butler, as feministas da diferenza sexual, e en concreto Rossi Braidotti, teiman en reducir a diferenza a diferenza binaria, sen deixar espazo para outras diferenzas, outros espazos intermedios e rexeitando, como no caso das *butch* (lesbianas que asu-

men e dese xeito desprazan roles e elementos que socialmente se consideran masculinos) os desexos femininos que non se axustan a feminidade ao uso en lugar de tentar pensar outros desexos femininos que rompan o esquema binario. Cabe outro artellamento das diferenzas, que non minimize a diferenza sexual, senón que a contemple como efecto e non como fundamento, un artellamento que non parta dunha diferenza hexemónica e permaneza aberto a constante redefinición.

5. POLÍTICAS DO PERFORMATIVO: A RESIGNIFICACIÓN E OS SEUS LÍMITES

O suxeito non está completamente determinado polas regras que o xeran porque a incorporación da norma ten lugar por un proceso de repetición que a cancela á vez que a reforza. Calquera proceso de significación entra dentro da órbita desa compulsión a repetir e as accións sitúanse nas variacións posíbeis abertas por ela; a subversión da identidade só pode ter lugar dentro das prácticas de repetición que a significan. O performativo sempre pode fracasar e o valor de fracaso, por riba, non é algo determinábel a priori. Porén, nesa fragilidade do performativo atopamos a súa forza: ninguén controla o proceso, sempre hai a posibilidade dun cambio, dunha repetición produtiva, dun proceso de resignificación.

A resignificación como política do performativo xerou moita polémica dende as súas primeiras formulacións. Acusábase de reducir a materialidade do sexo á *performance* dando a idea de que cambiar de xénero era como cambiar de traxe, de utilizar de modo acrítico o exemplo da drag e de reducir a política a un exercicio de imitación paródica. Porén, xa dende *Problemas co xénero* Butler afirma que a resignificación non é algo absoluto que vaia no-

vamente poder ser controlado a priori polos suxeitos. O xénero non é algo que poidamos cambiar a vontade, pois implica a nosa dimensión máis básica, o ser ou non recoñecidos como humanos e, como vimos coas análises da melancolía do xénero, a dor e a perda inconfesábel están na súa base. Tampouco toda resignificación ten porque ser algo positivo e liberador. De feito, abundan as resignificacións perversas, no Estado español non é necesario nin poñer exemplos.

Butler toma distancia explicitamente do que ela considera, quizais discutíbelmente, o excesivo optimismo deconstrutivo (Butler, 1997: 161) e nietzscheano-foucaultiano (1993: 170) respecto a capacidade de ruptura da linguaxe. Pode un termo romper completamente co seu contexto? Pode un termo resignificarse até borrar a historia de exclusións e violencia que lle deu lugar? Nin o poder nin o discurso poden nacer de novo a cada momento, pois este non é tan libre como os utopistas da resignificación radical tenden a pensar. O discurso carga cun trauma, non podemos esquecerlo. Non hai linguaxe purificada do seu residuo traumático, mais non hai outro xeito de traballalo que o grande esforzo de repetilo. A resignificación ten que acaecer nas fendas dese discurso e atopar os materiais para elaborar outra política que conteste ao poder que se reproduce nese acto. Non hai xeito de decidir a priori que resignificación é axeitada e cal non. Porén, esa precariedade constitúe a forza das políticas da resignificación ao manter aberto o por vir e facerse lugar para alianzas inesperadas.

Que constitúe unha repetición subversiva? A resposta non é sinxela, mais pode dicirse que aquela acción desnaturalizadora e disonante que faga ver o carácter perfor-

mativo diso que se nos presenta como natural. Non toda parodia ten porque ser xa política, a parodia pode servir para reafirmar a naturalidade das regras do xénero. Porén, a parodia revela tamén que a adquisición das identidades de xénero é sempre inestábel, que as propias normas son espazos inhabitábeis. Pensemos no «macho» ou a muller ultra-feminina. Pensemos en Chuck Norris ou Clint Eastwood como *drags*, e veremos que por moito que se presente como «natural», a incorporación de normas de xénero idealizadas e ríxidas non escapa á parodia, aínda que non haxa pretensión crítica por parte do suxeito en cuestión. A repetición paródica do xénero nos mostra a ilusión da identidade de xénero como profundidade ou interioridade, as exhibicións hiperbólicas do «natural» poden revelar o seu status fundamentalmente irreal.

Entrar nestas prácticas repetitivas non é unha cousa que un/ha escolla, non hai lugar para o suxeito fóra da significación. A cuestión, por tanto, non é se repetilas, senón como repetilas para desprazar esas normas que tornan tantas vidas invivíbeis e tanto desexos impronunciabéis. Non hai resposta, nin posibilidade de decidir a priori que resignificacións son axeitadas e cales non e, mesmo na súa análise da extremadamente produtiva resignificación do termo *queer*, Butler chama a atención sobre os riscos da autodenominación? e o problema das políticas identitarias. Se o termo *queer* ha de ser un lugar de loita colectiva, o punto de partida dun conxunto de reflexións históricas e imaxinarios futuros, debe continuar sendo o que é hoxe: un significante nunca posuído dunha vez por todas, capaz de expandirse para propósitos políticos futuros e dar lugar a novas alianzas (1993:173).

SEGUNDA PARTE
Linguaxe, suxeito, poder

1. FACEMOS (COAS) PALABRAS, SOMOS (DES)FEITOS DE PALABRAS

1.1 Vulnerabilidade lingüística e procesos de subxectivación: o *double bind* do nome

Por que nos feren as palabras até o punto de que algúns nomes poden descompoñer o noso mundo? De onde ven ese poder da linguaxe e cal é a relación entre a linguaxe e o poder?, e entre a linguaxe e os corpos? Esas cuestións traspasan toda a obra de Judith Butler e están no núcleo da súa proposta da performatividade como intento de elaborar unha filosofía feminista radicalmente inclusiva. A linguaxe pode ferir porque non só describe o mundo presuntamente obxectivo, senón que o produce. Aínda máis, a linguaxe produce aos falantes, pois estes só chegan a ser suxeitos por estar mergullados no simbólico. Doutro xeito, a linguaxe pode ferirnos porque estamos feitos de palabras.

A nosa existencia é unha existencia social e lingüística á que accedemos a través do recoñecemento dos outros. Ese recoñecemento está articulado conforme a certos patróns socialmente establecidos por unha serie de rituais que funcionan como citas. O suxeito non precede á linguaxe, senón que é a linguaxe –como chamada do outro–

a que nos fai suxeitos, no dobre senso de ser capaces de acción e pensamento e estar presos ou presas nas redes do poder. Butler somete a revisión os performativos austinianos tomando como punto de partida as pasaxes de Althusser sobre da formación do suxeito mediante a interpelación. Mentres que en Austin o suxeito que fai cousas coas palabras precede á enunciación, en Althusser a interpelación polo representante da lei inaugura ao suxeito. En «Aparatos ideolóxicos do Estado», Althusser analizaba o proceso de constitución dos suxeitos no sistema capitalista a partir da chamada dun policía a un individuo na rúa: «Oia, vostede, detéñase». No seu darse a volta o individuo asumía a autoridade da lei e tornábase suxeito ao recoñecer a súa suxeición a lei. A chamada do outro, do policía como representante ou exemplo do poder en xeral, fainos suxeitos.¹⁵ Porén, Butler considera que hai certos aspectos da teoría de Althusser que teñen que ser revisados.

A concepción de Althusser asenta, para Butler, nun presuposto que poderíamos denominar teolóxico: a voz interpelante está cargada co poder divino de dar nome que emana dun suxeito plenamente soberano. A estrutura da

15 Aínda que poida criticarse o feito de que Butler utilice esa pasaxe como a narración do xurdimento do suxeito tout court, sen ter en conta o ámbito descriptivo no que se enmarca, nin explicitar o seu status retórico e epistemolóxico, e que esa abstracción e xeralización da escena favoreza, en parte, as súas críticas posteriores; debemos salientar que esa lectura está dalgún modo entrañada no propio texto althusseriano, que en moitos momentos (como a análise da función da Igrexa) apunta a unha estrutura trans-histórica non reducíbel á análise do capital. A cercanía de Lacan e Althusser podería tamén convidar a ler esa pasaxe do xeito no que o fai Butler (cf. Althusser, 1976).

interpelación non ten porque funcionar necesariamente dese xeito; de feito, se a interpelación funciona non é conforme á imaxe do poder divino, senón polo carácter de cita de calquera acto lingüístico, pola historicidade dunha convención que excede o momento da enunciación á vez que o posibilita. A interpelación require o recoñecemento dunha autoridade ao mesmo tempo que confire identidade ao forzar a que o interpelado se recoñeza nela. A identidade é unha función dese circuíto, non algo que preexista a el. O suxeito non é pois nin un axente soberano que garde unha relación puramente instrumental coa linguaxe, nin un efecto do poder que só pode actuar en complicidade con ese poder previo. A vulnerabilidade cara ao Outro é insuperábel, por iso ningún suxeito é plenamente soberano.

A medida da nosa constitución como suxeitos non debe buscarse, polo tanto, na apropiación reflexiva, senón máis ben nunha cadea de significación que excede o circuíto do coñecemento de si. Somos mergullados nun lugar e nun tempo porque nos deron un nome. Ese nome singularízanos, mais compartímolo con outros e a súa historia dista moito de ser individual. O nome revela o vínculo indecible entre o suxeito e a linguaxe, pois ese nome que nos fai recoñecébeis como individuos singulares é algo que non é noso. De feito, os suxeitos non necesitan nin sequera apropiarse reflexivamente do xeito no que son constituídos polos outros a través do nome. Podemos non saber que temos nome (o que acontece sempre no inicio da vida) e este continúa a funcionar como tal. Porén, aínda que o nome nolo dea algún outro, mesmo sen consultarnos, a acción de poñer nome non é un acto soberano, nin tan unilateral como semella de entrada; pois está gobernada

por certas convencións nun contexto intersubxectivo. Alguén dános un nome, mais quen nos bautiza foi a súa vez bautizado por outros: o suxeito na linguaxe está sempre nunha posición á vez de apelado e de apelante.

O nome que nos deron non só nos fixa ou determina; a interpelación, a chamada dun outro, constitúenos como suxeitos. Somos na linguaxe e a través dela accedemos ao ser, mais o poder que nos conforma fainos tamén vulnerábeis e calquera decisión que tomemos para controlar o uso da linguaxe debe ter en conta ese dobre aspecto, que se revela moi especialmente ao sermos insultados. Que nos chamen de certo xeito, sobre todo cando nos insultan, recorda ese poder inicial que inaugura e sostén a nosa existencia; pero ese poder non é un poder absolutamente soberano, pois aquel que chama a outro cun nome insultante está a súa vez preso nas redes da linguaxe e constituído por ela. Ao ser insultados sentímonos rebaixados e desprezados; mais con ese nome recibimos tamén unha posibilidade nova de existencia social, pois o tempo da linguaxe introduce un adiamento que pode desbaratar as peores intencións. O insulto, como calquera interpelación, pode dar lugar a unha reacción activa contra aquilo que ofende, mesmo a apropiarse do nome recibido para resistilo.

A constitución do suxeito a través da interpelación deita tamén outra luz sobre a cuestión da censura e a función do non dicíbel na formación do suxeito. A produción do suxeito está intimamente ligada á regulación do discurso. E non só iso: a produción do suxeito non ten lugar unicamente a través da regulación do seu discurso, senón tamén do que pode ou non chegar a ser dito. A censura é

polo tanto un xeito produtivo de poder e non simplemente privativo: o fin da censura é a produción de suxeitos acordes con certo tipo de normas explícitas ou implícitas. Butler analiza o exemplo da prohibición de declararse homosexual no exército americano. A devandita norma produce en primeiro lugar certa idea de «homosexualidade» que contribúe a mantela no campo do excluído ou do abxecto, asimilando esa declaración a unha conduta sexual e constituíndo ambas as dúas como lugares de contaxio. Saír fóra desas normas que regulan o que pode ou non dicirse pon en perigo a condición mesma de suxeito. Esas normas están incorporadas polo suxeito dun modo que pode ser inconsciente. O poder opera aí dun xeito que pode resultar ilexíbel para aqueles mesmos que o exercen ou o sofren. A norma precede ao suxeito e orquestra a súa formación. Aínda máis, como afirmaba Lacan, pola entrada na linguaxe págase o prezo do non nomeable como condición da formación do suxeito: a condición da supervivencia do suxeito é precisamente esa *forclusión* que o ameaza á vez que o protexe. No entanto, Butler entende esta riscadura como unha dinámica continua na vida do suxeito. Esas regras estruturan ao suxeito ao longo da súa vida, mais esa estrutura nunca chega a completarse; pois unha estrutura só permanece como estrutura ao ser reinstaurada cada vez por unha serie de repeticións. Dalgún xeito a linguaxe inxuriosa reactiva o trauma orixinario que ten lugar na constitución do suxeito ao repetilo. Porén, non hai modo, se atendemos ao noso estar feitos de palabras de impedir isto *a priori*, pois non hai ningunha instancia neutral que poida regular o xeito no que o uso da linguaxe funciona como un xeito de poder.

A cuestión da vulnerabilidade lingüística remite á vulnerabilidade física e dese xeito a relación entre as palabras e os corpos. A existencia social dos corpos só resulta posíbel ao inserirse na linguaxe. Un corpo sen unha definición social, un corpo que non poida ser nomeado nin colocado en certas categorías sociais, resulta impensábel. Por iso, a interpelación, o momento do bautismo inaugural que nos precede, fainos entrar no circuíto do recoñecemento ou caer fóra no espazo da abxección. Se un insulto ou unha ameaza puramente lingüística poden producir tanto medo e descompoñer o mundo no que vivimos é porque, dalgún xeito, reactivan aquilo que dou lugar a nosa existencia como existencia social e lingüística, isto é, o recoñecemento do outro. Ese recoñecemento é posíbel porque dalgún xeito previo resultamos non só «recoñecidos», senón «recoñécibeis». O termos que fan posíbel o recoñecemento son produto de certas convencións como efectos e instrumentos dun ritual social que decide, a miúdo por exclusión e violencias, as condicións lingüísticas dos suxeitos que sobreviven. A linguaxe sustenta aos corpos á vez que ameaza a súa existencia. Inda que, en certo xeito, a dor física sexa inaccesíbel á linguaxe, esta é un elemento crucial á hora de exercer violencia sobre os corpos. Inda máis, a linguaxe entraña a súa propia violencia, unha violencia da que dende o momento en que somos seres lingüísticos non podemos fuxir e non nos queda outra que a resistir nos seus propios termos. Se tomamos o exemplo da ameaza, a ameaza non é o acto que pretende levar a cabo. É un certo tipo de acto, un acto de fala, e dese xeito non só anuncia algo que ocorrerá senón que rexistra certa forza da linguaxe. A ameaza, aínda que parece anunciar un acto futuro, máis ben destrúe

a posibilidade mesma dese futuro. Inicia unha temporalidade na que o que se espera é a destrución do feito mesmo de esperar, e polo tanto, onde a espera xa non ten lugar. Porén, calquera ameaza como acto de fala non fai o que di, pois entra nun proceso temporal que xa non pertence ao falante e iso faina vulnerábel ao fracaso. A ameaza como acto de fala está fóra do control do que a enuncia e aí está a posibilidade de contrarrestala.

Non hai xeito de protexernos contra esa vulnerabilidade primaria, a interpelación que dá lugar a posibilidade da axencia, impide a posibilidade dunha autonomía radical. Dese xeito, resulta imposíbel regular completamente os potenciais efectos inxuriosos da linguaxe sen destruír algo fundamental do xeito no que somos constituídos nela. Por iso, unha perspectiva crítica dos tipos de linguaxes que gobernan a regulación e a constitución dos suxeitos resulta de extrema importancia. Que tipo de linguaxe debemos usar dada a importancia que ten a linguaxe á hora de posibilitar ou impedir a capacidade de actuar? Como afecta aos outros a linguaxe que usamos? A lingua fainos, mais nós tamén facemos linguaxe, pois a linguaxe, aínda que poida presentarse dese xeito, non é unha estrutura transcendente e inmutábel. Isto implica que o xeito no que usamos a lingua, a nosa responsabilidade ante ela, é unha cuestión crucial para a o mantemento da vida, non só dende un punto de vista individual, que resulta insostíbel, senón dende un punto de vista social e político. A responsabilidade do falante non é refacer a linguaxe dende o nada (o que non sería posíbel), senón negociar os usos herdados que posibilitan á vez que limitan o noso discurso. O carácter de cita de calquera discurso –o feito de que un enunciado

este inserto nunha cadea de enunciación que o precede e o sostén, mantendo á vez certas estruturas de poder— aumenta e intensifica a nosa responsabilidade. Como dicía Foucault —a quen Butler cita— o tempo da linguaxe non é o noso. Somos na linguaxe, mais a linguaxe excédenos; abre un horizonte temporal que vai máis aló de nós. Ese exceso ou desaxuste do tempo do discurso respecto ao noso abre a posibilidade da supervivencia lingüística dos suxeito, ou da súa morte, e tamén a esixencia dunha responsabilidade non soberana ante a fragilidade das nosas accións.

1.2 Performativos (non)soberanos

As análises de Austin sobre o poder performativo da linguaxe volven a actualidade nos Estados Unidos a principios dos noventa no seo dos debates en torno á linguaxe de odio (*hate speech*) e á imaxe pornográfica. Como conciliar o dereito á liberdade de expresión coa protección de aqueles que poden ser obxecto de insulto? Debe deixarse nas mans do Estado a defensa das minorías expostas ainxurias? A pregunta non é xa só «como facer cousas coas palabras», senón tamén onde comeza e onde remata a noción de discurso e que pasa cando o discurso é xa inmediatamente acción. Cando facemos algo proferindo certos enunciados estamos exercendo un tipo de poder, mais... Que tipo de poder é ese?

Butler discute a teoría austiniana dos actos de fala e volve sobre a súa propia reinscrición do performativo para insistir no oco que separa as palabras das accións, e cada repetición de si mesma. Na descrições dos enunciados

performativos en Austin, o suxeito que os profire enténdese como alguén que está a exercer un poder soberano. No fondo das análises sobre a linguaxe como acción reside, segundo Butler, unha distinción que xa estaba en Austin, pero que resuta altamente problemática. Trátase da distinción entre performativos perlocucionarios e performativos ilocucionarios: no primeiro caso as enunciacións producen unha cadea de acontecementos que dá lugar á acción, no segundo as palabras son xa un xeito de acción. Na maior parte das análises sobre a linguaxe de odio e a pornografía estase a entender que as palabras son xa accións, que non están suxeitas a unha cadea de acontecementos ou a un adiamento que abra a posibilidade dun desvío dos significados. Porén, a distinción entre enunciados perlocucionarios e ilocucionarios é, segundo Butler, feble e altamente oscilante dende o momento en que calquera ilocución para ter efecto implica algún xeito de perlocución; pois os enunciados non se dan illadamente, senón que a súa forza realizativa provén de que forman parte dunha súa cadea de enunciados previos.

O suxeito só fai cousas con palabras por estar feito de palabras e non é dono das palabras que utiliza, pois a forza ilocucionaria dun enunciado performativo provén do seu carácter de cita. O poder non emerxe dun suxeito determinado, senón que actúa ao longo dunha cadea de repeticións rituais que lle dan corpo consolidándoo como poder efectivo. Cando un suxeito insulta pode parecer que exerce un poder soberano, que el é à orixe do performativo; pero o que ese suxeito está a facer non é máis que inserirse na longa cadea que sostén como cuasi estrutura os mecanismos de poder que nos feren. Un insulto racis-

ta, por exemplo, non pode considerarse illadamente, pois o seu sentido provén de toda unha cadea de enunciados que foron construíndo e sustentando o racismo moderno como unha estrutura dinámica, da que tampouco se libran as institucións.

As complexas mallas nas que o poder opera e se forma dificultan o seu control e o nomeamento dun árbitro imparcial que poida gardarnos de ser feridos pola linguaxe. Os intentos de lexislar sobre a linguaxe inxuriosa baséanse na idea, falsa para Butler, de que estamos ante un problema entre dous individuos e que os tribunais de xustiza pode actuar como mediadores axeitados protexendo ao máis feble deles. O problema desa posición, que parte da idea dun suxeito individual plenamente soberano, é que ofrece unha visión inexacta do tipo de poder que, como vimos, exerce a linguaxe. O individuo que insulta é un efecto da cadea de poder, produtor e producido por unha estrutura de dominio que articula o campo social e da que tampouco se libran eses tribunais de xustiza presuntamente imparciais, nin o Estado que garante a súa lexitimidade. Lexislar e perseguir aos que insultan require previamente que se defina legalmente que é e que non é un insulto por aqueles mesmos que sosteñen as estruturas de poder onde devanditos insultos atopan a súa forza. O Estado exerce e mantén a linguaxe inxuriosa, non directamente insultando, senón definindo o campo do que é ou non insulto, do que pode ou non ser dito. Podemos deixarlle a ese Estado, que sostén certas estruturas de poder que garanten a efectividade do performativo, un poder maior de controlar a linguaxe?

A lei e o Estado exercen tamén violencia a través do discurso e non pode erixirse en árbitros imparciais da

violencia que causen os cidadáns considerándoos como a única fonte da violencia lingüística. Afirmar que o sexismo ou o racismo teñen a súa fonte nos que insultan a outros apelando a súa raza ou xénero pode facer esquecer as estruturas de poder racistas e sexistas que sosteñen a individuos dese tipo. Esa visión que fai emerxer o poder dos individuos, esquecendo a función estruturante do mesmo e o complexo reticular no que se estende, simplifica os mecanismos de poder que nos rexen nun momento no que a vella noción de soberanía está a sufrir profundas modificacións e o campo social resulta cada vez máis complexo.

Butler analiza dous casos para ilustrar esa relación entre a soberanía e o performativo. O primeiro é a absolución por parte do Supremo dun home branco, condenado previamente polos tribunais estatais por queimar unha cruz diante da casa dunha familia afroamericana, considerando que o seu acto podía entenderse como discurso e, polo tanto, que podía ser protexido pola Primeira Enmenda. Neste caso o Tribunal converte unha acción en discurso esquecendo o seu carácter de cita, isto é, o feito de que devandita acción inscríbese nunha cadea previa de violencia racial onde a queima de cruces é unha ameaza manifesta. E a súa acción non acaba aí, pois o Tribunal constrúe a súa propia linguaxe insultante ao inverter os termos do suceso e converterse el mesmo en vítima dunha violencia racial posíbel. Este feito revela para Butler que os tribunais de xustiza producen tamén linguaxe inxuriosa, estando investidos por riba dun poder do que os cidadáns non dispoñen, e que esa linguaxe contribúe ao mantemento de estruturas de dominio das que tamén participan.

De feito, os mesmos tribunais que absolven neste caso apelando a liberdade de expresión e convertendo unha acción en discurso censuran outro tipo de expresións por consideralas insultantes ou obscenas, convertendo o discurso en acción. Curiosamente devanditas condenas afectaron especialmente a artistas afroamericanos e/ou homosexuais.¹⁶ O feito é que, por exemplo, moitas letras de hip hop expresan contidos violentos ou sexistas, mesmo utilizan termos racistas. Como debemos entender esas expresións presuntamente racistas en boca de afroamericanos? Quen pode protexer aos afectados ou ofendidos por elas? Os intentos de regular ese tipo de discursos, di Butler, corren o risco de facernos crer que o sexismo é algo que os rapeiros negros fan cando cantan e non unha estrutura sostida tamén por aquelas institucións ás que lles encargamos que nos protexan deles. As palabras danan de xeito inmediato, pero non por ser actos soberanos, senón por repetir esferas de dominio asumidas socialmente. Porén, inda que o poder non provén do individuo, este repíteo e consolídao coa súa acción. Debemos ser, pois, responsábeis das estruturas de dominación que reproducimos ao citalas, mais estas traspasan a responsabilidade individual e comprometen mecanismos sociais altamente reificados. De aí que a loita non poida consistir en apelar ao Estado e as súas institucións, que tamén participan desa linguaxe de odio, senón en facer visíbeis as estruturas sociais que sustentan a inxustiza.

16 Foi o caso do fotógrafo Mapplethorpe, da revista do grupo sadomasoquistalésbico Samois e de rapeiras afroamericanas como Salt 'n Peppa.

Nesta mesma liña Butler analiza a demanda de certas feministas, en concreto da xurista Catherine Mckinnon, de prohibir a pornografía apelando á igualdade de dereitos ante a lei. Na argumentación de Mckinnon, a pornografía resulta discriminatoria porque constrúe unha imaxe das mulleres que as priva de palabra e de acción. A imaxe pornográfica constitúe un suxeito feminino pasivo, onde non hai lugar para a negación e a resistencia. Paradoxalmente, o intento de protexer «as mulleres» da discriminación conduciu á discriminación doutras mulleres cuxas expresións artísticas e sociais foron, como acabamos de ver, prohibidas apelando precisamente a esa cláusula. O erro da posición de Mckinnon, segundo Butler, é que considera que o poder da imaxe pornográfica é un poder soberano: a imaxe pornográfica realiza xa aquilo que mostra. Porén, entre o discurso e a acción hai ocos, espazos de resistencia e resignificación. A imaxe pornográfica non é un discurso que faga o que mostra de xeito unívoco. A forza da fantasía que a imaxe pornográfica mobiliza non ten unha tradución literal ao campo da acción, de feito, a súa forza reside en non ser realizábel. Inda aceptando que os roles de xénero representados pola pornografía insisten na subordinación feminina, a pornografía resulta unha hipérbole das normas de xénero que actúa para calmar a inqueda fronte a unhas normas cuxa instauración é sempre precaria. Segundo Butler, a resistencia a imaxe pornográfica non pasa pola prohibición, senón por unha lectura que revele as normas de poder que a estruturan e abra espazo para outro tipo de significacións. A pornografía non é un discurso soberano e ela soa non é quen de producir a subxectividade feminina. Para eses suxeitos aí reflectidos quedan entre as imaxes, a

fantasía, o discurso e as accións espazos de resignificación e resistencia que poden resistir a literalización e abrir outros desexos posibles.

Apelar a «protección» do Estado a través do exercicio da censura pode levar a males maiores dende o momento en que o Estado non é alleo ás estruturas que sosteñen o sexismo ou o racismo e mesmo contribúe a súa produción. Atender só a cuestión lexislativa pode leva a reducir o campo enteiro do política a un modelo xudicial que fai esquecer as verdadeiras relacións que imperan no tecido social. Fronte á hiperlexislación, a reivindicación verdadeiramente política pasa por outro uso da linguaxe e unha atención distinta cara a ela. Hai que insistir na distancia ou no oco entre as palabras e as accións, pois aí fica a posibilidade de tornar na súa contra os insultos do tipo que sexan. Se as palabras non son unívocas, se adquiren a súa forza polas estruturas de poder nas que se insiren ao actualizalas cando os individuos repiten un discurso que os produce, hai que aproveitar esta debilidade que é a súa forza para darlles a volta e tornalas contra si.

A apropiación do que antes eran insultos para convertelos en identidades positivas, como de feito sucedeu con termos como *queer*, revela que o vínculo entre certas palabras e certos efectos físicos ou psíquicos é máis feble do que parecía e que nesa debilidade poden ter lugar procesos políticos encamiñados a cambiar as estruturas que sustentan que certos termos poidan facer dano. A constitución da raza, do xénero, do desexo revélanse neste proceso como o efecto dun poder que actúa como palabra e cuxa forza provén da cadea da súa repetición, na que as identidades cristalizan como tales e onde se efectúa a delimitación do

campo social. O poder que emerxe da forza da repetición pode ser combatido dende o seu interior polas fallas que toda repetición entraña. Segundo Butler, é aí –e non na demanda de protección dun Estado que vai converter a definición da linguaxe de odio na súa prerrogativa reproducíndoa– onde hai que buscar a resistencia fronte a linguaxe que fere.

2. APEGOS Á SUXEIÇÃO: ESPAZOS DE RESISTENCIA

Por que cumprimos as normas, mesmo sen reflexionar sobre elas? De que xeito nos constitúe o poder, entendendo que este non é algo puramente represivo e externo aos suxeitos, senón produtivo, en primeiro lugar dos devanditos suxeitos? Todas tivemos que ouvir algunha vez aquilo de que as mulleres son o peor inimigo das mulleres, e as primeiras en manter as normas sociais que as subordinan, como impugnación «de andar por casa» dunha posición feminista. Independentemente do capcioso, argumentacións coma esta esgrímense para frear os propósitos emancipadores de colectivos subordinados en virtude dunha identidade imposta. Por que «as mulleres» poden chegar a reproducir as estruturas sexistas de xeito inconsciente? Por que «os negros»¹⁷ poden chegar a reproducir estruturas racistas ou «os obreiros» de clase? E se iso é así: supón isto que as súas

17 A riscadura das mulleres negras nas complexas interseccións entre a raza e o xénero foron o obxecto dun libro xa clásico cuxo título é xa revelador e que supuxo un punto de inflexión para o feminismo: *All the Women are White, all the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (1982).

pretensións liberadoras deben ser impugnadas a causa da súa presunta colaboración co poder que os oprime? Como chega cada un/ha de nós a ser, cando ser é ser cualificado e identificado por certas determinacións lingüísticas e sociais?

Butler elabora estas cuestións partindo da idea de que ser suxeito –veremos como entende isto– é estar suxeito a certas normas. A condición da acción e da reflexión, nun senso amplo, supón a subordinación a unha serie de normas, que non eliximos pero que debemos reproducir para a nosa supervivencia. Segundo Butler calquera pretensión de elaborar unha teoría emancipadora debe ter en conta o xeito no que funciona efectivamente o poder e dar conta da ambivalencia fundamental na que este nos prende.

2.1 O suxeito en cuestión

O punto de partida da súa análise dos procesos de suxeición é pois unha teoría do suxeito ou da subxectividade. O termo suxeito é un termo altamente problemático que leva sendo cuestionado dende os inicios da contemporaneidade filosófica. Que queremos dicir cando dicimos «suxeito» e como chegou este termo a ser intercambiábel con individuo ou persoa? Responder a segunda parte da pregunta requiriría un percorrido da historia da filosofía na súa totalidade, mais aceptemos as versións estándar é asumamos que o termo suxeito (do latín sub-iectum, o que fica debaixo, tradución do grego ὑποκειμενον), chega a entenderse como o Eu aos inicios da modernidade, momento no que a reflexividade sitúase como principio da realidade co cogito cartesiano. Este movemento ten tamén

consecuencias para a teoría política que sitúa no seu centro ao individuo consciente e responsábel. O suxeito pasa dalgún xeito a definir a capacidade de palabra e acción, por tanto de responsabilidade ética e política. O Eu tórnase principio da liberdade adquirindo a prioridade respecto ao dado nos inicios do idealismo alemán. Hegel tentará fechar a escisión entre o suxeito e o mundo herdada da tradición moderna afirmando que a sustancia ten que ser pensada tamén como suxeito e imprimindo á realidade un carácter dinámico e procesual. Anos máis tarde Nietzsche lembra que o suxeito é unha categoría gramatical convertida en ficción necesaria para os procesos do pensamento. Recollendo a herdanza xenealóxica, e a crítica do suxeito como categoría metafísica levada a cabo xa no século xx por Heidegger, Foucault renuncia ao suxeito como principio, identificado xa co Home como suxeito por antonomasia, e analiza o suxeito como efecto. O suxeito, a fonte da acción e do dereito, é algo producido por unha serie de mecanismos de poder que actúan sobre o corpo regulándoo. A alma é o cárcere do corpo –di Foucault (Foucault, 1975)– invertendo a máxima grega. Correlativamente Lacan reinscribe a noción de suxeito dende a psicanálise na súa volta a Freud: o suxeito é un efecto da linguaxe, e como tal só podemos escribilo tachándoo; o suxeito é o resto que emerxe ao acceder ao Simbólico (a linguaxe como estrutura) e nese senso é sempre o produto dun rexeitamento, unha riscadura ou forclusión.

Butler recolle estas reinscricións do suxeito como punto de partida da súa reflexión sobre os procesos de suxeición. O suxeito é principio e posibilidade da acción, da palabra e da responsabilidade; pero é tamén un efecto

do poder ao que fica suxeito. Debemos pensar esta categoría de suxeito non como unha cousa, senón como un proceso inacabado ou unha serie de posicións nas que nos somos. A cuestión da subxectividade (termo se cadra máis procesual), fica intimamente relacionada coa cuestión da identidade. Mais non hai unha subxectividade que sexa condición da identidade ou á inversa, ambas son procesos nos que entramos a través dunha serie de prácticas lingüísticas, corporais e sociais que requiren da repetición para se soste no tempo. Butler enfróntase á dificultade aparente de dar conta do xurdimento da subxectividade cando dalgún xeito está sempre presuposta. Calquera ficción narrativa dunha escena orixinaria remata presupoñendo sempre ao suxeito, xusto iso que queríamos explicar. Isto sucede por tentar pensar o xurdimento do suxeito mediante unha temporalidade lineal. A idea freudiana da retrospectividade (*Nachträglichkeit*) achégase máis a aquilo que Butler tenta que pensemos co performativo: un acto cuxos efectos instauran o fundamento de devandito acto. A temporalidade do performativo é elíptica e o suxeito non é algo previo, senón algo posto como previo en cada aquí e agora no que ten lugar esa repetición inaugural. Se o pensamos, como nos invita a psicanálise, dende unha perspectiva ontoxenética quizais resulte máis sinxela. A conciencia chega sempre despois para organizar un corpo até entón desmembrado en obxectos parciais. O desexo, xa de manterse na existencia, é sempre previo e fundacional da reflexión sobre si. A linguaxe inaugura un corpo como corpo, pero ese corpo xa estaba aí dalgún xeito, e resulta escindido ao entrar precisamente na linguaxe, producindo o inconsciente como efecto sempre previo.

2.2 A función do corpo no xurdimento da conciencia

A conciencia, como algo que emerxe dos corpos que falan, non é unha conciencia pura sen relación coa materia. A conciencia ten unha historia e é dende o seu xurdimento conciencia incorporada. Butler tenta elaborar unha teoría da suxeición co fin de artellar unha política liberadora que escape da crenza e da necesidade –que se revelou insustentábel para ela tras as análises de Foucault sobre o poder– dun suxeito soberano e plenamente libre para o que o poder é algo de carácter externo. As resistencias ao poder teñen que ter en conta o xeito no que este actúa para producir aos suxeitos e a ambivalencia fundamental de ser á vez suxeitos e estar suxeitos. Butler considera, no entanto, que as perspectivas de Foucault teñen que lerse xunto coa psicanálise, mais a psicanálise ten que completarse tamén cunha proposta que articule os campos do psíquico e do social sen reducilos. Os procesos polos que os individuos chegan a desexar o poder que os subxuga deben analizarse nos bordos dos espazos psíquicos e sociais, entendendo que a conciencia é un efecto do poder no seu repregue, logo, que o poder non só se imprime na superficie dos corpos, senón que constitúe o interior do psiquismo. O vínculo entre o desexo e o poder é crucial para a (re)producción dos suxeitos, unha relación que remite en último termo á explotación do desexo dos individuos de manterse na existencia.

Butler elabora a súa achega aos mecanismos que nos producen como suxeitos a partir dos materiais que lle proporcionan os textos dos devanditos Foucault e Freud, de Nietzsche, Althusser e Hegel. O seu percorrido comeza

precisamente con este último, deténdose no tránsito de «Conciencia de si» a «Razón» na *Fenomenoloxía do Espírito*, unha pasaxe un tanto esquecida pola preeminencia outorgada ao momento previo, «Servidume e o señorío». O interese dos textos de Hegel radica, para Butler, en que nos ofrecen unha narrativa da adquisición da conciencia que a pon en relación con dinámicas de poder nas que o corpo ocupa unha posición central. Na pasaxe da «Servidume e o señorío», Hegel expón o xeito no que o señor se apropia do corpo do escravo como fonte de traballo, negando dese xeito a súa propia corporalidade. No traballo, porén, o escravo descobre a súa capacidade de acción, pero descóbrea como unha expropiación ou unha falta. Os produtos do seu traballo –nos que el en certo xeito se reconece– non lle pertencen, ao igual que o seu corpo, que pertence ao amo. Amo e escravo non son donos do seu corpo: o amo porque renunciou a el ao renunciar ao traballo e o escravo ao ter que o pór ao servizo de outro. Só pola posibilidade da morte adquiren esas dúas figuras conciencia de si. Logo o temor á morte, á fin do noso corpo, é o que nos fai acceder á conciencia. Ese medo, orixinado polo feito de seren corpo, dá inicio na narración hegeliana a outra serie de figuras que o tentan superar a través da súa negación, pero que dese xeito só logran reincidir nel. A negación do corpo no ascetismo leva paradoxalmente a darlle a máxima importancia, pois o control dos procesos fisiolóxicos tórnanse unha fin en si. Os esforzos por subordinarse ao ideal e mortificar o corpo culminan inadvertidamente na produción dunha conciencia de si que atopa un pracer específico e un xeito de engrandecer o propio ego neses padecementos. A dualidade amo escravo repítese agora interiormente,

coa negación do corpo propio, que se converte así nunha especie de residuo fantasmal.

Vemos en Hegel que non hai xeito de desligar por completo a conciencia das ancoraxes corporais das que xorde e calquera intento de negar o corpo incorre nel, volvéndose así unha contradición e xerando unha dobrez no suxeito que anticipa o que máis tarde recibirá o nome de mala conciencia. Segundo Butler, nestas pasaxes da *Fenomenoloxía* atópase esbozada unha teoría do xurdimento da conciencia que podería entroncar con Nietzsche e Freud, senón nas intencións, si nos desenvolvementos. En certo xeito, a análise da «Conciencia infeliz» é unha crítica radical dos imperativos éticos e dos ideais relixiosos, que non son máis que unha defensa contra o medo absoluto, orixinado polo carácter finito e vulnerábel dos corpos. Todos os esforzos de negar o corpo e o pracer rematan sendo a súa afirmación por outros medios. O cumprimento do ideal mediante a mortificación do desexo é o lugar onde se lle dá satisfacción a esas pulsións que se tentaban reprimir. A lei represiva non é algo externo á libido, pois a represión resulta ser unha actividade libidinal ou, doutro xeito, a represión da libido resulta ser unha investimento libidinal da represión. A prohibición non elimina o desexo, senón que o reproduce e o intensifica na súa renuncia. A regulación ética do impulso corporal tórnase no foco e obxectivo dese impulso que se tentaba reprimir.

Butler destaca o feito de que tanto en Hegel como en Freud o apego á suxeición resulta ser formativo da estrutura reflexiva do suxeito. Ese carácter construtivo da represión o volvemos atopar –di heterodoxamente Butler– na obra de Foucault. Nela a supresión do corpo non

só require e produce o corpo que tentaba suprimir, senón que o corpo –que en Hegel funcionaba como presuposto non cuestionado– é algo producido que ademais prolifera pola extensión do poder xurídico. Porén, precisamente nese espazo pode atoparse o lugar para unha posíbel resistencia, pois os mecanismos de reprodución do corpo exceden e escapan ás intencións das regulación iniciais. Innda que Foucault critica a hipótese da represión en Freud, para Butler continúa sendo debedor desa teorización, polo menos no que respecta ao xeito no que o corpo se produce e dá lugar a novos espazos de control baixo un réxime regulador. Como vimos a lóxica da suxeición tanto en Hegel como en Freud implicaba que o novo instrumento da represión se torne na nova estrutura e obxectivo do desexo, polo menos se a regulación funcionaba de feito. Porén, se o réxime regulador require a produción constante de novos espazos de regulación: cal é o lugar dos impulsos corporais, do desexo e do apego?

Un réxime regulador (re)prodúcese ao cultivar certo apego á norma que nos restrinxo. Partindo das análises de Foucault, podemos dicir que gran parte da tarefa dos réximes reguladores é producir e manter certos apegos do desexo e evitar outros. Iso presupón a capacidade do desexo de exceder aquilo que se presenta como o seu obxectivo. Dalgún xeito, eses novos apegos son imprevisíbeis e nesa capacidade de exceder os límites nos que os conforman os mecanismos reguladores podemos atopar espazos de resistencia, pois un réxime dado nunca controla totalmente os estímulos desexantes que provoca. O que ilustra a conciencia infeliz en Hegel non é só que unha posición ética que implique a anulación de si non resulta sostíbel

sen caer en contradición, senón que eses elementos son á vez os que potencialmente poden desfacer ese teimado apego á suxeición. Se a infelicidade, a dor, a negación de si son lugares de apego teimado é porque foron impostos por certos réximes reguladores como lugares axeitados para o apego. E os suxeitos apéganse a dor antes que non apegarse a nada pois, Butler remítenos a Freud neste punto, a presenza dun obxecto mesmo desagradábel é mellor que nada en absoluto. O desexo ten como obxectivo a súa propia continuidade. Ese elemento que aproveitan os mecanismos de suxeición é tamén o se punto vulnerábel e pode invertirse e reapropiarse para fins imprevisíbeis.

2.3 Reflexividade e violencia: o social no xurdimento do psíquico

Butler describe o xurdimento da conciencia en relación coa violencia de certos mecanismos sociais e simbólicos a través dunha lectura de Nietzsche e Freud. Vimos en Freud que a conciencia é a forza dun desexo que se xira sobre si mesmo e que mesmo a prohibición resulta un investimento do desexo. En Nietzsche, de modo semellante, a mala conciencia é o resultado dun darse a volta da vontade sobre si mesma. A vontade tómase a si mesma como obxecto e a través dese movemento reflexivo adquire a súa propia identidade. Para Butler, estes desenvolvementos nietzscheanos proporcionan as ferramentas para pensar unha «vontade» que non é nin propiedade do suxeito –pois este é conformado por ela–, nin mero efecto das normas sociais, senón o espazo onde o social implica

ao psíquico na súa formación (1997b: 66). En Nietzsche a psique non é algo previo ao movemento reflexivo de volverse cara a si, senón que é ese xiro reflexivo da vontade contra si mesma o que produce a vida psíquica. O suxeito non preexiste ao poder regulador. Non estamos ante un poder regulador externo e un repregue interno que se produce só de xeito secundario. A regulación social non actúa sobre unha psique xa constituída, senón que está implicada na formación da psique e do seu desexo. Ante esta descrición do xurdimento da conciencia cabe preguntar se o darse a volta da vontade está xa inmediatamente ao servizo dunha regulación social que require a mala conciencia como momento indispensable da formación do suxeito, ou, doutro xeito: toda conciencia é xa mala conciencia?

En Freud, o apego narcisista ao castigo pode ser o medio polo cal o poder social explota a demanda da conciencia. O desexo tende a persistir e esa perseverancia constitutiva do desexo pode ser explotada polos mecanismos de control social. Isto exemplifícao Butler coa función que, segundo Freud, cumpre a represión da homosexualidade como garante do vínculo social. Devandita función só pode realizarse se a homosexualidade se converte nunha culpa, en algo que ten que ser forzosamente reprimido. Porén, e Butler refire de novo a prohibición explícita no exército de declararse homosexual, eses mecanismos non teñen garantido o éxito. A oposición pode emerxer precisamente do poder que a compele, e ese curtocircuíto do poder regulador constitúe a posibilidade dun xesto cara a outra liberdade que dende uns valores menos regrados poña en cuestión a violencia da moralidade vixente.

A moralidade infrinxe ao corpo unha violencia constante para producir e reproducir ao suxeito como reflexión sobre si, logo, certo tipo de violencia resulta ser constitutiva do suxeito no que parece ter de máis íntimo, a volta cara a si mesmo. Se a violencia entra na constitución do suxeito, mesmo o suxeito que se opón á violencia é un efecto dela. Unha pura vontade, ontoloxicamente intacta e previa a calquera articulación social, non emerxe de repente como unha afirmación de si que excede os límites dos esquemas reguladores. O camiño de calquera vontade de emancipación pasa máis ben, segundo Butler, por articular dende dentro e doutro xeito os ámbitos normativos sen os que ningún suxeito pode chegar a ser, pero que cada suxeito pode e debe repetir ao seu modo para incorporar as normas.

2.4 O *double bind* da emancipación: Foucault e a psicanálise

Para dar conta das posibilidades de resistencia por parte dos suxeitos, Butler pensa que é necesario completar os desenvolvementos foucaultianos sobre o poder cunha perspectiva psicanalítica e mesmo postula a existencia dunha psicanálise suprimida en Foucault (1997b: 87). Curiosamente, dinos Butler, a emerxencia no texto de Foucault de resistencias posíbeis ten lugar cando o obxecto de análise é precisamente a «sexualidade». Hai algo na relación da «sexualidade» co poder que posibilite a resistencia? Proseguindo a súa lectura de Freud, Butler afirma que talvez os aparatos disciplinares non logren reprimir

a sexualidade, porque os mesmos aparatos disciplinares deben ser erotizados para cumprir a súa función, converténdose na ocasión dunha incitación a sexualidade e desfacendo así os seus fins represivos.

Butler reinscribe a noción de corpo tal e como funciona en Foucault destacando as discontinuidades e fisuras desta ao longo da súa obra. O corpo parece aquilo que debe ser subordinado e dissociado para que emerxa o eu, logo o eu pode lerse como a forma espectral do corpo. Hai un resto que resiste ao movemento de sublimación, unha especie de residuo non sublimábel que só se dá no modo dunha perda constitutiva. O corpo non é o lugar onde unha construción ten lugar, senón unha destrución a través da cal o suxeito se forma. Iso é simultaneamente aquilo que constitúe ao suxeito no seu estar suxeito e o exceso que resiste calquera esforzo de sublimación. Os momentos de reivindicación da resistencia á norma en Foucault, por exemplo a súa reivindicación dos corpos «perversos», pode inscribirse na afirmación do exceso do corpo e do desexo con respecto á norma. Ademais, o suxeito non é producido polos mecanismos disciplinares dunha vez e para sempre. A repetición é o que consolida esa unidade dissociada do suxeito e os efectos que poden proliferar dela escapan a forza da normalización.

Porén, Foucault non elaborou de xeito sistemático as resistencias á norma, de aí o interese de Butler en enfocar esa cuestión dende a psicanálise. Para poder entender esas posibilidades de resistencia a psicanálise pon de relevo os límites do «discurso». O dicíbel está ancorado nun afora constitutivo non significábel, logo a ilexibilidade é un trazo constitutiva do suxeito. Certas posicións psicanalíticas

atopan o lugar das resistencias no inconsciente, como resto que resiste aos procesos de normalización e regularización, mais nesa posición Butler ve certo utopismo á vez que serias dificultades de tradución política. Por que pensamos que o inconsciente non está estruturado polas relacións de poder que proporcionan aos suxeitos significantes culturais? Que pasa se tamén o inconsciente é producido por eses mecanismos sociais? Que tipo de resistencia cabe forxar se resulta que a suxeición funciona ao nivel do inconsciente?

Segundo Butler, a psicanálise lacaniana restrinxe á noción de poder social ao dominio simbólico e delega a resistencia no imaxinario, mentres que Foucault redefine o simbólico como relacións de poder e entende a resistencia como un efecto dese poder. A forclusión da psicanálise levou quizais a Foucault a investir ao corpo cun sentido psíquico que non podía elaborar dentro do seu propio marco. En *Vixiar e castigar* os suxeitos parecen pasivos ante os dispositivos disciplinares, mentres que en *Historia da sexualidade*, xunto co rexeitamento dun lugar que centralice a revolta ao estilo do Imaxinario, afirmanse múltiples posibilidades de resistencia dentro do poder. Así identidades impostas como «muller» ou «marica/machorra» adquiren sentidos moi diversos dependendo dos contextos nos que entren e poden ser utilizadas tanto para garantir o poder establecido como para resistilo. As identidades, afirmaba Foucault, son algo producido polas necesidades do Estado liberal, onde a concesión de dereitos só ten lugar baseándose nunha identidade e o Estado produce e controla posíbeis suxeitos políticos dese xeito. Nese senso, a «identidade sexual» é unha contradición nos termos, pois

a identidade é producida precisamente pola prohibición dalgũa dimensión da sexualidade e sempre que a sexualidade se vincule á identidade está a limitarse a si mesma (1997b: 103-104). Butler segue a Foucault ao avogar por unha subxectividade fóra dos marcos do xurídico, por outras subxectividades formadas contra a hexemonía do suxeito xurídico tal e como emerxe da modernidade.

Porén, non é posíbel sen máis desfacerse das identidades e Butler afirma que é necesario pensar –o que Foucault non fixo– o mantemento dos apegos á suxeición xunto á produción disciplinaria do suxeito, algo que si atopamos nas análises freudianas do xurdimento da reflexividade ligada ao investimento erótico da prohibición. Sen o apego á prohibición, a emerxencia do suxeito non sería posíbel pois, dalgún xeito, a prohibición entra no circuíto narcisista que impide a disolución do eu na psicose. Non hai desexo sen a lei que o forma e o sostén. Por iso, calquera mobilización contra a suxeición, e aí segundo Butler hai un lugar para a psicanálise, tomará a suxeición como o seu recurso. Como xa vimos repetidas veces, o apego a unha interpelación inxuriosa pode volveirse o modo no que sexa posíbel darlle outro significado. As posibilidades de resignificación deben mobilizar e refacer os vínculos ou apegos apaixonados á suxeición sen os que a formación e reprodución dos suxeitos non tería lugar.

3. OS LÍMITES DA AUTONOMÍA: POR UNHA NOVA DEFINICIÓN DA RESPONSABILIDADE

É necesario postular a existencia dun suxeito autónomo, libre e plenamente consciente de si para falar de ética? Que supón para as esixencias éticas a psicanálise, que nos revela os límites da reflexividade, e o proceso de deconstrución do suxeito? A resposta de Butler é que a ética non se funda na autonomía, senón na apertura previa aos demais e na vulnerabilidade que implica. O eu garda a pegada do outro polo que chega a ser. Soster a autonomía do ego é esquecer esa pegada, aceptala supón embarcarse nun proceso de dó que non pode chegar a ser resolto. Recoñecer a función do traballo de dó, da melancolía e da ambivalencia do desexo na formación dos suxeitos supón asumir de entrada que non somos existencias autónomas.

Butler trata de elaborar unha proposta ética a partir da precariedade dos suxeitos, indo máis aló da consideración da ética como algo que ten que ver co individuo autónomo. A dimensión social diso ao que chamamos ética é tan básica como o feito de que estamos sempre abertos ao outro, pois ese outro precédenos. O outro está na base da constitución subxectiva, previo incluso ao proceso de individuación. Porén, para Butler, non se identifica con

ningún conxunto específico de outros, a Nai o Pai e outras dúadas polo estilo, nin tampouco coa linguaxe entendida como estrutura transcendental. A pegada do texto social difuminado na xenealoxía do suxeito require escribir doutro xeito a súa orixe, para dar conta dese resto que non pode ser dito e que habita a voz psíquica dos que son por ter sobrevivido. Ese resto é o que queda do «dar a volta» que produce o social como psíquico, pois a conciencia nunca remata de materializar a regulación social. Persistir no ser, apelar á propia vida, implica estar inmerso en termos sociais que non son propios; mais cuxo funcionamento é sempre fallido pois nunca nos determinan completamente ao longo do tempo.

O suxeito (re)prodúcese na retirada e no disimulo do poder. A ambivalencia é o punto de partida e aínda que a interpelación produce un exceso que non pode controlar, o devandito exceso é tamén socialmente producido. A produción do ego non pode superar o seu residuo social, posto que a súa voz provén doutro lugar e non é nunca propia. Calquera teoría emancipadora debe, segundo Butler, asumir este feito, a distinción entre autonomía e a axencia, a vulnerabilidade constitutiva do suxeito e a súa inconclusión como punto de partida para outra ética e outra política.

Cal é entón a relación entre o marco das normas sociais e a liberdade do suxeito, postulada tamén como unha necesidade ética? Para responder a esa cuestión Butler reelabora a súa descrición previa da formación do suxeito e a conciencia moral. A escena inaugural xa non ten que ser necesariamente unha escena punitiva, e a moral non ten porque depender da mala conciencia. A apertura ao outro

é algo máis básico que a culpabilidade e a súa chamada ou demanda non ten porque ser de partida unha condena ou un xuízo. A partir dunha revisión dos últimos textos de Foucault (onde desenvolve as cuestións da hermenéutica do eu e o coidado de si), Butler establece o dar conta de si, o producir unha conciencia de si a través da narración da propia historia como peza crucial da (re)produción dos suxeitos. Calquera suxeito debe dar conta de si, contarse a súa historia, producirse a si mesmo polo acto performativo no que narra o que é, no que narramos o que somos. A narración é un recurso fundamental na constitución de suxeitos coherentes. Porén, a narración é algo feble, algo que sempre no seu bordo ou no seu fondo toca co inenarrable, coa fonte ou orixe da narración que constitúe o punto cego da narración e da subxectividade.

O problema da responsabilidade ten que ser reinscrito partindo desa esixencia de dar conta dun mesmo. Non hai posibilidade dunha reflexividade total, así como non a hai unha liberdade fóra da norma que nos fai ser e que en cada caso conforma o marco histórico e social onde nós somos. A norma precédenos en certo xeito e nós temos que repetila a cada momento para que sexa. A responsabilidade vai máis aló do coñecemento, e non é a culpa. Un/ha é responsábel tamén polo que lle fan, por como lle son. Dándolle unha volta a Lévinas, Butler lembra que o perseguido tamén é responsábel da persecución. Non hai que ler isto coma se o perseguido tivese a culpa, ou realmente fíxese algo malo que o explique, senón de que precisamente a responsabilidade non é a culpa, e somos tamén responsábeis do que nos acaece sen querelo. A responsabilidade é un radical *amor fati* que asume como principio da capacidade

de acción e deliberación moral a falibilidade, o descoñecemento, tamén dun mesmo, a vulnerabilidade e a limitación do marco normativo no que somos.

Porén, iso non supón negar a ética, ou aceptar o social como coartada. Todo o contrario, a primeira esixencia é a da crítica (e a crítica para Butler seguindo a Foucault é unha ética), como distancia ou incomodidade na norma. Hai que buscar outra relación do social co ético, recoñecendo unha implicación radical desas dúas esferas e asumindo que o ético ten que ver co mundo que estamos a facer, non con algo que pase pola nosa cabeza na forma dun xuízo moral, e que a moral non pode converterse nun exercicio lexítimo da violencia. Por iso debemos separar o discurso ético do xuízo sobre a conduta dos outros en base a normas éticas previas, unha actitude que leva ao que denomina violencia ética: a lexitimación do rexeitamento ou mesmo do castigo daqueles que non cumpren certas normas morais. Volvendo a Nietzsche e Freud, Butler lembra que a conciencia pode quedar libidinalmente investida coa culpa, e que o afán ético pode ser a canalización dun sadismo levado ao plano moral. A conciencia da propia falibilidade do eu debe poñer en garda contra esa tentación da violencia no nome da ética, que levou a horrores, di Butler, máis graves có suposto mal.

Se o suxeito fórmase na narración dunha historia, nese dar conta dun mesmo que sempre está estruturado como palabra cara ao outro, e é o punto cego de toda narración, o que a quebra, o punto opaco que fai a reflexividade posíbel, a ética debe partir desa vulnerabilidade e dese descoñecemento que precisamente nos vinculan aos outros, que nos fan responsábeis mesmo onde non sabemos e por non

saber, mesmo do que non causamos e demanda cambios sociais que tornen a vida máis vivíbel para todas e para todos. Hai lugar para unha ética non fundada na radical autonomía dun suxeito auto-consciente e, é máis, a esixencia ética vén precisamente de que non haxa tal cousa, de que sexamos polos outros e con eles antes que por nós e connosco.

TERCEIRA PARTE:

Marcos do humano: precariedade e performatividade

1. MARCOS DO «HUMANO» E NORMAS DE XÉNERO: OS LÍMITES DA AUTONOMÍA

A mediados da pasada década Judith Butler tentou dar conta dos retos para o pensamento e a política do que denomina as «novas políticas de xénero». Nesas «novas» políticas de xénero Butler encadra o movemento transexual, o movemento intersexual e as modificacións na idea tradicional de parentesco que supoñen as familias non heteronormativas. O movemento transxénero supuxera xa un reto para o movemento gay e para o feminista, pouco proclives a aceptar nas súas filas as persoas transexuais. A intersexualidade é un feito nada novo, pero cuxa visibilidade puido acadarse pola articulación dun movemento encamiñado a evitar e denunciar a aplicación de ciruxía «correctiva» (de feito mutilación xenital), aos bebés nados cun sexo que incomodaba á franxa de pensamento binario dos profesionais sanitarios. Para algunhas teóricas queer, como Marie-Hélène Bourcière, estes enfoques supoñen unha especie de viraxe do pensamento butleriano que daría lugar a unha segunda Butler.¹⁸ Porén, como vimos no que

¹⁸ Bourcière é moi crítica co enfoque desta segunda Butler a quen acusa mesmo de imposibilitar a emerxencia dunha política queer. Aínda que algúns ele-

a relación entre a constitución do psíquico en relación co social respecta, eses desenvolvementos non eran novos; o problema da norma e da constitución subxectiva (elaboradas xa dende a intersección entre a psicanálise e Foucault), desenvólvese en relación coas normas de xénero como espazo *entre* o interior e o exterior, o social e o psíquico. Os problemas co xénero reescríbense así na problemática do marco normativo que constitúe unha vida como humana e vivíbel e na necesidade dun desprazamento produtivo dese marco para dar cabida a todos aqueles que foron rexeitados, mais que agora toman a palabra abrindo así novos espazos para a política. Tomando isto como punto de partida, Butler expón a importancia de cuestionar a noción de autonomía e a necesidade dunha política dende o desposuimento e a vulnerabilidade.

A noción de autonomía semella clave tanto no feminismo como nas políticas LGTB, mais esa noción de autonomía impide pensar os complexos lazos sociais que sustentan o que somos e que deben ser resaltados para promover novas alianzas e solidariedades. De feito, pensar o corpo e o xénero condúcenos aos límites da autonomía, pois o xénero non é algo que un/ha «faga» soa. Os termos que o definen están dende o inicio fóra de nós nun ámbito social que ninguén controla como autor, e mesmo

mentos da súa análise sexan de gran interese (como a crítica á lectura butleriana da interpelación en Althusser e à súa concentración na cuestión do humano para pensar a política), o rexeitamento de Bourcière das cuestións da precariedade e a vulnerabilidade seméllanos un erro que conduce a unha política queer de vangarda pouco disposta a recoñecer os seus propios límites e pensar nas operacións políticas e culturais das que participan (cf. Bourcière, 2012).

que desmonta a noción de autoría. A viabilidade dun individuo depende de normas sociais que establecen de entrada quen pode ser recoñecido como persoa e quen non. O humano non é algo que poida entenderse fóra de cuestións como a raza ou o sexo, a universalidade desincorporada é unha coartada para a desigualdade de feito.

Porén, esas normas están socialmente articuladas e son, polo tanto, mudábeis. A capacidade de acción individual está vinculada á crítica e á transformación social, pois para tomar posesión de nós dependemos de certas normas sociais que non controlamos. Iso non quere dicir que teñamos que renunciar completamente á noción de autonomía, senón que é necesario explorar os seus límites e cuestionala dende dentro facendo xustiza a nosa experiencia de ser no corpo; posto que o corpo, á vez que é a condición do noso ser, implica mortalidade e vulnerabilidade. O corpo é o principio da nosa liberdade e capacidade de actuar, pero tamén é o lugar onde somos desfeitos polos outros. Dende o momento en que é constituído como un fenómeno social na esfera pública, o meu corpo é e non é «meu». Antes de converternos en individuos estamos xa entregados aos outros, necesitamos do seu coidado e, por sermos corpo, somos irremediabelmente susceptíbeis de violencia. Este feito debe levarnos a ser responsábeis fronte a vulnerabilidade do outro, fronte ao feito de que certas vidas apenas importen. Que certos humanos non se recoñezan como tales revela o limitado dos marcos que regulan esa noción e impoñen a necesidade política de reformulala.

As relacións de Butler co movemento transxénero non estiveron libres de polémica. A propia Butler recoñeceu ese feito nunha ponencia do 2008 denominada «Xéne-

ro trans e o espírito da revolta» contando a anécdota do «Fuck you Judith Butler» co que fora interpelada nunha velada de poesía en San Francisco. Non é a miña intención resolver aquí esa polémica, e certamente a hipervisibilidade da transexualidade e da intersexualidade en tanto en canto exemplos nos estudos de xénero é un arma de dobre filo que corre o risco de esquecer as individualidades ás que refiren. Porén, o intento de Butler de pensar o xénero máis aló do construtivismo e o esencialismo penso que pode sentar as bases para revisar as nocións admitidas sobre a transexualidade e, moi especialmente, a negar a súa caracterización como patoloxía. Como podemos pensar a transexualidade e a intersexualidade dende a performatividade de xénero? O xénero funciona como un aparato regulador específico. Non se trata de que haxa ideas normativas do feminino e o masculino, aínda que certamente as haxa, senón de que o xénero é o aparato polo que ten lugar a reprodución e normalización do feminino e do masculino nos intersticios do hormonal, do cromosómico, e do psíquico. O xénero non é algo interno, pero tampouco é algo social. O interno configúrase pola incorporación de normas sociais, que poden resultar invívibéis para moitos suxeitos. O xénero como instancia normativa produce precisamente esa franxa binaria e o que queda fóra rexeitase como anómalo ou enfermo. Non se trata, pois, na transexualidade (como pode pensar a disforia de xénero) de que haxa un xénero psíquico que non se corresponda co social, ou co biolóxico, como se estas tres esferas puidesen separarse, ou dun repudio do propio corpo en tanto en canto adscrito a un xénero. Nin é repudio, nin unha solución narcisista, senón que estamos ante unha «demanda

relacional fantasmática», na expresión de Butler, onde un eu atopa que pode constituírse mellor como tal nas identificacións imaxinarias que se adscriben nunha determinada cultura ao «outro xénero». O problema neste caso non é o desaxuste entre o «interno» e o «externo», senón a fixación dunha norma cultural que non ten en conta o carácter dinámico da psique. Non se trata pois dun problema do individuo, senón da rixidez do sistema binario e das normas sociais que garanten a súa reprodución. Porén, o xénero como sistema regulador conforma a lei e á vez produce un exceso sobre a lei, un resto que non cadra nela e que a pode subverter. Nese espazo atopámonos coa tarefa política de cambiar un cadro normativo no que algun/has non cadran. Trátase dunha cuestión de xustiza, pois a xustiza para Butler non ten que ver só co xeito no que están organizadas as sociedades, senón tamén coas normas que definen quen é unha persoa e quen non, cuestión que remite aos nosos corpos e as normas de intelixibilidade que os gobernan.

O problema das normas que rexen que corpos humanos son axeitados e cales non lévanos á cuestión da autonomía corporal e a xustiza social, dous asuntos centrais para a comunidade transxénero que, porén, afectan a todos, pois o que se xoga aí é a cuestión mesma do «humano». Nestes momentos, as persoas en proceso de cambio de sexo só contan co diagnóstico de disforia de xénero para poder exercer a súa autonomía, mais devandito diagnóstico corta de raíz a súa liberdade ao consideralos como enfermos mentais, e pode ser moi destrutivo en grupos especialmente vulnerábeis como os nenos e os adolescentes. O discurso médico proporciona o marco no que esas persoas

deben pensarse a si mesmas e articular as súas demandas de liberdade efectiva tendo precisamente que narrar a súa historia neses parámetros. Ninguén cuestiona que teñan que ir ao psiquiatra os homes que queren un aumento de pene ou as mulleres que o queren de peito. Modificar os caracteres sexuais secundarios é unha práctica usual que non se considera patolóxica, pero cando se poñen en xogo as fronteiras do xénero estamos ante unha enfermidade mental.

Butler considera que os proceso de cambio de sexo exemplifican ou alegorizan o proceso de adquisición e normalización do xénero. Aínda que unha especie de abstracción chamada «o transxénero» ou «o intersexual» molestou e segue a molestar a moita xente como redución dunha comunidade a sempiterno exemplo para os estudos de xénero, esquecendo así nesa xeneralidade as individualidades que a constitúen, penso que tamén puxo de relevo a enorme importancia das loitas trans para o feminismo, e así a denunciar a estulticia da transfobia dentro do movemento feminista. Un bo exemplo é o que significa «pasar por muller» e como isto é algo que afecta non só as mulleres trans, senón tamén a calquera cis-muller que se precie. Que certos médicos continúen a utilizar probas como o «test da vida real», que máis ben debería chamarse irreal, considerando que só está a ter éxito o tratamento daquelas que responden aos patróns de xénero máis estereotipados e opresivos –pois só hai un xeito de «ser muller», o que eles imponen– revela os mecanismos de (re)producción social da asimetría de xénero. Ironicamente é o discurso presuntamente médico (e non as políticas da *performance* de xénero) quen di que ser muller é unha especie de disfrace,

levar saia, bolso o pelo longo e non ter ningún trazo masculino. Moitas mulleres, lesbianas, heterosexuais e bisexuais, sairiamos de inmediato da esfera do feminino. A retirada de xénero non é de momento operativa, pero unha violencia semellante está a aplicarse sobre as persoas que están en proceso de devir muller ou de devir home. A violencia na que todos e todas nós somos multiplícase e explícitase no caso das persoas en proceso dunha transformación de xénero. A transexualidade é o espello da sexualidade normativa, non a súa patoloxía. De aí que a autonomía corporal só teña sentido vinculada á xustiza e ao apoio mutuo.

Esta cuestión é especialmente se temos en conta que as demandas da comunidade transxénero non descansan só na autonomía corporal, senón que requiren unha xustiza social efectiva que garanta o acceso de todxs a eses tratamentos. Apelar á autonomía corporal non é suficiente, posto que o exercicio efectivo da liberdade do individuo debe ter unha base de apoio social, sobre todo no caso das persoas que non poidan facer fronte aos elevados custos da operación. Cada persoa en proceso de cambio de sexo debe poder contar a súa propia historia sen ter que adaptala á linguaxe médica, nestes momentos a única que pode proporcionarlle os medios para cambiar a súa situación, e sen perder os medios materiais de mellorar a súa situación. Para iso deben poñerse a funcionar outras nocións de xustiza distributiva e solidariedade social para non obrigar a moitos individuos a negarse a si mesmos, a perder a súa liberdade e autonomía para poder acceder a elas.

Certa esquerda política tende a considerar que as demandas da comunidade LGTB son accesorias. Porén, para aqueles que están suxeitos á violencia por non axustarse

ás normas coercitivas que gobernan a noción mesma de humano, a supervivencia non é un luxo, senón unha necesidade. Os movementos de transexuais e intersexuais ampliaron a esfera do político ao poñer en cuestión quen pode entrar na esfera pública e a que prezo, e mesmo quen e quen non pode ser recoñecido como humano e cal é a relación entre esa humanidade e certas normas ideais do corpo e do xénero. Dende o momento en que revelan que o presuntamente natural e normal é produto dunha serie de exclusións, eses movementos fannos cuestionar o que é real e o que «debe» selo. Butler afirma taxativamente que a tarefa dunha política internacional LGTB debe refacer a realidade e reconstruír a nosa noción do humano e fai un chamamento a articular as «novas» políticas de xénero coa crítica á identidade levada a cabo dende o *queer* e o feminismo, postulando a necesidade dunha articulación entre feminismo e políticas LGTB onde ese «T» estea realmente presente. Estes movementos non son en ningún senso post-feministas (e aquí renuncia ao termo, empregado en *O xénero en disputa*), dado que atopan no feminismo un potente arsenal crítico e conceptual e contribuíron activa e criticamente a redefinir os seus presupostos.

2. OS LÍMITES DO RECOÑECIMENTO ESTATAL E O PARENTESCO POR VIR

A cuestión do matrimonio homosexual e a emerxencia dun novo tipo de familias motivou nos últimos anos unha encarnizada polémica sobre que modos de parentesco deben gozar de recoñecemento legal e cales non. Podemos remitirnos no contexto español ao «Foro de la familia», cuxas «argumentacións» oscilaban nos seus momentos máis lúcidos entre o «naturalismo» teolóxico e a teoloxía política fascista, para ver que nesas cuestións de familia o que se atopa é a defensa dun determinado modelo de estado e de «nación».

Butler ocupouse de desvelar os presupostos non confesados que subxacen a ese debate no contexto francés. Filósofos, psicanalistas e outros expertos fixeron causa común para denunciar a adopción das parellas homosexuais no nome do «pobre neno», condenado ao desequilibrio mental se o matrimonio homosexual chegaba a aprobarse. A psicanálise proporcionoulles a xustificación: o correcto desenvolvemento do individuo require que haxa unha figura paterna e unha figura materna para poder fixar identificacións axeitadas. Esa necesidade non provén do social ou do natural, senón da orde simbólica pola que

o individuo accede á conciencia de si. Certo que, mesmo dende dentro da propia psicanálise lacaniana, poderían criticarse esas conclusións, pois as posicións simbólicas non derivan de trazos anatómicos, pois de feito o simbólico é coidadosamente distinguido por Lacan do anatómico en «A significación do falo». A crítica de Butler vai máis aló poñendo en dúbida o carácter inmutábel da presunta orde simbólica. De feito ese recurso á lei non é máis que unha reacción performativa que tenta salvagardar a familia tradicional e os valores nacionais e raciais a ela asociados, en risco presuntamente pola existencia nas nosas sociedades de familias homosexuais. A presunta discusión sobre o «pobre neno», o que está é a negarlles recoñecemento legal a parellas e familias que efectivamente existen.

A familia, sinala Butler, garda complexas relacións coas bases raciais e culturais sobre as que se sustenta a idea moderna de estado-nación. Segundo Lévi-Strauss, a quen Butler cita, a lei da exogamia complétase de xeito tácito coa prohibición da mestizaxe para manter a homoxeneidade racial do grupo. O medo ao xurdimento de novas formas de parentesco (o caso francés é meridiano), conflúe co medo á fin da supremacía racial e cultural que a familia se encargaba de reproducir. No entanto, eses novos lazos de parentesco existen, aquí e agora, e a súa existencia parece poñer en perigo a lei simbólica que presuntamente funda a cultura.

Se o cambio social pode poñer en risco o espazo simbólico da familia é porque o simbólico non está tan nidiamente separado do social como pretenden os defensores da familia heterosexual no campo psicanalítico. Dende a psicanálise lacaniana o simbólico é rigorosamente disocia-

do da esfera social á que, porén, proporciona orde e sentido. Reformular as posicións do parentesco como simbólicas é convertelas en condicións previas da comunicación e da linguaxe, de natureza necesaria e inmutábel. Porén, para Butler esa descrición da orde simbólico como lei non suxeita ao tempo nin a historia é unha fantasía da lei e da autoridade que tenta negar a continxencia da estrutura simbólica rexeitando a posibilidade de calquera modificación no seu ámbito, pero que está finalmente limitada pola súa propia función transcendentalizante, pois require deses fenómenos continxentes para a súa articulación discursiva. A distinción entre o simbólico e a lei social non resulta sustentábel, non só porque o simbólico é o resultado dunha sedimentación das prácticas sociais, senón porque os cambios radicais que se dan no parentesco están a forzar a súa rearticulación. O simbólico non é unha estrutura transcendental, senón un conxunto de actos performativos repetidos de xeito ritual para soste determinadas formacións de poder, neste caso o réxime familiar heterosexual.

Implicada nestes debates como unha premisa asumida por ambas partes atopamos a idea do Estado como fonte primaria de recoñecemento. Segundo Butler, nos últimos anos a axenda política do movemento homosexual focalizouse en gran medida no dereito ao matrimonio. Butler non menospreza a súa enorme importancia, pois da alianza matrimonial dependen o coidado da parella durante a vida e a enfermidade, e o dereito a herdala tras a morte. Os vínculos sociais son necesarios cara ao mantemento da vida e a xestión da morte, ámbitos que seguen sendo agora mesmo competencia case exclusiva da familia. No entanto, debemos apelar ao Estado como única instancia de reco-

ñecemento? Butler sinala os riscos de outorgar demasiado poder ao Estado na xestión das nosas vidas e as divisións que isto pode causar na comunidade homosexual: por unha banda estarían os homosexuais correctos, monógamos e con familia, e pola outra, unha multitude *queer* que vive noutros arranxos sexuais e de parentesco. Reclamarlle ao Estado que lexitime certas alianza pode producir a invisibilidade e inhabitalidade dos xeitos de vida que non se axusten ao modelo monogámico matrimonial. Iso é algo que hai que ter en conta. Aínda que o desexo de recoñecemento legal é por suposto necesario e lexítimo, non pode facer esquecer moitos outros aspectos das políticas gays elésbicas até o presente. Atendendo a este dilema, o que resulta necesario é estender a noción mesma de parentesco sen limitala a familia e recoñecer así como reais situacións que xa están a ter lugar e que os enfoques tradicionais condenan ao patolóxico.

Neste contexto Butler propón unha nova interpretación da figura de Antígona, tantas veces lida como defensora das leis familiares e femininas fronte ao Estado. Podería ser Antígona unha figura por reivindicar nun contexto no que certo feminismo anda a buscar a alianza co Estado para levar a cabo a súas políticas? Quen é a Antígona que desafía ao Estado e que legado deberíamos recoller nos nosos días? A cuestión é bastante complexa e a minuciosa lectura de Butler revela unha Antígona que non se opón ao Estado sen máis, senón que articula na linguaxe do Estado o acto mesmo que a leva a morte, un acto lingüístico que flota sobre os diversos personaxes da traxedia. Segundo a lectura xa clásica de Hegel, Antígona representaría as leis da familia contra as leis da polis e aí a ironía da muller

contra o Estado que suprime e releva a familia. Segundo Lacan, o acto de Antígona sería o acto por antonomasia, o rexeitamento da orde simbólica que conduce a un suicidio entre a vida e a morte. Porén, Butler móstranos outra Antígona, unha Antígona que non pode representar ás leis familiares sen desprazalas, pois ela é xa o produto dunha filiación aberrante, e que pon en risco a orde simbólica ao erguerse como o límite do intelixíbel dentro do mesmo ámbito no que articula o seu discurso.

Antígona como figura política apunta a un máis aló da política, non á política como representación, senón a posibilidade política que xorde cando se mostran os límites da representación e da representatividade. O que para Butler cuestiona a obra de Antígona é se pode, por unha banda, existir parentesco sen o apoio e a mediación do Estado e, pola outra, se pode existir un Estado sen a familia como sistema de apoio e mediación. Hai unha complexa implicación entre o Estado e a familia que podemos constatar, por exemplo, no momento en que Antígona toma a palabra para falar no nome da política e da lei adoptando a linguaxe do Estado contra o cal se revela e convertendo a súa acción nunha política do escandalosamente impuro. Antígona, na súa estraña mobilidade por todas as posicións familiares e na súa masculinización –sinalada por Edipo, Creonte e o Coro e non tida en conta nas lecturas tradicionais da obra– representa os límites do parentesco e dese xeito os límites do intelixíbel, pois o parentesco asegura as condicións de intelixibilidade polas que a vida se converte en vivíbel e chorábel. Antígona non representa o parentesco na súa forma idealizada, como adoita pensarse, senón a súa deformación e o seu desprazamento, poñendo así en

crise os réximes vixentes de representación que o regulan e abrindo espazo para a súa transformación social.

Antígona representa a pegada dunha legalidade alternativa que aparece na esfera pública coma o seu futuro escandaloso. A criminalidade de Antígona afirma un dereito inconsciente, marcado por unha legalidade previa á codificación da orde simbólica, que forza a preguntarse sobre a posibilidade dunhas bases novas para a vida. Faise necesario tentar pensar unha renovación do parentesco máis aló das lazos de sangue dende a súa complexa unión coa esfera pública, da que a familia non é o Outro, senón a base permanentemente invocada como garante da súa pureza e lexitimidade. Antígona, nacida dunha ruptura co tabú do incesto, «representa» por esa transgresión do parentesco e do xénero un lugar irrepresentábel dentro do simbólico. Ao falar nunha linguaxe da que está excluída, forza a unha redefinición do político e desa noción do humano que a exclúe en razón da súa filiación aberrante. Se o parentesco é a precondition do humano –dinos Butler–, Antígona é a ocasión para un novo campo do humano, ao actuar e ao falar invocando a linguaxe que a rexeita comete un crime fatal, mais esa fatalidade, que a condena a morte, faille entrar na orde de intelixibilidade que rexe o discurso e a política como a forma social dun futuro aberrante e sen precedentes (2004: 297).

3. REESCENIFICANDO A UNIVERSALIDADE:

Adoita pensarse que para facer calquera demanda ética e política debemos estar de acordo en certos principios ou, polo menos, compartir unha mesma linguaxe normativa na que podamos basear, conforme a ideas previas do xusto e do inxusto, esas demandas. Adoita considerarse, do mesmo xeito, que hai unha serie de estruturas transcendentais que sustentan o noso facer e o noso dicir, isto é (e é o exemplo), unha racionalidade como trazo común a tódolos seres humanos por enriba do seu sexo, raza, cultura etc. Os defensores deste enfoque afirman que só pode haber igualdade se admitimos esas estruturas como algo previo as diferenzas e máis básico que elas. Se non partimos dunha base universal común a todos, corremos o risco de afundir as nosas demandas éticas e políticas nun relativismo que resulta ser finalmente nihilista. Mais, pregúntase Butler: É necesario, e mesmo desexable, partir duns principios comúns previos e dunha linguaxe compartida? Non será iso xa unha violencia encuberta?

Cando damos por sentada a noción do humano como marco para facer calquera demanda ética e política, estamos esquecéndonos de pensar criticamente como se produce e se reproduce esa noción de humano e mesmo

os seres humanos que caen, ou nin sequera caen, baixo ela. Poñer en cuestión o humano, ou o Suxeito, non é algo que se faga por gusto, faise porque xa nos puxeron en cuestión como humanos ou como suxeitos. Iso non supón negar certas categorías, senón rexeitar o seu carácter de presuposto fundacional, pois esas categorías universais xeran un campo de exclusión que debe ser reartellado por aquelas e aqueles que non cadran nelas. A categoría mesma de suxeito pode que xa non nos sirva, ou polo menos non tal e como se entendía, pois tivo que ser criticada de raíz para facer pensábeis posicións excluídas ou subalternas: Anzaldúa coa súa afirmación como chicana revelounos un ser híbrido conformado nun perpetuo traspasar as fronteiras, Chakravorty Spivak mostrounos as pegadas da subalterna como o radicalmente excluído do pensamento de Occidente, facendo así entrar en crise non só a noción de Suxeito, senón a de «Muller», fracturándoa e multiplicándoa para marcar as pegadas das que foron excluídas do universal e da linguaxe, condenadas a irrealidade. A deconstrución non é un pasatempo teórico, se temos en conta o feito de que eses discursos presuntamente benintencionados están a fundar como principios únicos e absolutos do que é o humano trazos que exclúen a moitas e a moitos. A mesma idea de razón resulta moi útil cando se quere eliminar a certos humanos do humanamente posíbel: só hai que declaralos irracionais.

De certo xeito, a idea que subxace ao enfoque de, por exemplo, Habermas respecto ao consenso como ideal da razón comunicativa é que pode haber unha linguaxe purificada de relacións de dominación. A idea habermasiana de consenso presupón a univocidade da linguaxe, que todos

podamos chegar a un acordo no sentido de certos termos, e postula certas normas transcendentales ao acto de fala. No entanto, ese espazo transcendental puro quizais non se dese nunca, como ben mostrou o post-estruturalismo, e quizais non sexa nin sequera desexábel. Os termos dos que nos servimos non poden fecharse nunha definición clara e asumíbel para todos e, cando o fan, o que resulta é a imposición dunha definición unívoca a través dun proceso hexemonizante, onde teñen lugar tensións que nunca poden ser completamente resoltas. Non hai linguaxe completamente depurada de poder, nin significacións unívocas para os termos que máis nos importan, pero iso non impide a acción, nin o seu uso, senón que nos forza a ser máis responsábeis coas palabras que usamos (sabendo o vulnerábeis que somos a elas, nós e os outros), e a non tentar fechar de antemán o espazo do dicible, posto que o universal que esgrimimos para basear as nosas demandas políticas non escapa a esa violencia hexemónica, homoxeneizante e excluín-te.

É o universal unha estrutura a priori, supoñendo que haxa tal cousa como estruturas a priori? E se o fose, conxelaríase como un marco normativo non suxeito a posíbeis desprazamentos e fóra, polo tanto, das loitas políticas? A cuestión non é nova e, de feito, Butler recorre á crítica de Hegel ao apriorismo kantiano para dilucidala. Esa crítica semella a Butler de novo pertinente, posto que o formalismo nunca é o que pretende ser. Hegel atopa a especificación da universalidade no eu transcendental, na conciencia de si como instancia que proporciona unidade á experiencia. A universalidade é aquí abstracta, porque para chegar ela extraéronse todos os predicados que recaen nun

suxeito calquera, o que este ten de específico e de vivo. Porén, eses predicados excluídos tamén son dalgún xeito universais, pois danse en todos os individuos. Nese senso –dinos Butler seguindo a Hegel– as exclusións que deixa fóra a universalidade son tamén universais. O proceso da universalidade produce entón, nun dos seus momentos, unha duplicación do universal: o primeiro é abstracto e o segundo concreto. A exclusión do concreto é unha precondición necesaria para a fabricación do formal e, do mesmo xeito, non hai o «concreto» previa e independentemente do coñecemento, pois o aparentemente concreto resulta ser o máis abstracto (como nos mostraba Hegel co «aquí, agora» no comezo da *Fenomenoloxía*, pois calquera agora é «agora»). A universalidade non é unha estrutura transcendente puramente formal (pois non cabe distinguir entre forma e contido, a contaminación é irredutíbel), nin un trazo dunha capacidade subxectiva, senón que está ligada ao que Hegel denomina *Sittlichkeit*, a sociedade burguesa ou civil, as normas ou costumes dun pobo. As condicións de recoñecemento non poden ser puramente formais, porque esa «substancia universal» onde o individuo chega a ser está condicionada polos costumes do seu pobo. De aí podemos tirar que calquera intento de establecer unha noción de universalidade por enriba das normas culturais estará condenada ao fracaso ou a violencia. Hegel expón na *Fenomenoloxía* o que sucede cando unha facción afirma representar a vontade xeral como algo que transcende ás vontades das que se compón e polas que existe. A vontade «oficial» asediada polo espectro das vontades que quedan excluídas da representación e o goberno debe establecer incesantemente a súa reivindicación de univer-

salidade borrando os remanentes das vontades que exclúe. A suposta universalidade resulta ser un campo de batalla que reproduce de modo constante a exclusión inicial que lle dá orixe e nesa economía paranoica a universalidade desdóbrase e auto-aniquíase.

Porén, iso non implica que teñamos que renunciar a facer demandas universais, senón que temos que poñer en escena outra universalidade, unha universalidade bastarda e impura. Esa nova universalidade non debe confundirse cun ideal regulativo. A universalidade non é un lugar baleiro, que ningunha demanda pode encher axeitadamente, pero cuxo horizonte mobiliza a loita política. Esa noción, defendida por Laclau (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 58), peca de formalismo e pon demasiada confianza na estrutura. A universalidade non se pode pensar nun esquema formalista como categoría ou principio das categorías, a universalidade é xa a competencia das distintas versións da mesma, o proceso desa loita ou desa busca de alianzas, que Butler entende como tradución cultural.

Que sucede cando aqueles restos excluídos do universal invocan o universal para as súas demandas? Na historia moderna atopamos varios exemplos: o das mulleres durante a Revolución Francesa ou o dos negros haitianos tras ela. Esas demandas de inclusión no universal daqueles que non estaban previamente contidos nel producen unha extensión que opera ao mesmo tempo un desprazamento, pois mostran que a universalidade resultaba non ser universal. Con calquera demanda de universalidade estamos presos nun indecible, pois en último termo non é posible con completa certeza distinguir entre as demandas universais e particulares. Así sucede coa diferenza sexual, que po-

de funcionar como universal nun momento e particular noutro, coa negritude, trazo presuntamente particular que pode funcionar como universal (dese xeito na revolución haitiana), ou coa igualdade entre os homes que serviu para excluír, pese a súa pretendida universalidade, a moitos seres humanos. A esta demanda a partir de principios que non os incluían, Butler denomínaa contradición performativa. Esa (im)posibilidade mostra ben que a universalidade non é un lugar ou unha pura forma previa, senón un espazo de loita articulado por determinacións sempre en disputa e en último termo indecidíbel.

A posibilidade de resignificar a universalidade radica en que esta pode ser esgrimida por aqueles que ao principio non estaban incluídos nela. O que emerxe dese «mal uso» do termo é unha reivindicación política que non é nin exclusivamente particular, nin exclusivamente universal. Nela expóñense os intereses particulares de certas concepcións da universalidade e esta permanece, polo tanto, contaminada polos contextos nos que emerxe e circula. O resultado destas demandas é imprevisíbel, mais tales reapropiacións só resultan posíbeis porque a universalidade está xa escindida e contaminada dende a orixe. De aí que debamos achegarnos a universalidade a través da idea de tradución, pois estamos inmersos na heteroxeneidade e non hai unha lingua primeira que nos valla a todas como orixe. Aínda que a tradución non é por si mesma unha ferramenta emancipadora, pois pode servir para impoñer os valores dominantes ao trasladalos á linguaxe dos subalternos, garda a súa posibilidade emancipatoria na capacidade que ten para expoñer os límites da linguaxe dominante. A linguaxe do dominador pode ser imitada e empregada

doutro xeito no contexto da lingua subordinada e a mímica pode efectuar un desprazamento do termo ou revelar que ese termo era xa unha serie de desprazamentos, non unha unidade fixa. A tradución impide apelar a un termo orixinario ou auténtico separando así a linguaxe dominante da autoridade que lle foi conferida.

Se a universalidade non é unha noción formal, do que se trata nas articulacións políticas é de traducir nocións de universalidade en competencia. Ese proceso de tradución é un proceso aberto e virtualmente infinito, polo que esas articulacións deben ter lugar no «entre». Non hai unha estrutura que garanta a esfera da linguaxe, non existe o recurso a unha linguaxe universal, nin unha fonte común que sirva como fundamento de todas as formacións discursivas. O exilio na heteroxeneidade é irreversible nese senso. A esixencia da tradución, a falibilidade de calquera pretensión de universalidade non deben levarnos a darlle nomes ao indicíbel para fiscalizalo, senón que nos deben levar a unha revisión constante das nosas propias categorías. A universalidade non é pois unha categoría dentro da que enunciar as nosas demandas ou un límite externo e innomeábel que funcione como regulación normativa das nosas accións, senón algo que debe recibir articulación nunha linguaxe en continua translación e tradución.

4. MÁIS ALÓ DA BIOPOLÍTICA: MUTACIÓNS DA SOBERANÍA NO EIDO CONTEMPORÁNEO

Nas últimas décadas, coa guerra declarada contra o «terrorismo» internacional e o control das fronteiras coa subsecuente criminalización dos corpos migrantes, asistimos a unha mutación ou desprazamento das formas de poder que gobernaran as chamadas sociedades do benestar. Butler dá comezo a súa análise das mutacións contemporáneas do poder estatal coa situación de excepcionalidade que implica a detención indefinida dos presuntos «terroristas» polo goberno americano.

Os presos de Guantánamo están fóra da xurisdición internacional, por non ser cualificados como prisioneiros de guerra, e tamén da nacional, por non estar Guantánamo dentro do territorio americano. De feito están fóra da lei, pois non son reos de ningún delito nin esperan ser xulgados, nunha situación de excepción definida exclusivamente pola burocracia militar e non suxeita á noción de dereito. Que implicacións podemos tirar de eses feitos para as formacións do poder no eido contemporáneo? Como entender o rexurdimento do Estado (fóra da separación de poderes, dos acordos internacionais e mesmo da legalidade) como poder que decide sobre a suspensión do dereito?

Atendendo a estes feitos, a nosa autora considera que resulta necesario revisar a distinción de Foucault entre soberanía e gobernabilidade. Foucault consideraba a gobernabilidade como o xeito propiamente contemporáneo de poder. Na contemporaneidade xa non estaríamos perante un poder soberano –centrado na cuestión da lexitimidade e limitado á figura do Estado–, senón cunha serie de regras e normativas que non teñen que tomar necesariamente forma de lei e que dalgún xeito estenden e garanten un poder que ten como principal obxectivo o control das poboacións. A gobernabilidade reúne elementos disciplinarios (que non están necesariamente na man do Estado) e elementos biopolíticos coa fin de producir subxectividades dóciles ao poder a través dunha serie de prácticas de control polimorfas e difusas. Ocupáse, pois, do mantemento e control de corpos e persoas, da produción e regulación das poboacións e da circulación dos bens. Este xeito de poder opera a través de institucións burocráticas e políticas administrativas. O seu funcionamento require da lexislación, mais entendida como conxunto de tácticas e aínda que nos remite ao Estado, non pode dicirse que este a detente en exclusiva. A gobernabilidade opera a través de institucións e discursos estatais e non estatais, non necesariamente xustificadas mediante eleccións ou calquera outro recurso lexitimante; máis ben resulta ser un conxunto de estratexias e tácticas que non proveñen dunha única fonte ou dun suxeito soberano unificado.

Foucault vincula o xurdimento da gobernabilidade co declive da soberanía, asumindo un esquema cronolóxico que para Butler resulta moi discutíbel á luz da si-

tuación contemporánea, onde asistimos ao rexurdir de vellas formas de soberanía –ligadas ao poder de dar vida ou morte e centradas na figura do Estado– que adoptan os modos difusos de poder propios da gobernabilidade. De feito, a emerxencia da gobernabilidade non ten por que coincidir coa desvitalización da soberanía, senón máis ben ao contrario. A noción tradicional de soberanía, como mecanismo de lexitimación e topos unificado do poder estatal, resulta desprazada; mais continúa a funcionar de xeito espectral na reprodución do Estado no eido das técnicas de gobernanza. A actual formación do poder estatal reúne o control biopolítico das poboacións co poder, clasicamente soberano, de suspender a lei, como nos mostran as «novas» prisións de guerra, exemplarmente Guantánamo para Butler, ou os Centros de Internamento de Inmigrantes en Europa. Quizais a soberanía sexa un anacronismo, mais devandito anacronismo rexurde con forza no campo contemporáneo alterando as nocións inxenuas de historia e revelando que o tempo, como xa dixera Walter Benjamin –a quen Butler cita– non é unha sucesión lineal de presentes.

A soberanía exerceuse sen «o» soberano, como topos unificador, por medio dunha serie de burócratas anónimos que non son donos das súas accións, nin fonte do poder, mais cuxas decisións poden suspender o dereito. O poder de suspender a lei actúa fóra do marco legal como unha prerrogativa de institucións que non teñen porque ser elixidas «democraticamente» e que funcionan como un poder burocrático absoluto. Observamos así que procedementos propios da gobernabilidade, e por tanto non redutíbeis a lei, invócanse para fortificar

formas de soberanía que tampouco o son. A suspensión da norma permite a converxencia da gobernabilidade coa soberanía, posto que o Estado pode empregar a lei como instrumento para o control dunha poboación dada. De feito o Estado non depende da lei, pero a lei poder ser suspendida dependendo das necesidades do Estado, que cada vez tende máis a situar o poder soberano no aparato executivo e administrativo. No acto de suspender a lei o Estado queda desarticulado nunha serie de poderes administrativos que caen fóra do propio aparato estatal, pero esa aparente desarticulación ten como obxectivo reforzar o control estatal.

A soberanía rediviva é un poder sen lei, un poder «canalla» (*rogue*) que revela a persistencia no mundo contemporáneo de modos de poder que se crían previos á formación do Estado moderno. O poder do Estado non se esgota no exercicio do poder legal, pois ao proclamar o estado de excepción revela o seu status de fóra da lei. A soberanía estatal emerxe como un espectro no campo da gobernabilidade producindo unha lei que non é lei. O estado de emerxencia converte as leis en regras, e esas regras, non suxeitas a ningunha cuestión verbo da súa lexitimidade, reinstalan o poder soberano, que se converte –como nos pesadelos kafkianos– nun poder burocrático.

No caso da detención indefinida, o Estado perpetúa o estado de excepción até un futuro non determinado. Deste xeito estende indefinidamente un poder sen lei en nome da seguridade nacional e dunha noción de terrorismo difusa e virtualmente infinita convertendo ao estado de excepción en parte permanente do aparato estatal dende o momento en que a «guerra contra o terro-

risimo» articula indefinidamente o futuro.¹⁹ Posto que o terrorismo non é un problema delimitábel histórica e xeograficamente, o estado de emerxencia non está xa limitado no espazo e no tempo. Deste xeito, o Estado reestrutura a temporalidade mesma convertendo ao futuro nun futuro sen lei, mais para nada «anárquico». Butler discrepa da noción agambeniana de vida núa: a vida núa non é un fóra do poder, unha redución da vida humana ao animal ou biolóxico (que de feito non resultan en puridade distinguíbeis e cuxa oposición implica unha visión metafísica do animal como oposto ao home), senón un estado forzado de desposuímento altamente lexislado.

A consideración foucaultiana de que a contestación política debe centrarse na gobernabilidade ten que ser sometida a crítica á luz dos sucesos acaecidos nestas últimas décadas e do modo no que afectan a articulación do poder estatal como poder soberano. A gobernabilidade, como conxunto de regras que non teñen por que emanar dunha fonte única de lexitimación, articula a soberanía, e a soberanía, como poder de promulgar o estado de excepción, aparece no seo da gobernabilidade como un elemento fundamental para o control das poboacións. Esas poboacións

19 Poderíamos ilustrar esa situación na relación do Estado español co terrorismo como único proceso de formación nacional «lexitimación». A aplicación da lei anti-terrorista (aínda que haxa que inventar ao presunto inimigo), como estratexia de control da poboación nun momento de perda de lexitimidade e soberanía é un recurso que está a ser aplicado nestes momentos e dende hai algún tempo en Galiza coa criminalización do independentismo e de certas loitas ecoloxistas. Podemos ver nesas detencións pouco xustificábeis o complexo vínculo entre soberanía e gobernabilidade como narración kafkiana.

non están sometidas do mesmo xeito ao poder segundo o lugar que ocupen no reparto mundial de privilexios e precariedade. Poden en certos casos ser constituídas como menos que humanos e destituídas como suxeitos de dereito. Calquera estratexia de resistencia ten que pasar por unha actitude crítica coa función do Estado que teña en conta as formas que adquire a soberanía e a imposibilidade de conformarse con vellos esquemas temporais do tipo arcaico/contemporáneo no palimpsesto temporal do mundo globalizado. As implicacións normativas da análise de Butler, segundo ela mesma afirma, non son tanto reclamar que o Estado respecte o marco legal e garanta os dereitos e convencións supostamente recoñecidos, senón facer pensábeis e posíbeis alianzas internacionais que tomen en conta e defendan a aqueles que non son recoñecidos polo Estado, funcionando como resistencias ao marco normativo do humano vixente, que no nome da seguridade deshumaniza a aqueles que quere controlar, fechando dese xeito o futuro do humano e da política.

5. A DIMENSIÓN POLÍTICA DO DÓ: ATENDER A NOSA VULNERABILIDADE

O feminismo operou un produtivo desprazamento da noção tradicional de política ao salientar como a vida, a morte, o corpo, lugares que poden parecer pre-políticos, están cinguidos polo poder e son susceptíbeis de devir espazos de resistencias. A introdución foucaultiana do termo biopolítica puxo o acento na xestión da vida como mecanismo de control máis ou menos difuso; Butler insiste ademais, seguindo a Derrida, na función da morte para a constitución do político e do espazo público. Pode pensarse que o loito é algo privado, e que polo tanto despolitiza, mais para Butler é xusto nese proceso inconcluso onde acadamos o sentido dunha comunidade social, pois nos revela a dependencia fundamental que nos une aos outros e a responsabilidade ética que isto leva consigo. Ademais, non hai dó completamente privado, pois poder chorar a alguén presupón recoñecelo como perda e eses mecanismos de recoñecemento son tamén sociais. Partir da experiencia (experiencia fundante pois de aí xurde o individual e o colectivo, como víamos coa psicanálise e a formación do eu) do dó supón tomar en consideración unha dimensión da vida política que ten que ver coa exposición á violencia, a vulnerabilidade e á perda.

A vulnerabilidade non é só privación ou carencia, senón que é tamén a apertura primaria ao outro. Segundo Butler, non podemos negar o feito da nosa vulnerabilidade, nin tentar superar a perda negando o traballo de dó, dándoo por rematado de xeito triunfal, por exemplo, na vinganza. A política como dispositivo debe partir do feito da vulnerabilidade corporal como algo que nos é común a todxs; de aí que a proposta de Butler, segundo ela mesma teme, poida confundirse con un novo tipo de humanismo. Porén, isto non é exactamente así, e non o é dende o momento en que a vulnerabilidade non é algo cuxa significación poida darse por sentada, pois o recoñecemento de alguén como vulnerable dáse en certos patróns do que se considera ou non vida humana. O humano non é algo que poda funcionar como base dunha ética ou dunha política, porque é un marco formado a través dunha serie de exclusións constituíntes e a tarefa ética e política é a de o manter aberto a unha redefinición permanente.

Esa definición está operando dun xeito previo, polo que se fai necesario pensar a vulnerabilidade dende unha teoría do recoñecemento e do poder. O recoñecemento é un proceso dinámico, non se trata de que un eu fixo dunha vez por todas sexa recoñecido por un ti igualmente inamovíbel, pois o recoñecemento cambia os termos que definen o eu e o ti. Butler leva a cabo unha deconstrución da noción de autonomía como fundamento da política. Trátase, sen renunciar por completo a noción de autonomía, de buscar outras bases, ou mellor outras confluencias. Hai algún xeito de loitar pola autonomía e á vez ter en conta as demandas que nos impón vivir nun mundo onde os seres son dependentes uns dos outros, vulnerábeis uns aos ou-

tros? Butler aposta por outro pensamento da comunidade e do común, un común como diferencial e dende a diferenza, pois o que temos en común é precisamente algo que só se dá separadamente. O común é a diferenza, e aí está o que nos une. Este xeito de pensar a comunidade afirma o noso carácter relacional, o feito de ser de xeito primario cos outros e por eles, non só como un feito histórico e descriptivo da nosa formación, senón como unha dimensión normativa vixente nas nosas vidas sociais e políticas. Na experiencia do dó, como experiencia radical de desposuímento en tanto que arraiga nun non saber (que perdín no outro? quen son eu? como son no outro?), podemos atopar unha orientación normativa para a política.

Como construír, entón, unha política dende o recoñecemento da vulnerabilidade e fundar nela as bases para unha comunidade? A vulnerabilidade é unha traza constitutiva á que toda sociedade debe atender, pero está repartida de xeito moi desigual ao longo do globo. Algunhas vidas están altamente protexidas, e atacalas pode mobilizar as forzas da guerra, mentres que outras apenas son recoñecidas como vidas e nin sequera poden ser choradas. Hai unha xerarquía do dó, da que o sucedido tralo 11S dá boa conta. Os dós públicos e oficiais son un xeito de constituír a nación e hai vidas que non casan con ese ideal de nación fundada en certas homoxeneidades raciais e sexuais, como nos mostra a invisibilización das vidas *queer* nos obituarios públicos tras o ataque as Torres Xemelgas. Os mortos cuxos rostros e vidas debían ser recordados eran preferentemente pais ou nais de familia, monógamos e heterosexuais. As perdas na comunidade homosexual apenas poden aparecer como tales. Os mortos en Irak, ou en

Palestina tampouco poden aparecer na esfera pública; de feito, Butler pon como exemplo a anécdota do obituario dunha familia palestina, asasinada por soldados israelís, rexeitado nun periódico porque podía ofender a alguén.

Hai marcos culturais e sociais que definen quen é humano e quen non o é, tamén que perdas poden ser choradas e cales non. A violencia pode exercerse máis facilmente sobre aqueles que non recoñecemos como humanos, que tentamos dalgún xeito deshumanizar. Esas perdas non se recoñecen como tales porque dalgún xeito sempre foron pantasmas que nunca chegaron a existir. A deshumanización emerxe nos límites da vida do discurso, límites establecidos a través de prohibicións e forclusións, por iso é necesario quebrar os marcos que definen quen e quen non merece ser chorado. Butler ponnos o exemplo de como o loito pode devir política co *Names Project Quilt*, xurdido en 1987 en San Francisco para lembrar as vítimas do sida.²⁰ A comunidade homosexual converteu o dó en política reclamando un pranto público para os mortos de SIDA e novas redes para xestionar a vida e a morte que puideran apoiar aos rexeitados nas actuais estruturas sociais e simbólicas. Recoller os nomes dos mortos de SIDA era un esforzo por elaborar unha memoria colectiva contra o rexeitamento e a vergoña, e esa acción de elaborar un pranto colectivo que parta do recoñecemento da perda era unha acción política, pois buscaba unha redefinición do político, do público e, en último termo, do humano.

20 Pódese consultar a súa historia e actividades até o presente en: <http://www.aidsquilt.org/>

Asumir a precariedade como trazo básico do que somos leva a Butler a unha defensa da non-violencia. Non se trata de asumir unha actitude pasiva, pois estamos ante un facer moito máis radical que a violencia reactiva ante a violencia recibida. Non debemos confundir a defensa da non-violencia en Butler cunha negación da violencia na que estamos ou cun rexeitamento da mesma en nome de principios morais. A non-violencia non funciona como un principio, senón como un espazo de liberdade na interiorización da norma. Butler asume con total radicalidade que a violencia é parte do que somos. Está presente no proceso de formación dos suxeitos a través da adquisición de normas, non é algo que veña de fóra, e por iso non é sen máis unha estratexia que un poida escoller a vontade. A violencia constitúenos, certo, mais nese proceso cabe un espazo para outro tipo de resposta e aí radica a nosa liberdade. O suxeito non ten porque reproducir a violencia recibida, pode reaccionar doutra maneira. Non se trata de negar a agresión, pois ela é un punto fundamental na acción política, senón de reaccionar doutro xeito, afirmando a agresión e afirmándose contra ela. A non violencia non é –en termos de Butler –un estado pacífico, senón unha loita social e política que articula e fai efectiva a nosa carraxe. O rexeitamento da acción pode ser un modo de romper o círculo fechado da reflexividade, un xeito de afrouxar os vínculos que nos atan e nos desatan e o modo máis radical de resistencia, pois rompe os marcos que rexen o principio de acción/reacción. A defensa da non-violencia, poderíamos dicir seguindo a Butler, pasa tamén por romper os marcos que definen quen é violento, mentres invisibilizan as violencias efectivas que estamos

a sufrir. E como ela tamén nos recorda seguindo a Benjamin: a revolución talvez non sexa máis que tirar do freo de emerxencia.

6. ESPAZO PÚBLICO, DELIMITACIÓN DO VISÍBEL E POLÍTICA: O PROBLEMA DO MARCO

Que relación garda a esfera do visíbel coa nosa apreensión do que é humano e mesmo do que é real? Como está constituída esa esfera do visíbel respecto a un non visíbel que, porén, a determina como tal? Esas cuestións, que implican aos medios de comunicación de masas e as artes visuais, son radicalmente políticas. É máis, son o lugar da política, posto que definir a realidade é a tarefa fundamental de calquera mecanismo de poder e as posíbeis resistencias pasan por levar a unha crise produtiva esas definicións dadas.

Butler propón a noción de marco (*frame*) para pensar o xeito no que a esfera do visíbel se constitúe como condición do recoñecemento. O marco é aquilo que encadra a imaxe, non estando nin dentro nin fóra da mesma, pero marcando o dentro e o fóra e definindo así o que debemos mirar e o que podemos ver. Ademais, en inglés «*to be framed*» significa tamén ser perseguido pola policía e mesmo ser obxecto dunha denuncia falsa ou dunha trama para facer aparecer a alguén como culpábel sen selo. Deste dobre sentido, Butler destaca que o proceso que produce o campo do visíbel pode ser, de feito, un xeito de agochar

a verdade, a produción dunha realidade falsa con determinados fins. Os marcos encadran o visíbel como o seu límite constitutivo non sendo, porén, parte do cadro, aparecendo como mecanismos secundarios da súa produción e mesmo prescindíbeis.²¹ Como resistir a función do marco para mostrar os límites da nosa percepción do real e revelar a dependencia do visíbel dun non visíbel que só se revela na súa falta ou no seu agocharse?

Ante a operación silenciosa do marco, o que temos que facer en primeiro lugar é «*frame the framer*», marcar ou denunciar aquilo que nos enmarca ou denuncia, facer visíbel a operación de poder que subxace ao marco. Esta acción parece implicar un proceso altamente reflexivo, un xeito de iluminación polas luces da conciencia do que até entón aparecía como oculto. Butler anota que se ben se trata dun proceso reflexivo, non se trata dunha reflexividade pura e sen mancha. Remarcar o marco, facelo visíbel non é só tomar conciencia, senón deixar traballar e facer traballar os mecanismos que xa están a operar no propio marco. Non se trata tanto de apropiarse reflexivamente do marco, como de diseminalo mostrando a súa precariedade e a súa falibilidade. Os medios técnicos que posibilitan a circulación e reprodución das imaxes reforzan os marcos ao reproducilos, mais esa reprodución do marco é tamén a produción dun novo contexto para o marco. A produción

21 En *A verdade en pintura*, lendo a Kant, Derrida –a quen Butler fai referencia explícita– afirma que o marco é un parergon, un fóra de obra ou unha prótese auxiliar. Porén, a fronteira entre a obra e o fóra de obra que porén a dá a ver constituíndoa como tal é indecidíbel (Derrida, 1978).

de novos contextos pode reforzar o marco, mais tamén pode quebralo ou polo menos abrir fendas nel.

Butler trata esta cuestión do marco, en concreto dos marcos de guerra e de como está estruturado o campo do visíbel, e por tanto do aprehensíbel e recoñecíbel, tomando como punto de partida o papel da fotografía nas guerras recentes. As imaxes bélicas repetidas nos medios de información elaboran unha perspectiva da guerra que lexitima un determinado punto de vista. Non se pode distinguir entre a imaxe e a interpretación dende que a imaxe reproduce un marco xa establecido, dando unha interpretación do que hai ou, máis exactamente, producindo o que debe admitirse como realidade. O marco dá a ver e secuestra a mirada producindo a impresión dunha relación inmediata coa realidade, unha determinación do propio campo do visíbel que converte ao resto en irreal. O Estado produce unha realidade a súa medida asumindo o control dos medios de comunicación, decidindo acerca do que pode ser visto e do que non, para non poñer en risco o marco no que está a elaborarse a lexitimación da guerra. Ante isto hai que aprender a ver –di Butler– o marco que nos cega. A tarefa crítica esencial da cultura visual durante tempos de guerra é precisamente tematizar o marco forzoso que conduce á deshumanización do suposto inimigo, as restricións non só do que se pode ver, senón do que chega a ser. Ese non ver é, por suposto, a condición do ver, mais neste caso converteuse nunha univocidade ditada polo poder estatal e incontestábel. Porén, pode darse o caso de que a reproductibilidade, sen a que o marco non podería funcionar, o faga romper co seu contexto e cos seus autores producindo efectos impresivísbeis que rompan o sentido e o control das miradas.

Algo excede o marco pondo en risco o noso senso da realidade. Unha contaminación fai o seu proceso máis falíbel do que pensamos, e esa precariedade é algo interno ao funcionamento do marco. As condicións técnicas de reprodución causan unha deterioración total do contexto da que o marco non sae indemne, como podemos ver nos marcos representativos dos medios de comunicación dominantes en tempo de guerra. A circulación dunha serie de fotos, a diseminación dunha poesía que traspasou os muros de Guantánamo poden en calquera momento romper co contexto. O marco que contén e determina o que podemos ver ou non depende de certas condicións de reproducibilidade para poder ter éxito, mais esa reproducibilidade leva consigo a ruptura constante co contexto, a delimitación constante dun novo contexto que pon en risco o marco. Se un marco para ser efectivo debe reproducirse, o que implica unha ruptura e a apertura de novos contextos nunca garantidos, a ruptura consigo mesmo está na propia definición de marco. Os marcos están suxeitos a unha estrutura iterable, só poden circular en virtude da súa reproductibilidade e esta introduce un risco estrutural para a identidade do marco. A forza performativa do marco depende, como xa vimos para o xénero, da súa repetición e a repetición leva sempre consigo a emerxencia (im)posíbel do outro, da diferenza que revela que os mecanismos que nos cinguen son máis febles do que parece.

O problema dos marcos que constitúen o visíbel e o audíbel lévanos a cuestión da esfera pública. A esfera pública está constituída polo que aparece; a regulación da esfera de aparición é un xeito de establecer que conta e que non como realidade e, dese xeito, de establecer tamén que vidas

son vidas e que mortes son mortes. Para controlar a esfera pública, o Estado debe controlar tanto o que vemos e escoitamos como o xeito no que o facemos. As limitacións non teñen só que ver co contido, senón tamén coa posibilidade mesma de que algo apareza, pois percibimos o que se axusta a uns parámetros de intelixibilidade establecidos en consonancia coas nosas normas culturais. O non dicíbel opera tan efectivamente ou máis que o dito á hora de producir a nosa realidade. Butler analiza, por exemplo, o xeito no que a censura opera para producir o espazo público no caso da acusación de antisemitismo. Esa acusación, da que pode facerse obxecto calquera que estea en contra da política de Israel nos USA, funciona impedindo o discurso crítico e os matices necesarios para pensar o presente (Cf. 2004: 127). Non se trata por tanto só de permitir aparecer outros contidos, senón de cambiar os marcos nos que se dan, posto que o contido non é independente do marco. Os marcos son xa interpretacións prefabricadas da realidade, que dan a ver ao mesmo tempo e polo mesmo xesto que impiden a visión.

O tema do marco garda nese respecto relación coa cuestión da vida e da morte. Os marcos nos que entendemos a vida constitúen as condicións que sosteñen esas vidas, porque estas non existen como entidades estáticas senón como relacións sociais reproducíbeis. Tomando o exemplo da constitución do inimigo, o terrorista, nas imaxes das guerras recentes podemos ver que os marcos funcionan deshumanizando, expulsando a certos humanos fóra da definición do humano e impedindo ver que certas mortes o son, porque eses viventes non eran recoñecidos como vivos. A produción do humano ten lugar dentro de

certos marcos que regulan que é a vida e que é a morte. Faise necesario poñer en cuestión eses marcos, mostrar a súa falibilidade e a súa precariedade para que eses restos arroxados do humano poidan non só aparecer no marco, senón sobre todo desprazar o marco mesmo, mostralo como un proceso en perpetuo desprazamento e non como a realidade efectiva. Os marcos son tamén un xeito de performativo, e é por isto que están suxeitos ao proceso de repetición diferencial que os desfai á vez que os instaúra. A resistencia pasa, segundo Butler, por traballar nas súas fendas, por insistir nos mecanismos de reprodución do marco e resistir dende eles.

Recentemente Butler analizou, a partir das revoltas que tiveron lugar en distintos puntos do globo en torno ao 2011, a importancia de reclamar as rúas, de reapropiarse ou resignificar a esfera pública como espazo de aparición e de facelo recorrendo tamén aos novos medios de comunicación e ás posibilidades que abren as teletecnoloxías para a súa constitución. Butler comeza desenvolvendo unha lectura crítica da noción de política en Arendt como esfera de aparición. A esfera pública é o lugar no que chegamos a ser. A política así entendida ten que ver co que somos cos outros ao actuar e falar na *polis*. Nese senso, somos radicalmente «animais políticos», pois é aí onde nos facemos humanos. Nas análises de Arendt a política contraponse ao traballo e o labor (traballo de coidado para a reprodución da vida), ámbitos que Arendt considera pre-políticos ou non-políticos. Butler critica esa noción limitada de político que non acada a ver que o corpo, a morte, a vida e o traballo son políticos e apunta a que esta noción lastra as análises arendtianas. A cuestión ampliada do espazo pú-

blico como loita pola esfera de aparición -como mostran as revoltas iniciadas en 2011 en diversos lugares do globo- segue sendo crucial para Butler. De seguro que «a revolución non será televisada», porque é o que escapa ao marco, motivando porén o seu desprazamento. Pero ao entender de Butler, a diseminación das imaxes na rede e a resistencia dos corpos na rúa, expóndose a violencia e loitando dende a vulnerabilidade, poden impulsar ese proceso de resistencia aos poderes que nos subxugan.

7. PRECARIEDAD E PRECARIZACIÓN: A CUESTIÓN DA VIDA

A categoría central coa que se achega Butler á cuestión da vida na filosofía e nas políticas contemporáneas é a de precariedade. Butler introduce unha distinción entre precariedade (*precariousness*) e precarización (*precarity*). A precariedade é o trazo característica de calquera vida como tal, o feito de que toda forma de vida é vulnerábel e dependente de algo que non é ela. A precarización designa unha condición politicamente inducida na que certas poboacións sofren por falta de redes sociais e económicas de apoio, quedando así expostas en maior grao a violencia e a morte. Como trazo da vida, a precariedade é un espazo de encontro para unha comunidade por vir, pois nos une a todxs, e calquera alianza política debe tela en conta para, atendendo á nosa vulnerabilidade básica, diminuír os niveis de precarización. Butler está de acordo en que a vida e a morte, no seu estreito vínculo, son os espazos básicos de control e loita no mundo contemporáneo. Por iso é necesario recuperar a categoría de vida, fóra da súa vertente teolóxica e conservadora, para as políticas contemporáneas. Para isto, hai que fundar outra categoría de vida baseada nunha ontoloxía do corpo que implique a precariedade,

a vulnerabilidade e a interdependencia como trazos fundamentais. Ontoloxía neste senso –matiza Butler– non remite a unha supostas estruturas básicas do ser previas a calquera organización social e política, senón ao ser como efecto de certos mecanismos de poder que maximizan a precariedade para uns e a minimizan para outros.

Os actuais debates bioéticos implican certas nocións previas do que é unha persoa e do que é a vida. Non hai vida e morte sen relación a un marco de intelixibilidade, pero eses marcos de intelixibilidade, onde a vida pode desenvolverse, son sempre parciais e están perpetuamente asediados polo seu dobre incerto, un persistente resto de vida non recoñecido que desbarata as instancias normativas en canto tales. Como calquera marco, os marcos nos que a vida aparece como tal nunca esgotan a escena, pois sempre ten que quedar algo fóra para delimitar o interno como tal. Coa fotografía de guerra ou cos obituarios das vítimas do terrorismo xa vimos como algúns viventes non eran recoñecidos como tales e como as súas mortes non contaban. A cuestión da vida aparece así en Butler vinculada a cuestión de que conta como unha vida, isto é, vencellada ao problema do recoñecemento. O recoñecemento non é a aprehensión, non chega con percibir algo para que o recoñezamos. O recoñecemento ten lugar cando ese algo se axusta a certos patróns ou marcos. Hai unha condición de recoñecibilidade previa ao recoñecemento e é aí onde a vida resulta estar traspasada dende a súa definición mesma por certos mecanismos de poder. Que unha vida sexa precaria supón non só que unha vida se recoñeza como tal, senón que o precario se recoñeza como un aspecto do vivente. Butler sostén que as normas de recoñecemento

deben estar baseadas na aprehensión da precariedade. Iso non quere dicir, por suposto, que a precariedade sexa un efecto do recoñecemento, senón que o recoñecemento é o único xeito de rexistrar a precariedade. A precarización e a precariedade implican que a nosa é unha existencia social, que a vida de cadaquén está sempre nas mans dos outros. A precariedade é coextensiva co nacemento, é dicir, porque podemos morrer necesitamos coidados que dependen dunha rede social. A dor pola perda sinala a condición da vida que importa, do seu xurdir e do seu mantemento. A aprehensión do pranto (*grievability*) precede e fai posíbel a aprehensión da vida precaria, que é a vida exposta á non-vida dende o seu comezo.

Partindo disto, Butler elabora unha crítica do dereito á vida, pois considera necesario reclamar a palabra vida dende o feminismo para defender unha posición forte sobre os dereitos reprodutivos. Non podemos derivar o dereito á protección do feito de que algo sexa observado como vivente. De feito, non o facemos na maioría dos casos, pois hai procesos de dexeneración e morte que están implicados no mantemento da vida e que ninguén intenta deter. A pretensión de manter a vida en calquera caso non é máis que unha fantasía omnipotente do antropocentrismo, que nega en último termo a propia finitude do *anthropos* (2008: 18). Tampouco podemos centrarnos para dirimir esa cuestión do dereito á vida na vida humana e no que a distingue, pois o que está en xogo é precisamente ese ámbito onde non é posíbel establecer dun xeito firme a distinción entre vida humana e vida animal. Isto deita luz sobre o feito de que a vida non é susceptible de protección por si mesma, que o que conta ou non como vida é unha cuestión política.

Os debates bioéticos adoitan recorrer a unha noción de persoa ontoxeneticamente definida, mais ese enfoque restrinxe a cuestión ao dominio ético, mesmo a un individualismo incapaz de dar conta de que a vida implica unha ontoloxía social. A vida non pode subsistir sen certas condicións que son condicións sociais, que non dependen dunha ontoloxía discreta da persoa, senón da interdependencia das persoas e comprenden igualmente relacións sociais e relacións co ambiente, incluídas formas de vida non humanas. Esa ontoloxía social, para a que non existe unha distinción entre o social e o ontolóxico, ten implicacións concretas para o noso enfoque da cuestión da vida. Non se trata de se algo ten vida ou non a ten, senón das condicións de persistencia e desenvolvemento da mesma. A idea de precariedade implica a nosa dependencia dun tecido social revelando que non é só a vida como feito «biolóxico», por dicilo dalgún modo, o que está aquí en xogo, senón as condicións de vida como cuestión política. A vida contemplada como vida precaria implica a vida como un proceso condicionado e non como o trazo interno dunha mónada individual.

A precariedade traza un diferencial que afecta, aínda que dun xeito distinto, a todos os vivintes. Butler trata – segundo ela mesma afirma– de buscar unha reorientación das políticas de esquerda cara a precariedade, como espazo existente e prometedor de coalición. As vidas sometidas a un proceso de precarización non son «vida núa», non están fóra da polis, senón que están forzosamente expostas a determinadas relacións de poder que bloquearon a resistencia. Non é a ausencia de lei a que produce a precariedade, senón os efectos dunha coerción legal ilexítima

ou dun exercicio do poder estatal fóra da constrición da lei (2008: 29). Atendendo a este feito debemos establecer novas coalicións internacionais que vaian máis aló do marco limitado do estado-nación; pois o estado-nación pode ser unha fonte de precarización en moitas poboacións, que paradoxalmente non teñen máis recurso que apelar a esa instancia en busca de protección. A precariedade interseca as categorías identitarias e os mapas multiculturais, formando a base para unha nova alianza contra a violencia do estado e a súa capacidade de producir, explotar e distribuír a precarización para os seus propósitos. Esa alianza non require estar de acordo en tódalas cuestións de crenza, desexo e identificación. Poderá haber diferenzas e mesmo antagonismo como, en palabras de Butler, o signo e a substancia dunha política radicalmente democrática (2008: 32).

Se ben é certo que a precariedade pode ser unha especie de base ou un diferencial que afecta, aínda que dun xeito distinto, a todos os viventes, formar a partir de aí unha coalición política común pode non semellar tan sinxelo. Podería dicirnos alguén: como conciliar as demandas das minorías relixiosas coas minorías sexuais? Por onde comezar esas coalicións cando certos poderes se esforzan en dividirnos? Butler é en extremo crítica con certos usos liberticidas da propia noción de liberdade, especialmente no eido das políticas sexuais. O Estado trata de enfrontar á comunidade homosexual coa comunidade migrante (véxase o caso do «test de homofobia» para certos migrantes nos Países Baixos), ou sustentar as guerras imperiais na defensa das mulleres (como sucedeu en Afganistán), utilizando os logros acadados no marco das políticas sexuais para

establecer a superioridade moral de Occidente respecto ao resto do mundo. Temos que rexeitar esas apropiacións enerxicamente e abrir espazo para outras alianzas que desbaraten o poder do Estado para distribuír a precariedade.

O problema é moito máis sinxelo e moito máis complicado á vez, porque de feito tamén hai lesbianas musulmás e gays musulmás, e lesbianas precarias e lesbianas sen papeis. Butler leva a cabo unha crítica das premisas do multiculturalismo baseadas na ontoloxía individualista que fundamenta o liberalismo político. Os enfoques multiculturalistas parten de que hai suxeitos ou comunidades, sen fisuras, e despois propoñen principios normativos de convivencia baseados na tolerancia. Porén, a tolerancia é unha categoría feble e soe estar baseada na indiferenza ou mesmo na conciencia da propia superioridade cultural. Fronte á tolerancia Butler propón a categoría de recoñecemento e fronte á idea de dous suxeitos enfrontados ou de dous suxeitos mutuamente tolerantes, propón tentar pensarnos fóra da idea do suxeito dunha peza, que resultou xa esnaquizada nun contexto global onde as formacións identitarias son complexas e os cruces rompen continuamente a idea de cultura ou comunidade monolíticas. A consideración dunha distribución diferencial da precariedade constitúe segundo Butler unha alternativa para eses modelos de multiculturalismo que presupoñen o estado-nación como o marco exclusivo de referencia.

O problema do multiculturalismo é que supón a existencia de comunidades xa constituídas, de culturas e suxeitos xa constituídos, cando a cuestión máis urxente á que temos que enfrontarnos na vida política contemporánea é que non todxs contan como suxeitos. Por tanto, non se

trata de recoñecer a certas minorías como suxeito e dar-lles dereitos, senón de desprazar criticamente quen conta e quen non como suxeito, ou doutro xeito, cales son os marcos que conforman quen resulta visíbel e por quen se pode chorar. Estas cuestións deben ir máis aló do Estado-nación como aspiración ou marco normativo –aínda que nalgúns casos esa loita poida ser lexítima e Butler destaque a súa importancia, por exemplo, dando o seu apoio a auto-determinación dos palestinos– e desenvolver criticamente as exclusións que operan nese marco e as accións que poden desenvolver aqueles que non chegan a adquirir dimensión de suxeitos políticos. Podemos citar aquí o exemplo da propia Butler: os traballadores sen papeis nos Estados Unidos, reivindicando uns dereitos que non se lles recoñecen e desprazando a idea mesma de nación ao cantar o himno americano en español inducindo unha, nos termos de Butler, contradición performativa. Unha coalición daqueles que están a sufrir máis no reparto diferencial da precarización non é doada de acadar, mais Butler defende a necesidade do antagonismo dentro das alianzas políticas: non temos por que coincidir en todo e mesmo podemos estar en radical desacordo en certas cousas. A precariedade non é un «novo» fundamento, aí está para Butler o seu potencial político e crítico.

O feminismo foi e debe continuar a ser un espazo para pensar estas cuestións da vulnerabilidade e a relationalidade. Por iso Butler móstrase especialmente preocupada polo uso do feminismo dentro da retórica bélica neo-imperialista despregada polos Estados Unidos. O feminismo non pode converterse nun tropo despregado ao servizo da restauración da impermeabilidade do primeiro

mundo. É necesario sacar ao feminismo do seu contexto primeiro-mundista, para impedir os abusos retóricos que o identifican cunha empresa colonial, e utilizar a teoría e o activismo feminista para pensar outros significado e vínculos no eido das colacións contra-imperiais. Unha política feminista que se opoña ao militarismo debe falar varias linguaxes, provir de fontes culturais distintas e non dar por sentada unha idea homoxénea do humano, senón arriscar o traballo dunha tradución cultural permanente. Non debe tentar reducirse ese movemento a unha unidade de principio, hai que partir da aceptación da posíbel inconmensurabilidade das crenzas políticas e dos modos de pensamento e acción que nos levan ao activismo. Hai e haberá diferenzas. Que nos permite entón atoparnos? Segundo Butler, iso que nos permite atoparnos non debe buscarse na natureza humana, ou nas condicións a priori da linguaxe. Quizais habería que buscalo nese vínculo que nos une polo feito de desfacernos ao atoparnos, de estar, de que para atoparnos hai que traducir e na tradución a miña linguaxe quebra e entrégase á outra.

Para poder propor outro tipo de coalicións políticas é preciso partir doutra idea do tempo e da historia, que sexa crítica coa noción de tempo homoxéneo e lineal presuposta na idea de progreso e nas retóricas que nela se sustentan. A complexidade dos tempos e dos espazos nun mundo globalizado debería levarnos a pensar que talvez non haxa unha temporalidade abstracta e lineal para todos, senón múltiples estratos temporais xustapostos. Fanse necesarios outro tempo e outra historia á par que unha crítica da idea de progreso homoxéneo. A propia noción de modernidade ou secularización garda en si os trazos da

relixión que pretende negar, e Butler analiza moi ben no caso das discusións en Francia acerca da noción de familia e do pacto civil de solidariedade (Pacs), onde a imaxe de familia patriarcal funciona como unha secularización da familia católica confluindo con medos raciais ante a nova migración, así como na súa achega ás complexas relacións entre o xudaísmo e do sionismo, dentro dunha crítica ao estado-nación como marco único para pensar as comunidades e os pobos.

Nos seus últimos libros, Butler tenta atopar outras fontes para o xudaísmo que sirvan como ferramentas críticas fronte ao proxecto colonial sionista. A noción de cohabitación é clave para pensar as relacións cun outro que é á vez o próximo, quizais meu inimigo, pero do que, en último caso, dependo debido á vulnerabilidade primaria que nos constitúe. Non podemos escoller con quen habitar a terra, ese era o desexo de Eichmann que puido conducir en certo xeito á «solución final»: estamos dende o principio arrojados xunto a outrxs que non escollemos. Toda esixencia ética e política ten aí a súa orixe: na vulnerabilidade, no desposuimento das modalidades nacionais de pertenza, na obriga de vivir xuntos e na imposibilidade de escoller. No caso de Israel e Palestina, Butler pensa que resulta imperativo pensar máis aló do marco restrinxido do estado-nación, que só conduce ao desposuimento efectivo dos que non cadren no seus marcos, de volver a pensar a solución binacional dende estas premisas e de facer efectivo un concepto de cidadanía non excluín-te, que sexa quen de dar conta da heteroxeneidade que sustenta calquera proceso de universalización sen abolila e que poida funcionar como un novo fundamento constitucional que vaia máis

aló do estado-nación e que non se restrinxa ao meu pobo só. Seguindo a Benjamin, afirma que practicar a lembranza, a memoria dos oprimidos que irrompe no «agora» rompendo o tempo lineal da historia, podería levarnos nesa dirección, pois a lembranza non pode limitarse ao meu sufrimento ou ao sufrimento dos «meus». Sen homoxeneizar todas as historias de sufrimento, neste caso as de xudeus e palestinos, debería sernos posíbel a diferenza común co outro, a súa especificidade dende a nosa e dende aí establecer pontes, conexións que nos fagan perceptíbel o sufrimento do outro. O límite do que se pode recordar é imposto no presente polos marcos que delimitan o que pode ou non chegar a facerse visíbel ou audíbel. Hai que desprazar ese límites, desprazando os marcos que nos restrinxen. Unha política nova podería xurdir de atender a esixencia de lembrar, que non estea limitada ao binomio inclusión, exclusión, e que partindo de desposuimento e da precariedade, e non da plena soberanía de un suxeito individual ou colectivo sen fisuras, sexa capaz de erguerse contra eles cara á xustiza.

ESCOLMA DE TEXTOS

Texto 1:

A performatividade como política do impuro

A performatividade describe a relación de estar implicadas naquilo ao que nos opoñemos, a volta do poder contra si mesmo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de loita política que non sexa unha oposición «pura», unha «transcendencia» das relacións contemporáneas de poder, senón a difícil tarefa de forxar un futuro dende recursos inevitabelmente impuros.

Como sabemos cal é a diferenza entre o poder que promovemos e o poder ao que nos opoñemos? Trátase –poderíamos replicar– dun asunto de «saber»? Porque, dalgún xeito, estamos no poder incluso cando nos opoñemos a el, estamos formadas polo poder cando o reelaboramos, e esa simultaneidade é á vez condición do noso carácter parcial, a medida do noso non saber político, e condición da acción mesma. Os efectos incalculábeis da acción son tan parte da súa promesa subversiva como o que planeamos por adiantado.

Os efectos dos performativos, entendidos como producións discursivas, non rematan ao termo dunha preferencia ou unha enunciación dada, a aprobación dunha lei, o anuncio dun nacemento. O alcance da súa posibilidade de significar non pode ser controlado por aqueles que os profiren ou os escriben, posto que esas producións non son propiedade de quen as profire. Continúan significando pese aos seus autores, e ás veces contra as súas intencións máis prezadas.

Unha das implicacións ambivalentes do descentramento do suxeito é que os escritos dunha sexan o lugar

dunha expropiación inevitábel e necesaria. Esta cesión da autoría do que unha escribe ten un importante conxunto de corolarios políticos, posto que ocupar, reformar e deformar as propias palabras abre un difícil eido futuro de comunidade, no que a esperanza de recoñecerse completamente a si mesma nos termos polos que me signífico vai ser de seguro defraudada. Ese non ser dona das propias palabras, porén, está aquí dende o principio, dende que falar é sempre, en certo xeito, o falar dunha estraña a través e como unha mesma, a reiteración melancólica da linguaxe que nunca se elixe, que nunca se atopa como instrumento para usarmos del, senón que, en certo xeito, nos usa e nos expropia, como condición inestábel e continua do «un/ha» e do «nosoutxs», como a condición ambivalente do poder que ata (1993: 184-185)

—

Texto 2:
identidade e política feminista

Para que sexa efectiva a acción política, é necesaria a «unidade»? Non é acaso a insistencia prematura na unidade como obxectivo a causa dunha fragmentación cada vez máis acerba nas nosas filas? O recoñecemento de certas formas de fragmentación pode axudar a que se formen coalicións á hora de actuar, precisamente porque nin se presupón, nin se desexa a «unidade» da categoría de muller. Non constitúe acaso a «unidade», no que a identidade respecta, unha norma de solidariedade excluín-te que rexeita a posibilidade dun conxunto de accións que

desbaraten as fronteiras dos conceptos identitarios, e que mesmo persigan como obxectivo político explícito desbaratalas? Sen a «unidade» como presuposto e obxectivo –que, en calquera caso, sempre se establece nun nivel conceptual– poderían emerxer, no contexto de accións concretas, unidades provisionais con propósitos distintos da articulación da identidade. Sen a obrigada expectativa de que as accións feministas teñan que estar baseadas nunha identidade estábel, unificada e sobre a que todas esteamos de acordo, esas accións poderían iniciarse con maior rapidez e resultar máis afíns a un gran número de «mulleres» para as que o significado desa categoría resulta permanentemente discutíbel (1990: 15).

Texto 3:

normas de xénero e identidade persoal

Mentres que a pregunta respecto ao que constitúe a «identidade persoal» no discurso filosófico se centra case sempre na cuestión de que trazo interno da persoa establece a súa continuidade ao longo do tempo, a que aquí nos facemos é: «Até que punto as *prácticas reguladoras* da formación e división do xénero constitúen a identidade, a coherencia interna do suxeito, e mesmo a condición da persoa como idéntica a si? Até que punto a «identidade» é máis un ideal normativo que un trazo descritivo da experiencia? De que xeito as *prácticas reguladoras* que gobernan o xénero gobernan tamén as nocións de identidade como algo establecido culturalmente? Noutras palabras, a

«coherencia» e a «continuidade» da «persoa» non son trazos lóxicos ou analíticos do ser persoa, senón normas de intelixibilidade socialmente instituídas e sostidas. Na medida en que a «identidade» se preserva a través de conceptos estabilizadores de sexo, xénero e sexualidade, a noción mesma de «a persoa» resulta cuestionada pola emerxencia de seres con xéneros «incoherentes» ou «descontinuos», que parecen ser persoas pero que non encaixan dentro das normas culturais de intelixibilidade de xénero polas que estas se definen (1990: 17).

Texto 4:

deconstrución da distinción sexo/xénero

Podemos referirnos a un sexo «dado» ou a un xénero «dado» sen preguntarnos primeiro como se dan o sexo e/ou xénero e a través de que medios? E ao fin e ao cabo que é o «sexo»? É algo natural, anatómico, cromosómico ou hormonal? Como debe valorar unha crítica feminista os discursos que pretende establecer eses «feitos» para nós? Ten o sexo unha historia? Ten cada sexo unha historia, ou historias, diferente? Hai unha historia do establecemento da dualidade dos sexos, unha xenealoxía que expoña a opción binaria como unha construción variábel? Son os feitos naturais ostensíbeis do sexo producidos de xeito discursivo precisamente polos diversos discursos científicos e ao servizo de certos intereses sociais e políticos? Se poñemos en dúbida o carácter inmutábel do sexo, quizais ese construto chamado «sexo» resulte ser igual de construído

culturalmente que o xénero; e máis, quizais fose xa sempre xénero, coa consecuencia de que a distinción entre sexo e xénero resulta non ser unha distinción en absoluto.

Non tería sentido definir o xénero como a interpretación cultural do sexo, se o sexo resulta el mesmo unha categoría dotada de xénero [*a gendered category*]. O xénero non pode concibirse simplemente como a inscrición cultural do significado sobre un sexo dado de antemán (concepción xurídica); o xénero ten que designar o aparato de produción polo que os sexos se establecen como tales. Como consecuencia, o xénero non é á cultura o que o sexo é á natureza; o xénero é tamén os medios discursivos/culturais polos que a «natureza sexuada» ou o «sexo natural» son producidos e establecidos como «pre-discursivos», previos á cultura, como superficies politicamente neutras *sobre as cales actúa a cultura*» (1990: 7).

—

Texto 5: *definición de xénero*

Se hai algo certo na reivindicación de Beauvoir de que non se nace muller, senón que se *chega a selo*, radica no feito de que *muller* é xa un termo en proceso, un chegar a ser, un construír do que non se pode dicir propiamente que teña unha orixe e unha fin. Como práctica discursiva continua está aberta á intervención e á resignificación. Mesmo cando o xénero parece conxelarse nas formas máis reificadas, o «conxelarse» é xa unha práctica insistente e insidiosa, sostida e regulada por diversos medios sociais. Para Beauvoir

nunca é posíbel chegar a ser unha muller, como se houberse un *telos* que gobernase o proceso de aculturación e construción. O xénero é a estilización repetida do corpo, un conxunto de actos repetidos, dentro dun marco regulador altamente ríxido, que vai quedando co tempo conxelado para producir a aparencia dunha substancia, dunha especie de ser natural. Unha xenealoxía política das ontoloxías de xénero, se ten éxito, deconstruírá a aparencia substantiva do xénero nos seus actos constitutivos e situará e dará conta deses actos dentro do marco coercitivo que establecen as diversas forzas encargadas de supervisar a aparencia social do xénero. Expoñer os actos continxentes que crean a aparencia dunha necesidade natural, un impulso que foi parte da crítica cultural polo menos dende Marx, é unha tarefa que agora asume como carga adicional mostrar de qué xeito a propia noción de suxeito, intelixíbel só ao mostrarse como pertencente a un xénero, admite posibilidades que foron forzosamente forcluídas polas diversas reificacións do xénero que constitúen as súas ontoloxías continxentes (1990: 33).



Texto 6:

o xénero como performance, o «exemplo» da drag

A noción dunha identidade de xénero orixinal ou primaria paródíase a miúdo nas prácticas culturais das drags, do travestismo e na estilización sexual das identidades *butch/femme*. Na teoría feminista, esas identidades paródicas entendéronse ou ben como degradantes para as mulleres, no

caso das *drags* e do travestismo, ou como unha apropiación acrítica de roles sexuais estereotípicos tomados das prácticas heterosexuais, especialmente no caso das identidades lesbianas *butch/femme*. Porén, a relación entre a «imitación» e o «orixinal» é –coído– máis complexa do que esa crítica xeralmente lle concede. Ademais, danos unha pista do modo no que debemos reenmarcar a relación entre as identificacións primarias –isto é, os sentidos orixinais acordados ao xénero– e a experiencia de xénero subsecuente. A actuación [*performance*] da drag xoga coa distinción entre a anatomía do actor [*performer*] e o xénero que está a interpretar. Estamos de feito en presenza de tres dimensións continxentes da corporeidade significativa: o sexo anatómico, a identidade de xénero e a actuación de xénero. Se a anatomía do actor é distinta xa do seu xénero, e ambas as dúas son distintas do xénero da actuación, entón a actuación suxire unha disonancia non só entre ela e o sexo, senón entre o sexo e o xénero, e o xénero e a actuación. Na medida en que a *drag* crea unha imaxe unificada da «muller» (algo do que a acusan habitualmente as súas críticas), revela tamén certas distincións na experiencia do xénero falsamente naturalizadas como unidade a través da ficción reguladora da coherencia heterosexual. *Imitando o xénero, a drag implicitamente revela a estrutura imitativa do propio xénero, así como a súa continxencia*. De feito, parte do pracer e da vertixe da actuación é o recoñecemento dunha continxencia radical na relación entre o sexo e o xénero, fronte a unidades causais culturalmente configuradas e asumidas normalmente como naturais e necesarias. En lugar da lei de coherencia heterosexual, vemos o sexo e o xénero desnaturalizados polos medios da actuación que

revela a súa diferenza e dramatiza os mecanismos culturais da súa unidade facticia.

A noción de parodia de xénero que expoñemos aquí non asume que haxa un orixinal ao que esas identidades paródicas imiten. De feito, a parodia é unha parodia *da* noción de orixinal. Así como a noción psicanalítica de identificación de xénero constitúese pola fantasía dunha fantasía, a transfiguración do Outro que é sempre xa unha «figura» nese dobre senso; a parodia de xénero revela que a identidade orixinal a partir da cal se modela o xénero é unha imitación sen orixe. Para ser máis precisa, é unha produción que, en efecto –ou sexa, nos seus efectos– móstrase como unha imitación. Este desprazamento permanente constitúe unha fluidez de identidades que permite unha apertura á resignificación e á recontextualización; a proliferación paródica priva á cultura hexemónica e ás que a critican do recurso a unhas identidades de xénero naturalizadas ou esencialistas. Aínda que os significados de xénero adoptados neses estilos paródicos son claramente parte da cultura hexemónica misóxina, resultan, porén, desnaturalizados e mobilizados a través da súa recontextualización paródica. Como imitacións que desprazan efectivamente o significado do orixinal, imitan o mito da orixinalidade mesma. En lugar dunha identificación orixinaria que serve como causa determinante, a identidade de xénero debe reconcibirse como unha historia persoal/cultural de significados recibidos, suxeitos a un conxunto de prácticas imitativas que refiren colateralmente a outras imitacións e que, de xeito conxunto, constrúen a ilusión dunha identidade de xénero primaria e interior ou parodian o mecanismo de desaconstrución (1990: 137-138).

Texto 7:

xénero e repetición

A sedimentación das normas de xénero produce o peculiar fenómeno dun «sexo natural» ou dunha «muller real», ou calquera outra serie de ficcións sociais amplamente estendidas e coercitivas. Esa sedimentación foi producindo ao longo do tempo un conxunto de estilos corporais que, de forma reificada, aparecen como a configuración natural dos corpos en sexos que existen un con respecto do outro nunha relación binaria. Se eses estilos se desempeñan e sancionan [*enacted*], producindo suxeitos cun xénero coherente que se fan pasar pola súa orixe: que tipo de actuación [*performance*] poderá revelar que a «causa» aparente é un «efecto»?

En que sentido o xénero é un acto? Como noutras dramatizacións de rituais sociais, a acción do xénero require que a actuación sexa *reiterada*. Esa repetición é á vez recreación e revalidación [*reenactment*] dun conxunto de significados establecidos socialmente de xeito previo, e que atopan aí unha forma de lexitimación ritualizada e trivial. Aínda que hai corpos individuais que desempeñan esas significacións ao ser conformados dentro das modalidades de xénero, esa *acción* é unha acción pública. Hai dimensións colectivas e temporais desas accións, e o seu carácter público non carece de consecuencias; de feito, a actuación lévase a cabo co obxectivo estratéxico de manter o xénero dentro da súa franxa binaria, un obxectivo que non pode ser atribuído a un suxeito, senón que é o que o funda e o consolida como suxeito.

Non debe considerarse o xénero como unha identidade estábel ou como o lugar onde radica a capacidade de ac-

ción e deliberación [*agency*] e do que emanan os diversos actos, senón máis ben como unha identidade debilmente constituída no tempo, instituída no espazo externo a través dunha *repetición estilizada de actos*. O efecto de xénero prodúcese mediante unha estilización do corpo e, polo tanto, debe entenderse como o xeito trivial no que movementos, xestos e estilos corporais variados establecen a ilusión dun eu cun xénero permanente. Esa formulación despraza a concepción do xénero dende un modelo baseado na identidade substancial a outro no que o xénero se concibe como *temporalidade socialmente* constituída. Se o xénero se institúe a través de actos que son internamente descontinuos, entón a *aparencia de substancia* é precisamente iso, unha identidade construída, unha realización performativa na que de xeito trivial a audiencia social, incluídos os propios actores, chega a crer e actúa respecto a ela segundo o modo da crenza. O xénero é tamén unha norma que nunca pode ser interiorizada; «o interno» é unha superficie de significación e as normas de xénero son en último termo fantasmáticas, imposíbeis de incorporar. Se o fundamento da identidade de xénero é a repetición estilizada de certos actos ao longo do tempo e non unha identidade sen costuras aparentes, entón a metáfora espacial do «fundamento» debe ser desprazada e desvelada como unha configuración estilizada, de feito, unha corporalización sexuada do tempo [*gendered corporalization of time*]. O eu cun xénero permanente aparecerá entón estruturado por actos reiterados que buscan aproximarse ao ideal dun fundamento substancial da identidade, pero que na súa ocasional *descontinuidade* revelan o desfundamento continxente e temporal dese «fundamento». As posibilidades de transformación

do xénero atópanse precisamente na relación arbitraria entre ese actos, na posibilidade dun fallo ao repetir, dunha de-formidade, ou dunha repetición paródica que expoña o fantasmático efecto da identidade permanente como unha fráxil construción política (1990: 140-141).

—

Texto 8:

revisión da performatividade do xénero:

Non abonda con dicir que o xénero é performativo ou que o significado do xénero se deriva do seu desempeño [*performance*], pensemos ou non este como ritual social obrigatorio. Claramente hai operacións de xénero que non «aparecen» no desempeño do xénero, e sería un erro reducir as operacións psíquicas do xénero á interpretación [*performance*] literal do xénero. A psicanálise insiste en que a opacidade do inconsciente pon límites á exteriorización da psique. Argumenta tamén –e penso que correctamente– que iso que se exterioriza ou se leva a cabo [*is performed*] só pode entenderse en referencia ao que queda tachado na actuación, o que nin vai levarse a cabo, nin pode levarse a cabo.

A relación entre as *performances* das *drags* e a performatividade do xénero tal e como a establecera en *Problemas co xénero* viña a dicir máis ou menos isto: cando un home que actúa de *drag* fai de muller, a «imitación» que se lle atribúe á *drag* tómase por unha «imitación» da femineidade, pero esa «femineidade» que imita non se entende como imitación. No entanto, se consideramos que o xé-

nero se adquire e se asume en relación a certos ideais que ninguén habita por completo, a feminidade resulta ser un ideal que todo o mundo sempre e só «imita». Dese xeito, a drag imita a estrutura imitativa do propio xénero, revelando que o xénero é xa unha imitación. Por moi atractiva que poida parecer esta formulación non afronta a cuestión de como certas formas de negación e repudio chegan a organizar o desempeño [*performance*] do xénero. Como debemos relacionar o fenómeno da melancolía de xénero coa práctica da performatividade de xénero?

[...] Se a melancolía, no sentido freudiano, é o efecto dunha perda non chorada, a *performance*, entendida como paso ao acto, debe poñerse en relación co problema da perda non recoñecida. Se hai unha perda non chorada na actuación da *drag*, quizais sexa unha perda que é á vez rexeitada e incorporada nas identificacións desempeñadas [*performed*], que reitera a idealización do xénero e a súa radical inhabitabilidade. Isto non é nin unha territorialización do feminino polo masculino, nin un signo da esencial plasticidade do xénero. Suxire que a *performance* alegoriza unha perda que non pode ser obxecto dun traballo de dó, alegoriza a fantasía incorporativa da melancolía pola cal un obxecto é incorporado [*take in*] ou introxectado [*take on*] fantasmáticamente como xeito de non o deixar marchar. O xénero mesmo debe entenderse como parte do «paso ao acto» dun dó non resolto (1997b:144-145).

—

Texto 9:

definición do humano e normas de xénero

«Afirmar que o suxeito se produce dentro de e como unha matriz de xénero relacional non é desbotar ao suxeito, senón indagar polas condicións da súa emerxencia e do seu obrar. A «actividade» deste dotar de xénero [*gendering*] non pode ser, estritamente falando, unha expresión ou un acto humanos, unha apropiación voluntaria, e dende logo que non ten nada que ver con pór unha máscara; ela é a matriz pola que calquera vontade e inclinación se volve por primeira vez posíbel, a condición cultural que a capacita. Nese senso, a matriz das relacións de xénero é previa a emerxencia do «humano». Consideremos a interpelación médica (a pesar da recente invención da ecografía) que fai mudar ao bebé dun «ilo» a un «ela» ou «el», e nese dar nome fai rapaza á rapaza, condúcea a través da interpelación de xénero ao dominio da linguaxe e do parentesco. Porén, ese facer rapaza á rapaza non remata aquí, ao revés, esa interpelación fundacional é reiterada por autoridades diversas ao longo de intervalos de tempo variados para reforzar ou contestar ese efecto naturalizado. O dar nome é á vez o establecemento do límite e a imposición repetida da norma.

Esas atribucións e interpelacións contribúen ao campo do discurso e do poder que orchestra, delimita e sostén o que é cualificado como «o humano». Vemos isto con máis claridade a través do exemplo deses seres abxectos que parecen non estar sexuados [*gendered*] de xeito apropiado; a súa condición de humanos chega a pórse en cuestión. De feito, a construción do xénero opera a través

de medios *excluíntes*, así que o humano non é producido só sobre e contra o inhumano, senón tamén mediante un conxunto de forclusións, borrados radicais, ás que se lle rexeita, falando estritamente, unha posibilidade de articulación cultural. Non chega, polo tanto, con afirmar que os suxeitos humanos son construídos, porque a construción do humano é unha operación diferencial que produce o máis e o menos que «humano», o inhumano, o humanamente impensábel. Eses lugares excluídos veñen a marcar o límite do «humano» como o seu afora constitutivo, e a asediar eses límites como a posibilidade persistente do seu desbaratamento e rearticulación» (1993: xvii).

—

Textos 10 e 11:

a materialidade do corpo e a performatividade

Afirmar que o discurso é formativo non é o mesmo que afirmar que el orixina, causa ou compón exhaustivamente aquilo que concede; máis ben, está a afirmarse que non hai referencia a un puro corpo que non sexa ao mesmo tempo unha formación adicional dese corpo. Nese senso, non se nega a capacidade lingüística de nos referir aos corpos sexuados, senón que se altera o sentido da «referencialidade». En termos filosóficos, unha constatación é sempre nalgún grao performativa (1993:xix).

O corpo *posto* [*posited*] como algo previo ao signo é sempre *posto* ou significado como previo. A significación produce como *efecto* do seu procedemento o corpo que, non obstante e simultaneamente, afirma descubrir como

algo que *precede* a súa propia acción. Se o corpo significado como previo á significación é un efecto da significación, entón o carácter mimético e representacional da linguaxe, que afirma que os signos seguen aos corpos como os seus espellos necesarios, non é en absoluto mimético. Ao contrario, é produtivo, constitutivo, podería mesmo dicirse performativo, na medida en que este acto de significación delimita os contornos dese corpo que logo di atopar antes da significación (1993: 6).

—

Texto 12:

a heterosexualidade obrigatoria como matriz de xénero

O xénero só pode denotar unha *unidade* experiencial de sexo, xénero e desexo, se entendemos que nalgún senso o sexo necesita do xénero, onde o xénero é a designación psíquica e/ou cultural do eu e do desexo, onde o desexo é heterosexual e, polo tanto, se distingue mediante unha relación de oposición do outro xénero, obxecto do seu desexo. A coherencia interna ou unidade de calquera dos xéneros, sexa home ou muller, require dese xeito unha heterosexualidade estábel e que funcione por oposición. A heterosexualidade institucionalizada require e produce a univocidade de cada un dos termos de xénero, que constitúen o límite das posibilidades de xénero dentro dun sistema de xénero binario e opositivo. Esta concepción do xénero non só presupón unha relación causal entre sexo, xénero e desexo, senón que tamén suxire que o desexo reflexa ou expresa o xénero, e que o xénero reflexa ou expre-

sa o desexo. A unidade metafísica dos tres asúmese como algo verdadeiramente coñecido e que se expresa nun desexo polo xénero oposto que os distingue, isto é, na forma dunha heterosexualidade que funciona por oposición dos termos. Sexa como un paradigma naturalista que estableza unha continuidade causal entre sexo, xénero e desexo, ou como un paradigma auténtico-expresivo no que se afirma que un eu verdadeiro revélase simultánea e sucesivamente no sexo, xénero e desexo, o «vello soño da simetría», como lle chamara Irigaray, está aí presuposto, reificado e racionalizado.

Este basto bosquexo danos unha pista para entender as razóns políticas da visión substancialista do xénero. A institución da heterosexualidade obrigatoria como natural require e regula o xénero como relación binaria na que os termos masculino e feminino resultan claramente diferenciados, e esa diferenciación acádase a través das prácticas do desexo heterosexual. A acción de diferenciar os dous momentos opostos da relación binaria ten como resultado a consolidación de cada termo, a coherencia interna respectiva do sexo, o xénero e o desexo (1990: 22-23).

—

Texto 13:
desprazamentos do significante, o falo lesbiano

A proposta do falo lesbiano suxire que o significante pode chegar a significar *excedendo* a súa posición estruturalmente restrinxida; de feito, o significante pode repetirse en contextos e relacións que *despracen* a súa condición pri-

vilexiada. A «estrutura» pola que o falo significa o pene como o seu caso [*occasion*] privilexiado só existe ao ser instituída e reiterada; pero, en virtude desa temporalización, resulta inestábel e está aberta a unha repetición subversiva. Ademais, se o falo só simboliza tomando a anatomía como conxuntura [*occasion*], entón canto máis diversos e inanticipábeis sexan as conxunturas [*occasions*] anatómicas (e non anatómicas) da súa simbolización, máis inestábel se volverá o significante. Noutras palabras, o falo non ten unha existencia separada das ocasións da súa simbolización, non pode simbolizar sen a súa conxuntura. Polo tanto, o falo lesbiano ofrece a ocasión [*occasion*] (un conxunto de ocasións) para que o falo signifique doutro xeito, e significándoo así, para resignificar, inadvertidamente, sen deca-tarse, o seu privilexio heterosexista e machista (1993: 56).

Texto 14:

melancolía e xénero

Se aceptamos a idea de que a prohibición da homosexualidade opera a oito nunha cultura maioritariamente heterosexual como unha das súas operacións definidoras, entón a perda dos obxectos e fins homosexuais (non simplemente esta persoa do mesmo xénero, senón *calquera* persoa do mesmo xénero), aparecen forcluídos dende o principio. Digo «forcluídos» para suxerir que se trata dunha perda de antemán, un dó por posibilidades non vividas. Se ese amor está excluído dende o principio, entón non pode suceder, e se sucede realmente non sucede. Se ocorre,

ocorre só baixo o signo oficial da súa prohibición e negación. Cando se imponen certas perdas por un conxunto de prohibicións culturalmente predominantes, podemos esperar unha forma predominante de melancolía, que sinala a interiorización da non chorada [*ungrieved*] nin chorábel [*ungrievable*] investimento homosexual. E onde non hai nin un recoñecemento público, nin un discurso mediante o cal esa perda poida ser nomeada e chorada, entón a melancolía asume actualmente dimensións culturais transcendentales. Por suposto, non é sorprendente que canto máis hiperbólica e defensiva sexa a identificación masculina, máis feroz será o investimento homosexual non chorada. Nese senso, podemos entender que tanto a «masculinidade» como a «feminidade» fórmanse e consolidanse a través de identificacións que están compostas en parte por un dó negado.

Se aceptamos a noción de que a heterosexualidade se naturaliza insistindo na alteridade radical da homosexualidade, entón a identidade heterosexual acádase mediante a incorporación melancólica do amor que nega: o home que insiste na coherencia da súa heterosexualidade asegura que nunca amou a outro home, e polo tanto que nunca perdeu a outro home. Ese amor, ese apego, está suxeito a unha dobre negación, un xamais amar e xamais perder. Ese «endexamais» funda, por así dicilo, o suxeito heterosexual; a súa identidade baséase na negativa de recoñecer o apego e así no rexeitamento da perda.

Hai talvez un xeito máis instrutivo de describir este escenario, posto que non se trata simplemente de que o individuo non estea disposto a recoñecer os apegos homosexuais e, polo tanto, a portarlles loito. Cando a prohibi-

ción contra a homosexualidade se difunde culturalmente, entón a «perda» do amor homosexual vértese mediante unha prohibición repetida e ritualizada por toda a cultura. O resultado é unha cultura da melancolía de xénero onde a masculinidade e a feminidade emerxen como as pegadas dun amor cuxa perda non foi chorada nin é chorábel, onde de feito a masculinidade e a feminidade dentro da matriz heterosexual se reforzan a través do repudio que efectúan [*perform*]. Fronte a unha concepción da sexualidade como «expresión» dun xénero, o xénero mesmo enténdese aquí como algo que se compón precisamente do que permanece inarticulado na sexualidade (1997: 139-140).

—

Textos 15 e 16:

tempo e repetición, a performatividade

A construción non só ten lugar no tempo, é un proceso temporal que opera a través da reiteración das normas. No curso desa reiteración prodúcese o sexo e á vez desestabilízase. Como o efecto sedimentado dunha practica reiterativa ou ritual, o sexo adquire o seu efecto naturalizado e, no entanto, é por virtude desa reiteración que se abren ocos e fisuras ao xeito de inestabilidades constitutivas desa construción, como o que escapa ou excede á norma, como o que non pode ser completamente fixado ou definido pola labor repetitiva da norma. Esa inestabilidade é a posibilidade destituínte do propio proceso de repetición, o poder que desfai os mesmos efectos polos que o «sexo» se estabiliza, a posibilidade de levar á consolidación das

normas do «sexo» a unha crise potencialmente produtiva (1993: xix).

A performatividade non é un «acto» singular, posto que é sempre a reiteración dunha norma ou un conxunto de normas, e na medida en que adquire a aparencia de acto no presente, oculta ou disimula as convencións que repite. Ademais, este acto non é de xeito primario teatral; de feito, a súa aparente teatralidade prodúcese na medida en que a súa historicidade fica disimulada (e, a inversa, a súa teatralidade adquire certo carácter inevitábel pola imposibilidade dunha revelación plena da súa historicidade) (1993: xxi).

—

Texto 17:

suxeición e resignificación

Que nos permite ocupar o espazo discursivo da inxuria? De que xeito nos moven e nos impelen ese espazo discursivo e a súa inxuria, até o punto de que o noso apego a el se converte en condición da resignificación? Ao chamarme cun nome inxurioso, accedo á existencia social, e como estou inevitabelmente apegada a miña existencia, como certo narcisismo se agarra a calquera termo que confira existencia, véxome levada a abrazar os termos que me feren, porque me constitúen socialmente. A traxectoria auto-colonizadora de certas formas de política identitaria son sintomáticas deste paradoxal abrazarse ao termo inxurioso. E aínda é máis paradoxal que só ocupando –sendo ocupado por– o termo inxurioso podo opoñerme a el e resistir.

Nese senso ten o seu lugar a psicanálise; posto que calquera mobilización contra a suxeición tomará devandita suxeición como recurso, e o apego á interpelación inxuriosa se tornará , polo camiño dun narcisismo necesariamente alienado, na condición baixo a cal esa interpelación se poderá resignificar. Isto non é un afora inconsciente do poder, senón algo así como un inconsciente do poder na súa iterabilidade produtiva e traumática.

Se entendemos entón que certas interpelacións confiren identidade, esas interpelacións inxuriosas constituirán identidade mediante a inxuria, o que non supón que esa identidade haxa de ficar para sempre arraigada na inxuria, mentres permaneza como identidade, senón que implica que as posibilidades de resignificación desaxustarán e reelaborarán o apego apaixonado á subxección sen o que a formación –e a re-formación– do suxeito non podería levarse a cabo (1997: 104-105).

—

Texto 18:
vulnerabilidade lingüística

Non hai xeito de protexerse contra a susceptibilidade e a vulnerabilidade primaria cara a demanda de recoñecemento que esixe a existencia, da dependencia primaria dunha linguaxe que nós non fixemos para adquirir un status ontolóxico provisional. [...] A mesma chamada que inaugura a posibilidade da conciencia e da acción forclúe a posibilidade dunha autonomía radical. Nese senso, o acto de interpelación que regula a posibilidade de autoxénese do

suxeito (e da lugar á devandita fantasía) leva a cabo [*perform*] unha «inxuria». É imposíbel regular completamente o potencial efecto inxurioso da linguaxe sen destruír algo fundamental desa linguaxe e, máis especificamente, da constitución do suxeito nela. No entanto, unha perspectiva crítica do tipo de linguaxe que goberna a regulación e constitución do suxeito vólvese absolutamente imperativa cando temos en conta a nosa inevitábel dependencia dos modos nos que se nos chama a exercer calquera tipo de acción (1997: 26-27).

Texto 19:

o insulto como cita

Se a acción [*agency*] non se deriva da responsabilidade do falante, a forza do acto de fala non é unha forza soberana. A «forza» do acto de fala está, aínda que incongruentemente, posta en relación co corpo cuxa forza se desvía e conduce a través da linguaxe. En tanto que excitábel, o discurso é ao mesmo tempo efecto deliberado e non deliberado do falante. O falante non é a orixe dese discurso, pois a linguaxe produce ao suxeito mediante un exercicio performativo que o precede: a interpelación. Ademais, a lingua que fala o suxeito é convencional e, até certo punto, citacional. O esforzo legal de reprimir a linguaxe inxuriosa tende a illar ao «falante» como o axente culpábel, como se o falante fose á orixe dese discurso. A responsabilidade do falante resulta así erroneamente interpretada. O falante asume a responsabilidade mediante o carácter citacional

do discurso, renova os signos [*tokens*] lingüísticos dunha comunidade, volvendo a promulgar e dándolle nova forza a ese discurso. A responsabilidade está así ligada co discurso como repetición, non como orixe (1997: 39).

—

Texto 20:

*outras lecturas da imaxe pornográfica,
resistir a literalidade*

Poderíamos afirmar que a pornografía representa posicións inhabitábeis e imposíbeis, fantasías compensatorias que continuamente reproducen unha fenda entre esas posicións e aquelas que pertencen ao dominio da realidade social. De feito, podería dicirse que a pornografía é o texto da irrealidade de xénero, das normas imposíbeis que o impelen, e ante as cales falla perpetuamente. O imperativo «faino» non é pronunciado, senón «figurado». E se o que se figura son un conxunto de ideais compensatorios, de normas de xénero hiperbólicas, entón a pornografía traza un dominio de posicións irrealizábeis que teñen certa influencia sobre a realidade social das posicións de xénero, pero que, estrictamente falando, non as constitúen. De feito, o que dá a imaxe pornográfica o poder fantasmático que ten é esa incapacidade de constituíla. Nese senso, na medida en que o imperativo é «figurado» e non «pronunciado», fracasa no seu exercicio de poder á hora de construír a realidade social do que é unha muller. Ese fracaso, porén, é a ocasión dunha alegoría do imperativo, que admite dende o inicio a súa irrealizabilidade, e que, final-

mente, non pode superar a irrealidade que é condición do seu atractivo. A miña proposta, por así dicilo, para unha lectura feminista da pornografía que resista a literalización da escena imaxinaria, é que lea no seu lugar a inconmensurabilidade entre as normas de xénero e as prácticas que semella obrigada a repetir sen resolución (1997: 68-69).

—

Texto 21:

soberanía estatal e a linguaxe de odio

[...] o Estado produce linguaxe de odio; con isto non quero por suposto dicir que o Estado sexa responsábel dos insultos, epítetos e invectivas que circulan por aí, senón que esa categoría non pode existir sen a ratificación do Estado. Ese poder da linguaxe xudicial do Estado para establecer e manter o dominio do que se pode dicir publicamente móstranos que nesas decisións o Estado ten un papel que vai máis aló da función de poñer límites. De feito, o Estado produce activamente o ámbito discursivo do publicamente aceptábel, delimitando os ámbitos do dicíbel e do indicíbel e conservando o poder de facer e soster a liña de demarcación consecuenta. A preferencia esaxeradamente eficaz atribuída á linguaxe de odio nalgúns dos contextos políticos discutidos previamente está modelada sobre a linguaxe do Estado soberano, entendido como un acto de fala soberano, un acto de fala co poder de facer o que di. Este poder soberano élle atribuído ao discurso de odio cando se afirma que nos «priva» de dereitos e liberdades. Á linguaxe de odio atribúeselle o poder dun arbitrio [*agen-*

cy] absolutamente eficaz, á vez performatividade e transitividade (non só fai o que di, senón que fai o que di que fará aquel ao que o discurso vai dirixido). Precisamente este poder da linguaxe *legal* é ao que se fai referencia cando se lle demanda ao Estado que regule o discurso ofensivo. O problema non é, polo visto, que a forza do performativo soberano estea mal, senón que está mal cando a usan os cidadáns, e cando o Estado intervén neses contextos está ben (1997:78).

—

Texto 22:

responsabilidade e opacidade do suxeito

Postular un suxeito que non estea fundado na reflexividade, isto é, que nunca poida dar conta plenamente das súas condicións de emerxencia menoscaba a posibilidade de ser responsábel e, concretamente, de dar conta dun/ha mesma?

Resulta imposible fundar unha noción de responsabilidade persoal ou social se asumimos que nos somos, por así dicilo, dende o principio na división, na falta de fundamento e na incoherencia? Gustaríame argumentar doutro xeito mostrando como unha teoría da formación do suxeito que recoñeza os límites do coñecemento de si pode ser moito máis útil para calquera concepción da ética e da responsabilidade. Se o suxeito é opaco para si mesmo, non lle está por iso permitido facer o que queira ou ignorar as súas obrigas cara aos outros, senón o contrario. A opacidade do suxeito sería consecuencia de concibilo como un ser

relacional, un ser cuxas primeiras e primarias relacións non están sempre dispoñíbeis para o coñecemento consciente. No contexto das relacións cos outros tenden a aparecer momentos de descoñecemento dun/ha mesma, deixando ver que esas relacións responden a formas primarias de relacionalidade que non sempre están dispoñíbeis para unha tematización explícita e reflexiva. Se somos formados nun contexto de relacións que son parcialmente irrecuperábeis para nós, entón a opacidade constitúese na nosa formación e derívase da nosa condición de seres formados en relacións de dependencia (2007: 19-20).

—

Texto 23:

o eu como punto cego da narración

A única historia que o «eu» non pode contar é a da súa propia emerxencia como «eu» que non só fala, senón que ten que dar conta de si mesmo. Nese senso, podemos contar unha historia;, pero o «eu» que conta a historia –e que pode perfectamente aparecer dentro dela como narrador en primeira persoa– constitúe un punto de opacidade que interrompe a secuencia e induce unha ruptura ou erupción do non narrativizábel no medio da historia. Polo tanto a historia que conto de min mesma, poñendo en primeiro plano o «eu» que son e inseríndoo nas secuencias relevantes de algo chamado a miña vida, fracasa en dar conta de min mesma no momento en que me presento como eu. Aínda máis –como «eu»– preséntome como alguén de quen non se pode nin se poderá dar conta. Estou a dar

conta de min mesma, pero cando se trata da formación do «eu» que narra a súa vida, non hai modo de contalo. Canto máis narro, menos responsábel resultado ser. Contra as súas mellores intencións o «eu» arruína a súa propia historia (2007: 66-67).

Texto 24:
violencia ética

Suspender a esixencia dunha identidade persoal ou, máis concretamente, dunha coherencia completa paréceme que contrarresta certa violencia ética que esixe que manifestemos e manteñamos unha identidade persoal en todo momento, e que requiramos aos outros facer o mesmo. Para uns suxeitos que viven invariabelmente dentro dun horizonte temporal é unha norma difícil, senón imposible, de satisfacer. A capacidade dun suxeito de recoñecer e ser recoñecido vén dada por un discurso normativo cuxa temporalidade non é a mesma que a perspectiva da primeira persoa. Esta temporalidade do discurso desorientanos de nós mesmas. De aí derívase que só poidamos dar e recibir recoñecemento baixo a condición de desorientarnos de nós por algo que non somos nós, de que suframos un des-centramento e «fracasemos» na procura dunha identidade persoal (2007: 42).

Texto 25:

os límites da autonomía sexual

Afrontémolo. Somos desfeitas polas outras. E se non o somos, e que nos perdemos algo. Isto parece claro no que respecta ao dó, porque ocorre xa co desexo. Non sempre saímos indemnes. Pode que queiramos, ou mesmo que o fagamos, pero pode ser que pese a todos os esforzos sexamos desfeitos fronte ao outro, polo tacto, polo olor, pola sensación, pola procura do tacto, pola memoria da sensación. Por iso, cando falamos da *miña* sexualidade ou do *meu* xénero, como facemos (e como temos que facer), o que queremos dicir é algo complicado. Nada diso é precisamente unha posesión, senón que ambos deben entenderse como *xeitos de estar desposuída*, xeitos de ser para outrx ou, aínda máis, por virtude de outrx. Non abonda con dicir que estou promovendo unha visión relacional do eu fronte ao unha visión autónoma, ou tentando describir a autonomía en termos de relacionalidade. O termo «relacionalidade» sutura a fenda que se acha na relación que buscamos describir, unha fenda que é constitutiva da identidade mesma. Isto quere dicir que temos que enfocar con circunspección o problema de conceptualizar o desposuimento. Un xeito de facelo é a través da noción de éxtase.

Tendemos a narrar a historia do amplo movemento pola liberdade sexual dun xeito no que a éxtase figura nos anos sesenta e nos setenta e persiste até a metade dos oitenta. Pero quizais a éxtase é algo historicamente máis persistente que iso, quizais sempre estivo connosco. Ser «ex-tática» significa, literalmente, estar fóra de si, e iso pode ter varios significados: ser transportado máis aló de

si por unha paixón, pero tamén estar *fóra* de si pola carraxe ou polo pranto. Penso que podo aínda falar de «nós» e incluírme a min mesma dentro deses termos, pois estou falando a eses de nós que están vivindo en certo xeito *fóra* de *nós mesmas*, sexa na súa paixón sexual, dor [*grief*] emocional, ou carraxe política. Nalgún senso, o dilema é entender que tipo de comunidade está composta por quen está *fóra* de si.

Temos un interesante dilema político dende o momento en que ao escoitar falar de «dereitos» os entendemos como algo pertencente aos individuos, ou cando ao pedir protección contra a discriminación, a pedimos como grupo ou clase. Nesa linguaxe e nese contexto temos que presentarnos como seres vinculados, distintos, recoñecíbeis, delimitados, suxeitos ante a lei, unha comunidade definida pola mesmidade. De feito, temos que ser capaces de utilizar esa linguaxe para asegurarnos protección legal e dereitos. Pero quizais cometemos un erro se tomamos as definicións do que somos, legalmente, como descrições axeitadas do xeito no que somos. Aínda que esta linguaxe poida establecer a nosa lexitimidade dentro dun marco legal instalado en versións liberais da ontoloxía humana, erra ao facer xustiza á paixón, ao dó, á carraxe, a todo aquilo que nos arrinca de nós, que nos vincula ao resto, que nos transporta, que nos desfai e que nos implica en vidas que non son a nosa, ás veces dun xeito fatal e irreversiblel.

Non resulta sinxelo de entender como podemos forzar unha comunidade política dende eses vínculos. Un/ha fala, e un/ha fala por e para outrx;, e non hai xeito de colapsar a distinción entre min mesma e outrx. Cando dicimos «nós», non facemos máis que designar iso como

algo moi problemático. Non o resolvemos. E quizais é, e debería ser, irresolúbel. Pedimos ao Estado, por exemplo, que manteña as súas leis fóra dos nosos corpos e demandamos que principios de integridade e auto-defensa corporal se acepten como valores políticos. En calquera caso, a través do corpo o xénero e a sexualidade están expostas aos outros, implicadas en procesos sociais, inscritas por normas culturais, e aprehendidas nos seus significados sociais. Nalgún senso, ser un corpo é estar entregado a outrxs mesmo sendo o corpo, enfaticamente, «o propio dun/ha», aquilo sobre o que debemos reclamar dereitos de autonomía. Iso é certo tanto para as demandas feitas por lesbianas, gays e bisexuais a favor da liberdade sexual, as demandas de transexuais e transxénero para a autodeterminación, as demandas dos intersexuais para liberarse das intervencións médicas, psiquiátricas e cirúrxicas forzosas, como para todas as demandas de estar libre de ataques racistas, físicos e verbais ou para a demanda feminista de liberdade reprodutiva. É difícil, se non imposible, facer todas esas demandas sen recorrer a autonomía e especificamente a algún senso de autonomía corporal. A autonomía corporal, porén, é un paradoxo vivinte. Non estou en ningún caso suxerindo que deixemos de facelas. Temos que facelas, debemos facelas. E non estou dicindo que as teñamos que facer de mala gana ou estratexicamente. Son parte das aspiracións normativas de calquera movemento que busque maximizar a protección e as liberdades das minorías sexuais e de xénero, das mulleres, definidas nas coordenadas máis amplas posibles, e das minorías raciais e étnicas, especialmente cando se solapan coas outras categorías. Pero hai algunha outra aspiración normativa que

debamos tamén tratar de articular e defender? Hai algún xeito no que o lugar do corpo en todas esas loitas abra a unha concepción diferente da política? (2004:18-21).

Texto 26:

políticas de xénero e redefinicións do político

Nos últimos anos, as novas políticas de xénero que partían das persoas transxénero e transexuais supuxeron retos múltiples para os marcoslésbicos/gays e feministas establecidos e o movemento intersexual volveu máis complexas as preocupacións e demandas dos que avogan polos dereitos sexuais. Os que pensaron na esquerda que esas cuestións non eran propia ou substantivamente políticas víronse obrigados a repensar a esfera política en termos das súas presuposicións sexuais e de xénero. Quen suxira que as vidas *butch, femme* e transxénero non son referentes esenciais para remodelar a vida política e para unha sociedade máis xusta e equitativa non reconece a violencia que sofre na vida pública quen está doutro modo no xénero, e non reconece tampouco que a nosa corporeidade denota un discutíbel conxunto de normas que gobernan quen conta como suxeito viábel na esfera política. De feito, se consideramos que os corpos humanos non se experimentan sen recorrer a algún tipo de idealidade, a algún marco de experiencia –e isto é tan certo para a experiencia do propio corpo como para a experiencia doutro corpo–, e se aceptamos que esa idealidade e ese marco están articulados socialmente, podemos ver até que punto a corpo-

reidade non é pensábel sen referir a unha norma ou a un conxunto de normas. A loita para reelaborar as normas a través das que se experimentan os corpos non só resulta crucial para as políticas relativas á discapacidade, senón tamén para os movementos de transxéneros e intersexuais, posto que contestan os ideais forzosamente impostos de como deberían ser os corpos. A relación incorporada con respecto á norma ten un potencial transformador. Postular posibilidades máis aló da norma, ou mesmo un futuro diferente para a propia norma, é parte do traballo da fantasía, cando a entendemos como un tomar o corpo como punto de partida para unha articulación que non estea sempre restrinxida ao corpo tal e como é. Se aceptamos que alterar as normas que deciden sobre a morfoloxía humana normativa ten como resultado outorgar unha «realidade» diferencial aos distintos tipos de humanos, entón vémonos levadas a afirmar que as vidas transxénero teñen un impacto potencial e actual na vida política ao seu nivel máis fundamental, que é quen conta como humano e que normas gobernan a aparición do «realmente» humano (2004: 28).

—

Texto 27:
feminismo e política das diferenzas

O programa do feminismo non é deses onde cabe asumir un conxunto común de premisas e logo proceder a construír dende elas como fan os lóxicos. Pola contra, estamos ante un movemento que avanza precisamente ao prestar

atención crítica ás premisas nas que se apoia, nun esforzo por aclarar o seu significado e comezar a negociar as interpretacións en conflito, a irreprimíbel cacofonía da súa identidade. Como iniciativa democrática, o feminismo ti-vo que abandonar a presunción de que na base podemos estar todas de acordo sobre certas cousas ou, que ben sendo o mesmo, aceptar a noción de que cada un dos nosos valores máis prezados pode ser discutido e que continuará a haber espazos políticos en disputa. Poida que isto soe como se estivese dicindo que nunca haberá nada sobre o que construír o feminismo, que este se perderá nunha reflexión sobre si mesmo, que nunca irá máis aló dese momento reflexivo cara a un compromiso activo co mundo. Xusto ao revés, pois precisamente esas formas de disensión interna xorden no curso de prácticas políticas comprometidas. E eu diría enfaticamente que resistir o desexo de resolver esa disensión nunha unidade é precisamente o que mantén vivo o movemento (2004: 175).

—

Texto 28:

matrimonio homosexual e recoñecemento estatal

[matrimonio como obxectivo das políticas gays/lésbicas]

Podemos ver o terreo do dilema aquí: por unha banda, vivir sen normas de recoñecemento ten como resultado un sufrimento significativo e un modo de privación de dereitos que confunde as distincións entre consecuencias psíquicas, culturais e materiais. Pola outra, a esixencia de

ser recoñecidx, que é unha esixencia política moi poderosa, pode levar –a non ser que constituía un reto crítico ás normas de recoñecemento subministradas e esixidas pola lexitimación estatal– a outras formas inxustas de xerarquía social, a unha forclusión precipitada do campo sexual e a novas formas de estender e apoiar o poder do Estado. De feito, ao facerlle ao Estado unha oferta de recoñecemento, estamos restrinxindo efectivamente o dominio do que poderá ser recoñecido como acordos sexuais lexítimos, e por tanto fortalecendo ao Estado como a fonte das normas de recoñecemento e eclipsando así outras posibilidades de recoñecemento na sociedade civil e na vida cultural. Esixir e recibir recoñecemento segundo as normas que lexitiman o matrimonio e deslexitiman formas de alianza sexual fóra do matrimonio, ou que se articulan nunha relación crítica co matrimonio, é desprazar o ámbito de lexitimación dunha parte da comunidade queer a outra ou, máis ben, transformar unha deslexitimación colectiva nunha selectiva. Esa práctica é difícil, se non imposible, de conciliar con un movemento radicalmente democrático e sexualmente progresista. Que significaría excluír do campo da lexitimación potencial a aquelxs que están fóra do matrimonio, que viven de xeito non monógamo, soas ou en calquera tipo de acordo que non tome a forma do matrimonio? [...]

Estes son os dous lados da moeda; porén, eu non pretendo resolver este dilema a favor dun ou doutro, senón desenvolver unha práctica crítica consciente de ambos. Manteño que a lexitimación é un arma de dobre fío: é crucial que, politicamente, reclamemos intelixibilidade e recoñecibilidade; e é crucial, politicamente, que manteñamos unha relación crítica e transformadora cara as normas

que gobernan o que contará ou non como alianzas e parentescos recoñecíbeis e intelixíbeis. Isto último implicaría tamén unha relación crítica co desexo de lexitimación como tal. Tamén resulta crucial que cuestionemos a asunción de que o Estado proporciona esas normas, que academos a pensar criticamente no que chegou a ser o Estado nestes tempos ou, de feito, como chegou a ser o lugar para a articulación dunha fantasía que busca negar ou invertir o acadado nestes anos (2004: 117).

—

Textos 29 e 30:

re-esценificando a universalidade

A reivindicación da universalidade por aqueles que foron convencionalmente excluídas polo termo a miúdo produce unha sorte de contradición performativa. Pero esta contradición, ao modo hegeliano, non se auto-cancela, senón que expón o espectral desdobrase do propio concepto; e incita a un conxunto de especulacións antagonistas sobre cal debería ser o lugar apropiado para a demanda de universalidade. Quen pode enunciála? Como debe enunciarse? O feito de que non teñamos resposta para esas preguntas confirma que a cuestión da universalidade non foi aínda establecida. Como xa dixen noutro lugar, afirmar que o universal non foi aínda articulado é insistir en que o «aínda non» resulta axeitado para unha comprensión do universal: o que permanece «irrealizado» polo universal constitúeo esencialmente. O universal anuncia, por dicilo dalgún xeito, o seu «non-lugar», a súa modalidade funda-

mentalmente temporal, precisamente cando emerxen desafíos a súa formulación *existente* dende aqueles que non están arroupadas, que non teñen dereito ao ocupar o lugar do «quen»; pero a quen, no entanto, o universal como tal debe incluír (2000: 38-39).

Outra universalidade emerxe da pegada que bordea levemente a lexibilidade política: o suxeito a quen non se lle deu a prerrogativa de ser suxeito, cuxo *modus vivendi* é unha catacrese imposta. Se o humanamente espectral entra na reformulación hexemónica da universalidade, haberá entón que atopar unha linguaxe entre as linguaxes. Non será unha metalinguaxe, nin a condición de todas as linguaxes. Será o labor de transacción e tradución que non pertence a un lugar único, senón que é o movemento entre linguaxes, e ten o seu destino final no movemento mesmo. De feito, non se trataría de asimilar o indicíbel ao dominio do dicíbel para albergalo alí, dentro das normas existentes de dominación, senón de esnaquizar a confianza da dominación, mostrar o equívocas que son as súas demandas de universalidade e, dende ese equívoco, buscar a ruptura do seu réxime, unha apertura cara a versións alternativas da universalidade forxadas no traballo mesmo de tradución. Esa apertura non só ha de relegar ao Estado do seu status privilexiado como medio primario a través do cal se articula a universalidade, senón tamén restablecer como condición desa articulación do universal a pegada humana que o formalismo deixou de lado, á súa esquerda, cara a unha esquerda que de verdade o sexa (2000: 178-179).

—

Textos 31 e 32:

resurrección da soberanía no seo da gobernabilidade

A gobernabilidade enténdese, nun sentido amplo, como un modo de poder que se ocupa do mantemento e o control dos corpos e as persoas, da produción e regulación de persoas e poboacións e da circulación dos bens na medida en que manteñen e restrinxen a vida das poboacións. [...] Caracterizada por un conxunto difusos de estratexias e tácticas, a gobernabilidade non adquire o seu sentido e propósito nin dunha fonte única, nin dun suxeito soberano unificado. Máis ben, as tácticas características da gobernabilidade operan difusamente para dispoñer e ordenar poboacións e para producir e reproducir os suxeitos, as súas prácticas e as súas crenzas, en relación con fins políticos específicos. Foucault sostén afoutamente que «os problemas da gobernabilidade e as técnicas de goberno convertéronse no principal asunto da política, o único espazo real para a loita e a contestación política». Para Foucault é precisamente «a gubernamentalización a que permitiu sobrevivir ao Estado». Os únicos asuntos políticos reais son aqueles que resultan vitais para nós, e o que os vitaliza na modernidade, segundo Foucault, é a gubernamentalización.

Aínda que quizais Foucault teña razón no que respecta ao status da gobernabilidade, é importante tomar en consideración que a emerxencia da gobernabilidade non sempre coincide coa desvitalización da soberanía. Máis ben, a emerxencia da gobernabilidade pode depender da desvitalización da soberanía no sentido tradicional: a soberanía como aquilo que proporciona unha función lexitimadora ao Estado, a soberanía como *locus* unificado

do poder estatal. A soberanía nese sentido xa non opera para animar ou vivificar ao Estado, pero iso non forclúe a posibilidade de que poida emerxer como un anacronismo dentro dun campo político desamarrado dos seus ancoaxes tradicionais. De feito, aínda que a soberanía estivo convencionalmente vinculada á lexitimidade do Estado e ao estado de dereito, proporcionando unha fonte unificada e un símbolo do poder político, non segue a funcionar dese xeito. A súa perda non carece de consecuencias e o seu rexurdimento no campo da gobernabilidade sinala o poder do anacronismo para animar o eido contemporáneo. Para considerar a emerxencia da soberanía dentro do campo da gobernabilidade, temos que poñer en cuestión, como Foucault tamén fixo, a noción de historia como continuo. A tarefa da crítica –como sostíña Walter Benjamin– é «facer estoupar unha era específica fóra do curso homoxéneo da historia» e «asir [...] a constelación que a súa propia era formou cunha era anterior totalmente determinada.» (2004:52-53). O estado de emerxencia retorna a operación do poder dun conxunto de leis (xudicial) a un conxunto de regras (gubernamental), e as regras reinstauran o poder soberano. As regras non son vinculantes en virtude dunha lei establecida ou de certos modos de lexitimación; senón completamente discrecionais, mesmo arbitrarias, exercidas por burócratas que as interpretan unilateralmente e deciden as condicións e a forma en que se invocan. A gobernabilidade é a condición dese novo exercicio da soberanía, no sentido de que a lei se establece primeiro como «táctica», algo de valor instrumental e non «vinculante» en virtude do seu status de lei. Nalgún sentido, a auto-cancelación da lei baixo a condición do estado de emerxencia

revitaliza o anacrónico «soberano» nos suxeitos do poder burocrático recentemente fortalecidos. Por suposto, non son verdadeiros soberanos, o seu poder é delegado e non controlan plenamente os obxectivos que motivan as súas accións. O poder precédeos, e constitúeos como «soberanos», un feito que desdía a soberanía. Eles non se fundan a si mesmos; non ofrecen nin funcións representativas nin lexitimadoras da política. Porén, institúense como os que poden decidir e decidirán de feito sobre quen vai ser detido e quen non, quen verá de novo a vida fóra da prisión e quen non, e isto constitúe unha delegación e unha toma de poder de enormes consecuencias. Seguen ordes, pero tamén actúan, e as súas accións non están suxeitas a ningún tipo de revisión por unha autoridade xudicial superior. A decisión de cando e onde convocar un tribunal militar corresponde en última instancia ao poder executivo; pero, aquí de novo, o executivo decide unilateralmente; polo que en cada caso a retracción da lei reproduce o poder soberano. No caso anteriormente citado, o poder soberano emerxe como o poder dun «burócrata», facendo realidade os pesadelos kafkianos (ou os dramas sadeanos). Nese último caso, a soberanía retorna ao executivo, e a separación de poderes queda eclipsada (2004: 62).

—

Texto 33:

detención indefinida e o tempo do Estado

[...] a detención indefinida proporciona as condicións para un exercicio indefinido do poder extra-xurídico do

Estado. Aínda que a xustificación para non proporcionarlle xuízos –nin o dereito a un proceso xusto, asistencia legal e a apelar– é que estamos nun estado de emerxencia nacional, un estado entendido como fóra do ordinario, resulta que o estado de emerxencia non está limitado no tempo e no espazo, senón que entra tamén nun futuro indefinido. De feito, o poder estatal reestrutura a temporalidade mesma, dende o momento en que o problema do terrorismo non é xa un problema histórica ou xeograficamente limitado. O problema do terrorismo non ten límites nin fin, e isto significa que o estado de emerxencia non ten potencialmente límites nin fin, e que a perspectiva dun exercicio do poder estatal en ausencia da lei estrutura o futuro indefinidamente. O futuro convértese nun futuro sen lei, non anárquico, senón entregado ás decisións discrecionais dun conxunto de soberanos designados –un perfecto paradoxo que mostra como a soberanía emerxe dentro do campo da gobernabilidade– que non teñen que aterse a nada e a ninguén salvo ao poder performativo das súas propias decisións (2004: 64-65).

—

Texto 34:
políticas dende o dó e precariedade

Chorar aos mortos e converter ao dó nun recurso para a política non é resignarse á simple pasividade ou a impotencia. É o que nos permite extrapolar esa experiencia da vulnerabilidade á vulnerabilidade que sofren outros por causa de incursións militares, ocupacións, guerras subitamente

declaradas e brutalidade policial. Que a nosa supervivencia poida ser determinada por aqueles que non coñecemos e sobre os que non temos en último termo control significa que a vida é precaria, e que a política debe tomar en consideración que formas de organización sociais e políticas resultan mellores para dar apoio a esas vidas precarias ao longo do globo.

Hai en xogo aquí unha concepción xeral do humano na que somos, dende o inicio, entregadx aos outrxs, na que somos dende o inicio, mesmo antes da propia individuación, e por virtude do noso ser corpo, entregadx a outrx: iso fainos vulnerábeis á violencia, pero tamén a outros rexistros do contacto, que van dende a erradicación do noso ser, nun extremo, ao sustento físico das nosas vidas, no outro (2004: 23).

—

Texto 35:

marcos de guerra, a delimitación do visíbel

A fotografía de guerra actual distánciase de modo significativo das convencións do fotoxornalismo de guerra que funcionaban hai trinta ou corenta anos, onde fotógrafo e cámara se achegaban aos sucesos a través de ángulos e enfoques que tentaban mostrar a guerra dun modo non planificado polo goberno. Agora o Estado traballa o campo da percepción e, de xeito máis xeral, o campo da representabilidade para controlar o afecto, anticipándose ao modo no que o afecto non só está estruturado pola interpretación, senón que estrutura a interpretación mesma. O que

está en xogo aquí é a regulación desas imaxes que poderían galvanizar a oposición política á guerra. Digo «representabilidade», antes que «representación», porque ese campo está estruturado co permiso do Estado (ou, máis ben, o Estado busca establecer o control sobre el, aínda que sempre cun éxito parcial). Consecuentemente, non podemos entender o campo da representabilidade simplemente examinando os seus contidos explícitos, dende o momento en que se constitúe fundamentalmente polo que exclúe, polo que mantén fóra do marco da representación. Temos entón que pensar o marco como algo activo, como algo que á vez que presenta borra, simultaneamente, en silencio, sen ningún signo visíbel da súa operación. Baixo esas condicións emerxe un espectador que asume estar nunha relación visual inmediata (e incontestábel) coa realidade.

A operación do marco, na que o poder estatal exerce a súa dramaturxia coactiva, non adoita ser representábel; e cando o é, corre o risco de volverse insurreccional e estar por isto suxeita ao control do Estado e ao castigo. Antes das accións e os acontecementos representados no marco hai unha delimitación activa e non marcada do campo mesmo, e dese xeito dunha serie de contidos e perspectivas que non aparecen nunca, que non se pode deixar que aparezan. Estes constitúen o fondo non tematizábel do que se representa e resultan, polo tanto, os seus trazos organizadores ausentes. Só poden ser enfocados tematizando a función delimitadora mesma, expoñendo a dramaturxia forzosa do Estado en colaboración con aqueles que subministran as noticias visuais da guerra cumprindo coas perspectivas permitidas. Ese delimitar é parte dunha operación de poder que non aparece como figura de opresión. Imaxinar

ao Estado como un dramaturgo, e por tanto representar o seu poder a través dunha figura antropomórfica, sería un erro; posto que é esencial á súa operación continuada que ese poder non sexa visto e, de feito, que non pareza organizado (ou figurado) como a acción dun suxeito. Máis ben, é precisamente unha operación do poder infigurábel e, até certo punto, non intencional a que traballa para delimitar o dominio da representabilidade mesma. No entanto, que esa forma de poder sexa infigurábel como suxeito intencional non quere dicir que non poida ser remarcada ou mostrada. Ao contrario, cando se fai visíbel móstrase o aparello mesmo de escenificación: os mapas que exclúen certas rexións, as directivas do exército, a posición das cámaras, os castigos que agardan aos que non cumplan os protocolos de información.

Porén, ue ocorre se vemos o enmarcar do marco? Penso que o problema non é só algo interno á vida dos media, senón que implica os efectos estruturantes que certas normas máis amplas, a miúdo racializadas e etnocéntricas, teñen sobre o que provisionalmente chamamos «realidade».

[...] Esas extensas normas sociais e políticas operan de moito xeitos, un deles implica os marcos que gobernan o perceptíbel, que exercen unha función delimitadora, enfocando unha imaxe baixo a condición de que algunha porción do campo visual sexa excluída. Así a imaxe representada sinala que pode ser admitida no dominio do representábel e ao mesmo tempo sinala a función delimitadora do marco, aínda que, ou precisamente porque, non o representa. Noutras palabras, a imaxe, que supostamente nos subministra realidade, de feito retira a realidade da percepción (2008: 73-74)

Texto 36:

marcos do humano e violencia

De que xeito os nosos marcos culturais para pensar o humano poñen límites ao tipo de perdas que podemos recoñecer como tales? [...]

Non estou só referíndome aos humanos non contemplados como humanos, e polo tanto a unha concepción restritiva e excluínte do humano. Non é cuestión dunha simple entrada do excluído nunha ontoloxía establecida, senón dunha insurrección ao nivel mesmo da ontoloxía, unha apertura crítica das seguintes cuestións: Que é real? Que vidas son reais? Como podería ser reelaborada a realidade? Eses que non son reais sufriron xa, nun senso, a violencia da desrealización. Cal é logo a relación entre a violencia e as vidas consideradas «irreais»? Efectúa a violencia esa irrealdade? Ten lugar a violencia baixo a condición da irrealdade?

Se a violencia se efectúa contra aquelxs que son irreais, entón –dende a perspectiva da violencia– trabúcase ao ferir ou negar esas vidas, posto que xa foron negadas. No entanto, teñen un estraño xeito de permanecer animadas e por iso deben ser negadas unha e outra vez. Non poden ser choradas porque foron xa sempre perdidas ou, mellor, nunca «foron», e deben ser asasinadas, dende que parecen sobrevivir, con teimosía, nese estado de morte. A violencia renóvase a si mesma fronte o carácter aparentemente inexhaustíbel do seu obxecto. A desrealización do «Outro» significa que non está nin vivo nin morto, senón interminabelmente espectral. A paranoia infinita que imaxina a guerra contra o terrorismo como unha guerra sen fin

xustificarse a si mesma interminabelmente en relación á spectral infinidade do seu inimigo, sen ter en conta se hai ou non unha base sólida para sospeitar a continuada operación de células terroristas con fins violentos (2004: 33-34).

—

Texto 37:

colonialismo e retórica «feminista»

A repentina conversión feminista da administración Bush, que transformou retroactivamente a liberación das mulleres nunha razón para a súa intervención militar contra Afganistán, é un signo de até que punto o feminismo, como tropo, está a despregarse en servizo da restauración da presunta impermeabilidade do primeiro mundo. Unha vez máis vemos o espectáculo de «homes brancos que pretenden salvar mulleres morenas de homes morenos», tal e como describira Gayatri Chakravorty Spivak a explotación do feminismo por parte do imperialismo cultural. O feminismo identifícase, baixo esas circunstancias, coa imposición de certos valores en contextos culturais voluntaria e conscientemente descoñecidos. Sería de certo un erro medir o progreso do feminismo polo seu éxito como empresa colonial. Resulta máis crucial que nunca separar ao feminismo da súa presunción primeiromundista e usar os recursos da teoría e do activismo feminista para repensar os lazo, vínculos, alianzas e relacións tal e como se imaxinan e viven no horizonte do igualitarismo antiimperialista (2004: 41-42).

Texto 38:

por unha nova definición do dereito á vida

Os que tentan atopar unha base para decidir, por exemplo, se o aborto pode estar xustificado e cando adoitan recorrer a unha concepción moral da «persoeidade» para determinar se o feto pode ser razoabelmente considerado unha persoa. As persoas enténdense, por tanto, como suxeitos de dereito, con dereito a ser protexidas contra o dano e a destrución; mentres que as non-persoas –ou as pre-persoas, poderíamos dicir– non o estarían. Devanditos esforzos pretenden establecer cuestións éticas e políticas recorrendo a unha ontoloxía da persoeidade que descansa na noción de individuación biolóxica. Aquí a idea de persoa defínese ontoxeneticamente, polo que o postulado do desenvolvemento interno de certa condición ou capacidade moral do individuo convértese na medida salientada para medir a persoeidade. O debate restrínxese non só ao ámbito moral, senón a unha ontoloxía do individualismo que non toma en consideración o feito de que a vida, entendida como vida precaria, implica unha ontoloxía social que pon esa forma de individualismo en cuestión. Non hai vida sen as condicións de vida que variabelmente a sosteñen;, e esas condicións son persistentemente sociais. Non establecen unha ontoloxía discreta da persoa, senón a interdependencia das persoas, que implica relacións sociais reproducíbeis e sostíbeis e relacións co entorno e con formas non-humanas de vida, considerada esta dun xeito amplo. Este modo de ontoloxía social (para o que non existe unha distinción absoluta entre o social e o ecolóxico) ten implicacións concretas para un novo enfoque

das cuestións da liberdade reprodutiva e da política anti-bélica. A cuestión non é se un ser dado vive ou non, senón se ese ser en cuestión ten o status de «persoa», isto é, se as condicións sociais de persistencia e florecemento son ou non posibles. Só con esta última cuestión poderemos evitar as presuncións liberais e antropocéntricas que fixeron descarrilar devanditas discusións (2008: 19-20).

—

Texto 39:
precariedade e nova internacional

A consideración da distribución diferencial da precariedade e a perda [*grievability*] constitúe unha alternativa fronte a eses modelos de multiculturalismo que presupoñen o estado-nación como marco de referencia exclusivo, e fronte ao pluralismo como o modo axeitado de pensar suxeitos sociais heteroxéneos. Aínda que certos principios liberais sigan sendo cruciais para estas análises, incluíndo a igualdade e a universalidade, resulta claro que as normas liberais que presupoñen unha ontoloxía da identidade discreta non poden proporcionarnos o vocabulario analítico que necesitamos para pensar a interdependencia global e as imbricadas redes de poder e posicións na vida contemporánea. Parte do problema mesmo da vida política contemporánea é que non todo o mundo conta como suxeito. O multiculturalismo tende a presupoñer comunidades xa constituídas, suxeitos xa establecidos, cando o que está en xogo son as comunidades non recoñecidas como tales, os suxeitos que viven, pero que non son contemplados co-

mo «vidas». Ademais, o problema non é simplemente de co-existencia, senón de como a política de formacións diferenciais de suxeitos nos mapas contemporáneos do poder busca: (a) mobilizar ao progresismo sexual contra os novos inmigrantes no nome dun concepto espurio de liberdade e (b) desprezar as minorías sexuais e de xénero na racionalización das guerras recentes e aínda en marcha.

Unha política de esquerdas á vista disto debería ter como obxectivo en primeiro lugar reenfocar e expandir a crítica política da violencia do Estado, incluíndo tanto a guerra como as formas de violencia legalizada pola que as poboacións son privadas de xeito diferencial dos recursos básicos necesarios para minimizar a precariedade. Isto resulta urxentemente necesario no contexto de desmantelamento do estado do benestar e alí onde as redes de seguridade social foron esnaquizadas ou onde se impediu a súa emerxencia. En segundo lugar, o foco debería estar menos nas políticas da identidade, ou do tipo de intereses e crenzas formuladas baseándose en demandas de identidade, e máis na precarización e a súa distribución diferencial, na esperanza de formar novas coalicións capaces de superar os puntos mortos do liberalismo antes mencionados. A precariedade atravesas as categorías identitarias así como os mapas multiculturais, polo que forma a base dunha alianza centrada na oposición á violencia do Estado e na súa capacidade de producir, explotar, e distribuír precariedade co propósito de defender o territorio ou obter beneficios. Esa alianza non requiriría estar de acordo en todas as cuestións de desexo, crenza ou auto-identificación. Sería un movemento que abrigaría certos tipos de antagonismo constantes entre os seus participan-

tes, valorando esas diferenzas motivadoras e persistentes como o signo e a sustancia dunha política radicalmente democrática (2008: 31-32).

Texto 40:

*máis aló da nación soberana, a cohabitación
entre xudeus e palestinos*

O *co* de *cohabitación* é tamén o nexos onde temporalidades converxentes articulan o presente, non un tempo no que unha historia de sufrimento nega outra, senón un no cal segue sendo posíbel que unha historia de sufrimento proporcione as condicións para harmonizar con outra historia semellante e que calquera das conexións que se fagan partan da dificultade da tradución. En suma, a cohabitación implica afirmar que un/ha atopa as condicións da súa propia vida na vida de outrx, onde hai dependencia e diferenciación, proximidade e violencia; isto é o que atopamos dun xeito explícito nas relacións entre territorios, como é o caso de Israel e Palestina, dende o momento no que están unidos inextrincabelmente, sen un contrato vinculante, sen acordo recíproco, e inda irremediabelmente. Entón emerxe a cuestión: que obrigas se derivan desa dependencia, contigüidade e proximidade que agora define cada poboación, que expón a cada unha delas ao medo á destrución que, como sabemos, ás veces incita a destrutividade? Como debemos entender eses vínculos, sen os que ningunha poboación pode vivir e sobrevivir, e a que obrigas post-nacionais conducen?

De feito, penso que ningún deses puntos de vista pode dissociarse da crítica ao violento proxecto de colonialismo repoboador en curso que constitúe o sionismo político. Practicar a lembranza no sentido de Benjamin debería levarnos a un novo concepto de cidadanía, unha nova base constitucional para esa rexión, a un pensar de novo o binacionalismo á luz da complexidade relixiosa e racial tanto da poboación xudía como da palestina, a unha radical reorganización das partillas de terra e das asignacións ilegais de propiedade, e mesmo minimamente a un concepto de heteroxeneidade cultural que se estenda a toda a poboación e que en troques de ser negado polos dereitos de cidadanía, sexa protexido por eles. Agora podería argumentarse contra estas propostas dicindo que non son axeitadas para expoñer en público, que comportan demasiado risco, que a igualdade sería mala para os xudeus, que a democracia podería atizar o antisemitismo e que a cohabitación ameazaría con destruír a vida xudía. Porén, quizais esas respostas só sexan enunciábeis a condición de non dar lembrado o que significa xudeu ou de non pensar con atención en todas as posíbeis permutacións do «nunca máis»; despois de todo, a lembranza non se restrinxe ao meu sufrimento ou ao sufrimento do meu pobo só. O límite do que pode lembrarse efectúase no presente a través do que pode chegar a dicirse e escoitarse, os límites do audíbel e do sensíbel que constitúen continxentemente a esfera pública. Que a lembranza se abra camiño na esfera pública sería quizais a vía para que a relixión entrase na vida pública. Unha política, xudía e non xudía, que non se restrinxa de feito a ese par binario, senón que o estenda, como debe, cara a un campo de aberta diferenciación non

contida pola universalización que el sostén. Esta política debería entón xurdir no nome da lembranza, á vez do desposuimento e contra el, e na dirección do que aínda debe chamarse xustiza (2012: 130-131).

—

CRONOLOGÍA

1956: nacemento de Butler en Cleveland (Ohio) nunha familia xudea.	1956: Guerra do Sinaí
	1961: Foucault publica <i>Historia da loucura na Época clásica</i> .
	1964: Comezo da guerra de Vietnam.
	1967: Guerra dos Seis Días.
	1968: Maio francés.
	1969: Revolta de Stonewall e fundación do Frente de Liberación Gay.
	1970: Kate Millet publica <i>Sexual Politics</i> .
	1971: Detención de Angela Davis.
	1972: Derrida publica <i>Marxes da filosofía</i> . Deleuze e Guattari publican <i>O Antiedipo: capitalismo e esquizofrenia</i> .
	1973: Monique Wittig publica <i>Le corps lesbien</i> .
	1975: Morre Franco. Foucault publica <i>Vixiar e castigar</i> .
1978: Obtén a súa licenciatura.	1978: Fundación do colectivolésbico BDSM Samoís en San Francisco.
	1979: O Estado español despenaliza a homosexualidade.
	1982: Matanza de Sabra e Chatila. Publícase o libro colectivo <i>Todas as mulleres son brancas, todos os homes son negros; pero algunhas somos valentes</i> .

<p>1984: Doutora en filosofía pola Universidade de Yale cunha tese sobre a cuestión do desexo na recepción francesa de Hegel.</p>	<p>1984: Publicase o terceiro volume da <i>Historia da sexualidade</i> de Michel Foucault <i>O coitado de si</i>.</p>
<p>1987: Butler publica <i>Suxeitos de desexo: reflexións hegelianas na Francia do século XX</i>.</p>	<p>1987: Primeira Intifada. Primeira manifestación de Act Up.</p>
	<p>1989: Caída do muro de Berlín.</p>
<p>1990: Butler publica <i>Problemas co xénero</i>.</p>	<p>1990: A OMS elimina a homosexualidade da lista de enfermidades mentais. Desintegración da URSS.</p>
	<p>1991: Proclamación da fin do <i>apartheid</i> en África do Sur.</p>
	<p>1992: Monique Wittig publica <i>The Straight Mind and Other Essays</i></p>
<p>1993: Comeza a ensinar na Universidade de Berkeley. Publica <i>Corpos que importan</i>.</p>	<p>1993: Asasinato do trans-xénero Brandon Teena en Lincoln (USA). Nace a Unión Europea.</p>
	<p>1994: Inicio da revolta zapatista en Chiapas.</p>
	<p>1995: Asasinato de Isaac Rabin.</p>
<p>1997: Publica <i>A vida psíquica do poder e Linguaxe excitábel: unha política do performativo</i>.</p>	
	<p>1999: Movemento antiglobalización en Seattle en protesta ao cumio do G8.</p>
<p>2000: Publica <i>A reivindicación de Antígona</i>. Publica xunto a Žižek e Laclau <i>Continxencia, hexemonía e universalidade</i>.</p>	<p>2000: Segunda Intifada.</p>

<p>2003: Butler publica «Non, non é anti-semita» en resposta ao presidente de Harvard Lawrence Summers.</p>	<p>2001: Atentado contra as Torres Xemelgas en Nova York. Invasión de Afganistán.</p> <p>2003: Invasión de Irak.</p>
<p>2004: Recibe o Brudner Prize da Universidade de Yale. Publica <i>Desfacer o xénero e Vida precaria</i>.</p>	<p>2004: Atentados en Madrid na estación de Atocha.</p>
<p>2005: Publica <i>Dar conta dun/ha mesma</i>.</p>	
<p>2006: Butler participa nunha xuntanza universitaria contra a Guerra do Líbano en Berkeley</p>	<p>2006: Guerra do Líbano</p>
<p>2007: É elegida membro da Sociedade Americana de Filosofía</p>	
<p>2008: Premio Andrew W. Mellon Foundation.</p>	<p>2008: Inicio da chamada crise das subprime.</p>
<p>2009. Publica <i>Marcos de guerra</i>.</p>	
<p>2010: Butler rexecta o premio á coraxe civil da manifestación do orgullo gay en Berlín a causa dos comentarios racistas e anti-musulmáns verquidos pola organización.</p>	

<p>2011: Butler visita o campamento de Occupy Wall Street como mostra de apoio ao movemento. Participa no libro colectivo <i>O poder da relixión na esfera pública</i>.</p>	<p>2011: Primavera árabe. Movemento 15 M en España. Movemento Occupy Wall Street nos EUA. Derogación da ley «Don't ask, don't tell» que regulaba a conduta dos homosexuais no exército americano.</p>
<p>2012: Recibe o Premio Adorno. Participa no libro colectivo. <i>Camiños separados: a xudeidade e a crítica ao sionismo</i>.</p>	<p>2012: A ONU reconece ao Estado palestino como estado observador, non membro.</p>
<p>2013: É nomeada doutora honoris causa pola Universidade Mc Gill. Publica xunto a Athena Athanassiou o libro <i>Desposuímento. O performativo e o político</i>.</p>	<p>2013: Legalización do matrimonio homosexual en Francia. Legalización definitiva do mesmo en California tras ser derogada a «Lei de defensa do matrimonio» por inconstitucional.</p>

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE JUDITH BUTLER

Mencionamos as obras pola súa data de publicación en inglés. Referenciamos a correspondente tradución ao portugués — caso de existir — ou ao español.

- (2012): *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press. (2009): *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York, Verso. [Marcos de guerra. Barcelona, Paidós Ibérica, 2010]
- (2005): *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press. [Dar cuenta de sí mismo. Buenos Aires, Amorrortu, 2009]
- (2004): *Undoing Gender*. New York, Routledge. [Deshacer el género. Barcelona, Paidós, 2006].
- (2004): *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York, Verso. [Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia. Barcelona, Paidós, 2006]
- (2000): *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. Columbia University Press. [El grito de Antígona. Barcelona, El Roure, 2001]
- (1997a): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London/New York, Routledge. [Lenguaje, Poder, Identidad. Barcelona, Síntesis, 2004]
- (1997b): *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford University Press. [Mecanismos psíquicos del poder. Madrid, Cátedra, 2010 (2ª edición)]
- (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York, Routledge. [Cuerpos que importan: sobre los límites discursivos y materiales del «sexo». Barcelona, Paidós, 2002]
- (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge. [Problemas de género: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003]
- (1987): *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press (reeditado en 1999). [Sujetos del deseo. Buenos Aires, Amorrortu, 2012]

CON OUTROS AUTORES

- BUTLER, J. ATHANASIOU, A. (2013): *Dispossession: The performative in the Political*. Cambridge, Polity Press.
- BUTLER, J., WEED, E. (2011): *The question of gender : Joan W. Scott's critical feminism*. Indiana University Press.
- AA.VV. (2011): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press. [El poder de la religión en la esfera pública. Madrid, Trotta, 2011]
- BUTLER, J., ASAD T., MAHMOOD S., BROWN, W. (2009): *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. University of California Press.
- BUTLER, J., CHAKRAVORTY SPIVAK, G. (2007): *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*. Seagull Books. [Quem canta o estado-nação? : linguagem, política, pertença. Lisboa, Unipop, 2012]
- BUTLER, J., DAVIES, B. (2007): *Judith Butler in conversation: analyzing the texts and talk of everyday life*. New York, Routledge.
- BUTLER, J., SALIH, S. (2004): *The Judith Butler Reader*. Malden, Blackwell.
- BUTLER, J., FELMAN, S., CAVELL, S. (2002): *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford University Press.
- AA.VV. (2002). *Prejudicial Appearances: The Logic of American Antidiscrimination Law*. Durham, Duke University Press.
- BUTLER, J., LACLAU, E., ZIZEK, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London, Verso. [Contingencia, hegemonía universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. Madrid, F.C.E. España, 2003]
- AA.VV. (2000): *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*. New York, Routledge.
- AA.VV. (1993): *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*. New York, Routledge.
- AA.VV. (1992): *Feminists Theorize the Political*. New York, Routledge.

CAPÍTULOS DE LIBROS [SELECCIÓN]

- BUTLER, J. (2009): «Le transgenre et les attitudes de révolte», en Ménard, M.: *Sexualité, genre et mélancholie. S'entretenir avec Judith Butler*. Paris, Campagne Première.
- (2004): «Bodies and Power Revisited», en Taylor, D., Vintges, K. (ed.). *Feminism and the Final Foucault*. University of Illinois Press.
- (2002): »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue», en Ingram, D. (ed.) *The Political Blackwell Readings in Continental Philosophy*. Malden, Blackwell Publishing.
- BUTLER, J., RABINOW, P. (2001): «Dialogue: Antigone, Speech, Performance, Power», en Salamensky, S. (ed.). *Talk, Talk, Talk: The Cultural Life of Everyday Conversation*. New York, Routledge.
- BUTLER, J. (2000): «How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine?», en AA.VV. *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. University of Minnesota Press.
- (2000): «The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess», en CORNELL, D. (ed.). *Feminism and Pornography*. Oxford University Press.
- (2000): «Performance», en WOLFREYS, J. (ed.). *Readings: Acts of Close Reading in Literary Theory*. Edinburgh University Press.
- (1998): «Performativity's Social Magic», en SHUSTERMAN, R. (ed.). *Bourdieu: A Critical Reader*. Malden, Blackwell.
- (1998): «Moral Sadism and Doubting One's Own Love», en PHILLIPS, J., STONEBRIDGE, L. (eds.). *Reading Melanie Klein*. New York, Routledge.
- (1998): «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*», en FALLAIZE, E. (ed.). *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*. New York, Routledge.
- (1993): «Critical Exchanges: The Symbolic and Questions of Gender», en SILVERMAN, H. (ed.). *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture*. New York, Routledge.
- (1993): «Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia», en GOODING-WILLIAMS (ed.). *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*. New York, Routledge.
- (1993): «A Skeptical Feminist Postscript to the Postmodern», en READINGS, B., SCHABER, B. (eds.). *Postmodernism Across the Ages: Essays for a Postmodernity That Wasn't Born Yesterday*. Syracuse University Press.

- (1993): «Kierkegaard's Speculative Despair», en SOLOMON, R., HIGGINS, K. (eds.). *The Age of German Idealism*. New York, Routledge.
- (1992): «Gender», en Wright, E. (ed.). *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Malden, Blackwell.
- (1992): «Repenser la politique et l'ontologie ou 'répétition et oubli'», en POULAIN, J., SCHIRMACHER, W. (eds.). *Penser après Heidegger*. Paris, L'Harmattan.
- (1992): «Sexual Inversions: Rereading the End of Foucault's *History of Sexuality*, Vol. I», en STANTON, D. (ed.). *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*. University of Michigan Press.
- (1991): «The Nothing that Is: Wallace Stevens' Hegelian Affinities», en COWAN, KRONICK (eds.). *Theorizing American Literature: Hegel, the Sign, and History*. Louisiana State University Press.
- (1990): «Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse», en NICHOLSON, L. J. (ed.). *Feminism/Postmodernism*. New York, Routledge.
- (1990): «Performing acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», en CASE, S. *Performing Feminism. Feminism Critical Theory and Theatre*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1990): «The Pleasures of Repetition», en GLICK, R., BONE, S. (eds.). *Pleasure Beyond the Pleasure Principle. The Role of Affect in Motivation, Development, and Adaptation*. Yale University Press.
- (1989): «Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'», en DESMOND, W. (ed.). *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*. State University of New York Press.
- (1989): «Gendering the Body: Beauvoir's Political Contribution», en GARRY, A., PEARSALL, M. (eds.). *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Unwin Hyman.
- (1987): «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault», en BENHABIB, S., CORNELL, D. (eds.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, University of Minnesota Press.

- Butler, J. (2013): «Remarks to Brooklyn College on BDS», en *The Nation*. February 7.
- (2012): «Can One Lead a Good life in a Bad Life?», en *Radical Philosophy*. Adorno Prize Lecture, Nov/Dec.
- (2012): «Judith Butler responds to attack: 'I affirm a Judaism that is not associated with state violence'», en *Mondoweiss*, August 27.
- (2012) «So, What are the Demands? And Where do They Go From Here?», en Tidal- Occupy Theory, Occupy Strategy, Issue 2, March. Disponible en <http://www.tidalmag.org/>
- (2010): «Ich muss mich von dieser Komplizenschaft mit Rassismus distanzieren», en «*Civil Courage Prize*» *Day Refusal Speech*. Christopher Street Day. June 19.
- (2010): «You Will Not Be Alone», en *The Nation*. April 13.
- (2009): «Il «vero sesso» di Semenya », en *Il Manifesto*. December 9.
- (2009): »Wise Distinctions» en *London Review of Books*. November 20.
- (2009): «Jewish Voice for Peace advisory board members respond to efforts by the San Francisco Jewish Community Federation and others to police acceptable forms of Jewish identity and cultural expression.» (con Ronnie Gilbert and Aurora Levins Morales) en *Jewish Voice for Peace*. November 19.
- (2009): »Rethinking secularism. Judith Butler and Cornel West in conversation» (con Cornel West), en *Cooper Union*. October.
- (2009): «Save California's universities. The promise of affordable higher education is dying. The University of California's students and faculty demand answers», en *The Guardian*. October, 4.
- (2009) »Scholars Comment: If the Commodity Could Speak...» (con Timothy K. Beal, William E. Deal, Talia Rodgers, Claire L'Enfant et al.) en «Concerning Theory for Performance Studies». *TDR. The Drama Review*. Spring, 53. (E)
- (2009): «In Prozesse von Prekarisierung eingreifen» en *Das Argument*. Argument-Verlag. 2009. Vol. 51, No. 3,
- (2009): «Praxis einer kritischen Intellektuellen», en *Das Argument*. Argument-Verlag. Vol. 51, No. 1/2.
- (2009): «Critique, Dissent, Disciplinarity», en *Critical inquiry*. University of Chicago Press. Vol. 35, No. 4.
- (2008): «Hoffnung gebiert Enttäuschungen. Die Folgen der messianischen Erwartungen an Obama», en *Die Tageszeitung*. November, 13.

- (2008): «Uncritical Exuberance?» en *San Francisco Bay Area Independent Media Center*. November, 5.
- (2008): «A response to Ali, Beckford, Bhatt, Modood and Woodhead», en *The British Journal of Sociology*. Vol. 59/2.
- (2007): «I merely belong to them» en *Review of «The Jewish Writings» by Hannah Arendt*. *London Review of Books*. Vol. 29/9. May, 10.
- (2007): «Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins» en *Differences*. *Brown University*. Vol. 18/2.
- (2007): «Wittig's Material Practice. Universalizing a Minority Point of View» en, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Vol. 13/4.
- (2006): «Israel/Palestine and the Paradoxes of Academic Freedom», en *Radical Philosophy*. Vol 135. January/February.
- (2005): «Theories and methodologies - Photography, War, Outrage», en *PMLA. Journal of the Modern Language Association of America*. Vol. 120/3, May.
- (2005): «On Never Having Learned How to Live», en *Radical Philosophy*. Vol. 129, January – February.
- (2004): «Jacques Derrida», en *London Review of Books*. Vol. 26/21, November 4, 2.
- (2004): «Jews and the Bi-National Vision» , en *Logos. Journal of Modern Society and Culture*. Vol. 3/1, Winter.
- (2004): «Betrayal's Felicity», en *Diacritics*. Vol. 34/1, Spring.
- (2004): «Bracha's Eurydice», en *Theory, Culture & Society*. Vol. 21/1.
- (2004): «Diane Arbus: Surface Tension» en *Artforum international*. Vol. 42/6.
- (2003): «No, it's not anti-semitic», en *London Review of Books*. Vol. 25/16, August 21.
- (2003): «Patrioten trauern nicht. Auch nach den Bomben bleiben Kritiker in der Pflicht» en *Frankfurter Rundschau*. April 21.
- (2003): «Ästhetik als Teil der Kriegsstrategie» , en *Frankfurter Rundschau*. March 27.
- (2003): «Demokratie zu verschenken», en *Frankfurter Rundschau*. January 27.
- (2002): «Desiring Women Writing: English Renaissance Examples» en *Shakespeare Studies*. *Associated University Presses*. 2002.
- (2002): «Guantanamo Limbo» en *The Nation*. Vol. 274/12. April 1.
- (2001): «Literary Futures» , en *Canadian Review of Comparative Literature*. *University of Toronto Press*. Vol. 26/ 3-4.
- (2000): «The Value of Being Disturbed», en *Theory and Event*. Vol. 4/1.

- (2000): «Appearances Aside», en *California Law Review*. The Brennan Center Symposium on Constitutional Law. Vol. 88/ 1. January .
- (1999): «Revisiting Bodies and Pleasures», en *Theory, Culture and Society*. Vol. 16/2.
- (1999): «A 'Bad Writer' Bites Back», en *New York Times*. March 20.
- (1998): «Response to Lynne Layton», en *Gender and Psychoanalysis*. Winter.
- (1998): «Sexualities. Afterword», en *SAGE Publications*. Vol. 1. August.
- (1998): «Reply to Robert Gooding-Williams on 'Multiculturalism and Democracy'», en *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Vol. 5/1.
- (1997): «Merely Cultural» , en *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: Social Text*. Duke University Press. . No. 52/53, Autumn – Winter.
- (1997): «Further Reflections on Conversations of Our Time», en *Diacritics*. Vol. 27/1, No. 1, Spring 1997.
- (1997): «The Uses of Equality» (con Ernesto Laclau e Reinaldo Laddaga) , en *Diacritics*. Vol. 27/1, Spring.
- (1996): «An Affirmative View» en *Representations*. Summer, 55.
- (1996): «Status, Conduct, Word, and Deed: A Response to Janet Halley», en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Vol. 3/ 2-3, November.
- (1995): «Self-Referentiality: Pro and Contra», en *Common Knowledge*. Vol. 4/2, Fall.
- (1995): «Slaying the Messenger», en *New York Times*. 8 de Xuño.
- (1994): «Kantians in Every Culture?», en *Boston Review* Vol. 19/5, October-November.
- (1994): «Against Proper Objects» . en *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol. 6, Summer-Fall.
- (1994): Butler, Judith and Bidy Martin (eds.). «Cross-Identifications» Issue of *Diacritics*. Vol. 24, No. 2-3. Summer-Fall.
- (1993): Butler, Judith. «Review: Poststructuralism and Postmarxism», en *Diacritics*. Vol. 23/4. Winter.
- (1993): «Überlegungen zu Deutschland: One Girl's Story» , en *Texte zur Kunst* 11, October.
- (1993): «Response to Sarah Kofman», en *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature* Vol. 1/1.
- (1992): «Mbembe's Extravagant Power», en *Public Culture. Interdisciplinary Journal of Cultural Studies*. Vol. 5/ 1.
- (1992): «Discussion: The Identity in Question» (con Stanley Aronowitz, Er-

- nesto Laclau, Joan Scott, Chantal Mouffe, Wolfgang Schirmacher, Cornel West), en *October*. Vol. 61. Summer 1992.
- (1991): «A Note on Performative Acts of Violence» en *Cardozo Law Review*. Vol. 13/ 4, December.
- (1991): «Response», en *Social Epistemology*. Vol. 5/ 4, October-December.
- (1991): «Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'», en *Praxis International*. Vol. 11/2, July.
- (1991): «Review: Disorderly Woman (reviewed Work(s): *Toward a Feminist Theory of the State*. by Catharine A. MacKinnon and *The Disorder of Women*. by Carole Pateman)», en *Transition*, 53.
- (1990): «Deconstruction and the Possibility of Justice: Comments on Bernasconi, Cornell, Weber», en *Cardozo Law Review*. Vol. 11/5-6, July-August.
- (1990) «Review of Michael S. Roth's *Knowing and History: Appropriations of Hegel* en *Genders*. N° 9, Fall.
- (1988): «Review of Edith Wyschogrod's *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*», en *History and Theory*. Vol. 27/1.
- (1988): «Review of Gilles Deleuze and Claire Parnet's *Dialogues*», en *Canadian Philosophical Reviews/Revue Canadienne de Comptes rendus en Philosophie*. Vol. 8/5, May.
- (1987): «Review. Gender, the Family and History: Limits of Social Theory in the Age of the Family», en *Praxis International*. Vol. 7/1
- (1986): «Desire and Recognition in Sartre's *Saint Genet* and *The Family Idiot*», Vol. 1, en *International Philosophical Quarterly*. Vol. 26/ 4 (104). December.
- (1985): «*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*», en *Berkshire Review*. Vol. 20, Fall.
- (1982): «The German Question. Translation of Herbert Ammon and Peter Brandt's article *Die Deutsche Frage*», en *Telos* 51, Spring.
- (1982): «Review of Joseph Fell's *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*», en *Philosophical Review*. Vol. 91/4, (479), October.

- FILAR, R., BUTLER, J. (2013): «Willing the impossible: an Interview with Judith Butler», en *Open Democracy*, dispoñíbel en <http://www.opendemocracy.net/>
- AKSAN, C., BAILES, J., BUTLER, J. (2012): «The discourse of the Terror an interview with Judith Butler», en AKSAN, C., BAILES, J. *Weapon of the Strong: Conversations on US State Terrorism*. New York, Pluto.
- PAGÈS, C., TRACHMANN, M., BUTLER, J. (2012): «Analytics of Power. An interview with Judith Butler», en *Books and Ideas*, dispoñíbel en <http://www.booksandideas.net/>
- SCHNEIDER, N., BUTLER, J. (2011): «Implicated and enraged: An interview with Judith Butler», dispoñíbel en <http://blogs.ssrc.org/>
- BELLA, K., BUTLER, J. (2011): «Bodies in Alliance: Gender Theorist Judith Butler on the Occupy Wall Street and SlutWalk Movement», en *Truth-out*, dispoñíbel en <http://www.truth-out.org>
- SCHNEIDER, N., BUTLER, J. (2010): «A Carefully Crafted F**k You.», en *Guernica*, nº marzo.
- ALONI, U., BUTLER, J. (2010): «As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up», en *Haaretz*, 24 de febreiro.
- RODRÍGUEZ, P., BUTLER, J. (2010): «La lucha debe ser por una vida vivible» en *Clarín*, nº xuño. Dispoñíbel en <http://edant.revistaen.clarin.com>
- POWER, N., BUTLER, J. (2009): «Media Death - Frames of War. The Books Interview: Judith Butler», en *New Statesman*, 30 de agosto.
- AGUILA, U., PRECIADO, B., BUTLER, J. (2008): «Entretien avec Judith Butler et Beatriz Preciado» en *Têtu*, nº 138. Dispoñíbel en <http://lasdisidentes.com/> (versión en español)
- BIRULÉS, F., BUTLER, J. (2008): «Gender is Extramoral», en *Barcelona Metropolis*, xuño-setembro.
- INTERNATIONAL LESBIAN, GAY BISEXUAL, TRANS AND INTERSEX ASSOCIATION e BUTLER, J. (2007): «Gender Troubles: Still Revolutionary or Obsolete?», en *Bang Bang*, nº 10, Agosto.
- FASSIN, E., FEHER, M., BUTLER, J. (2003): «Une Éthique de la Sexualité», en *Vacarme*, nº 22.
- STAUFFER, J., BUTLER, J. (2003): «Peace is Resistance to the Terrible Satisfaction of War», en *The Believer*, nº 5.
- BUTLER, J.: (2002): «Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler», en *Revista Estudos Feministas*, nº 10.

- MICHALIK, R., BUTLER, J. (2001): »The Desire for Philosophy. Interview with Judith Butler«, en *Lola Press*, n° maio.
- BREEN, M., SOENSER, W., BLUMENFELD, J., BUTLER, J. et al. (2001): «There Is a Person Here-An Interview with Judith Butler», en *International Journal of Sexuality and Gender Studies*. Vol. 6, n.º 1/2.
- BELL, V., BUTLER, J. (1999): «On Speech, Race and Melancholia.» en, *Theory, Culture and Society*. Vol. 16, n.º 2.
- MEIJER COSTERA, I., PRINS, B., BUTLER, J. (1998): «Interview. How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», en *Signs*. Vol. 23, n.º 2.
- PHENG, C. GROSZ, E., CORNELL, D., BUTLER, J. (1998): «The Future of Sexual Difference», en *Diacritics: Irigaray and the Political Future of Sexual Difference* vol. 28.
- OSBORNE, P., SEGAL, L., BUTLER, J. (1994): «Gender as Performance: An Interview with Judith Butler», en *Radical Philosophy*, n.º 67.
- BRAIDOTTI, R., BUTLER, J. (1994): «Interview. Feminism by Any Other Name», en *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol. 6, n.º 2-3.
- RUBIN, G., BUTLER, J. (1994) «Sexual Traffic», en *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol. 6, n.º 2-3.
- KOTZ, L., BUTLER, J. (1992): «The Body You Want: An Interview with Judith Butler», en *Artforum*. Vol. 31, n.º 3.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BURGOS, E. (2008): *Que cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid, Antonio Machado.
- (2005): «Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti», en Riff Raff. *Revista de Pensamiento y Cultura*, n.º 27.
- CARVER, T., Chambers, S. (eds.), (2008): *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*. New York, Routledge.
- (2008): *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. New York, Routledge.
- FEMENÍAS, M.-L. (2003): *Judith Butler: introducción a su lectura*. Barcelona, Paidós.
- JAGGER, G. (2008): *Judith Butler : sexual politics, social change and the power of the performative*. New York, Routledge.
- KIRBY, V. (2006): *Judith Butler: Live Theory*. Continuum.
- LLOYD, M. (2007): *Judith Butler: From Norms to Politics*. Polity.
- LOIZIDOU, E. (2007): *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Routledge-Cavendish.
- NAVARRO, P. (2008): *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*. Madrid, Egales.
- RODRIGUES, C. (2005): «Butler e a desconstrução do gênero», en *Revista de Estudos Feministas*, vol.13,1.
- (2012): «Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida», en *Sexualidad, salud y sociedad*, n.º 10.
- SOLEY-BELTRÁN, P. (2009): *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona, Bellatera.
- SOLEY-BELTRÁN, P., SABSAY, P. (2012): *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid, Egales.

OUTRA BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1982): *All the Women are White, all the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*. CUNY Feminist Press.
- AA.VV. (2008): *Teoría Queer*. Madrid, Egales.
- ADORNO, T.W. (1997): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- AGAMBEN, G. (1995): *Homo sacer II. Il potere sovrano e la nuda vita*. Milan, Einaudi.
- ALTHUSSER, L. (1976): «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche), en *Positions (1964-1975)*. Paris, Les Éditions sociales.
- ANZALDÚA, G. (1999): *Borderlands /La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- ARENDT, H. (1985): *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- AUSTIN, J. (1962): *How to do Things With Words*. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- BEAUVOIR, S. (1943) : *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard.
- BELL HOOKS (1981): *Ain't I a Woman*. South End Press.
- BENJAMIN, W. (1989): «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften (I-2)* (Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser eds.). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- (1989): «Kafka», en *Gesammelte Schriften (II-2)* (Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser eds.). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- BOURCIER, M. (2001): *Queer Zones. Politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*. Balland, Paris.
- (2012): «F*** the politics of disempowerment in the second Butler», en *Paragraph*, n. 35, 2.
- BOURDIEU, P. (1980): *Le Sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- (2001): *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Seuil.
- BRAIDOTTI, R. (2002): *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity Press & Blackwell Publishers.
- CALIFA, P. (2000): *Public Sex: The Culture of Radical Sex*. Cleis Press.
- CARRASCOSA, S., SÁEZ, J.: *Por el culo: políticas anales*. Madrid, Egales, 2011.
- DAVIS, A. (1981): *Women, Race, & Class*, The Women's Press Ltd.
- DERRIDA, J. (1967): *De la grammatologie*. Paris, Minuit.
- (1967): *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil.
- (1972): *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit.

- (1978): *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion,.
- (1993): *Khôra*. Paris, Galilée.
- FAUSTO-STERLING, A. (2000): *Sexing the bodies. Gender politics and the construction of sexuality*. Basic Books.
- FOUCAULT, M. (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.
- (1975): *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard.
- (1976): *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- (1984): *Histoire de la sexualité 2. L'usage de plaisirs*. Paris, Gallimard.
- (1984): *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris, Gallimard.
- (2001): *L'herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard,.
- FREUD, S. (1991): «Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie», en *Gesammelte Werke* (vol. 5) London, Imago Publishing Co., Ltd.
- (1996): «Totem und Tabu», en *Gesammelte Werke* (vol. 9) London, Imago Publishing Co., Ltd.
- (1991): «Zur Einführung des Narzißmus», en *Gesammelte Werke* (vol. 10), London, Imago Publishing Co., Ltd.
- (1991): «Das Unbehagen in der Kultur», en *Gesammelte Werke* (vol. 14), London, Imago Publishing Co., Ltd.
- GIL, SILVIA L. (2011): *Nuevos feminismos : sentidos comunes en la dispersión: una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- GROSZ, E. (1995): *Space, Time and Perversion*. London, Routledge.
- KOSOFKY-SEDGWICK, E. (1990): *Epistemology of the closet*. Berkeley. University of California Press.
- HABERMAS, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HARAWAY, D. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- HEGEL, G.W.F. (1993): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- IRIGARAY, L. (1974): *Speculum de l'autre femme*. Paris, Éditions de Minuit.
- (1977): *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, Éditions de Minuit.
- (1984): *Ethique de la différence sexuelle*. Paris, Éditions de Minuit.
- LACAN, J. (1966): «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du JE», en *Écrits*. Paris, Seuil.
- (1966) «La signification du phallus», en *Écrits*. Paris, Seuil.
- (1986): *Le séminaire, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse* (Jacques-Alain Miller ed.). Paris, Seuil.

- LACLAU, E., MOUFFE, C. (1986): *Hegemony and Socialist Strategy*. London, Verso.
- LÉVINAS, E. (1976): *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel.
- LLAMAS, R. (1998): *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid, Siglo XXI.
- MACKINNON, C. (1993): *Only words*. Cambridge, Harvard University Press.
- MILLER, J.A. (2002): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Barcelona, Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1967): «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift», en *Kritische Gesamtausgabe 5* (Colli e Montinari eds.). Berlin/New York, de Gruyter.
- (1967): «Jenseits von Gut und Böse», en *Kritische Gesamtausgabe 5* (Colli e Montinari eds.), Berlin/New York, de Gruyter.
- PRECIADO, B. (2000): *Manifiesto contrasexual*. Madrid, Opera Prima.
- RUBIN, G. (1975): «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex», en AA.VV.: *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press. Disponible en portugués en <http://repositorio.ufsc.br/>
- (1984): «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en AA.VV.: *Pleasure and Danger*. London/New York, Routledge & Kegan.
- SPIVAK, G. (1987): «French Feminism in a international Frame», en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York/London, Routledge.
- (1988): «Can the Subaltern Speak?», en AA.VV.: *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press.
- (2003): *A Critique of the Post-colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press.
- VIDARTE, P. (2009): *Ética marica*. Madrid, Egales.
- WITTIG, M. (1992): *The Straight Mind: And Other Essays*. Beacon Press.
- ZIZEK, S. (1989): *The sublime object of ideology*. New York/London, Verso.
- (1992): *Enjoy your symptom*. New York/London, Routledge.

AGRADECEMENTOS

Á (non) familia Hauser, pola comunidade sen comunidade dun parentesco monstruoso, e sobre todo a Frank, Alicia, Felix/Elisa Hauser, Dectora Castro, Chus P. e Alba V. pola súa lectura atenta e paciente e as súas prezadas observacións e correccións. Obrigada con todas por enriba de toda obriga.

En certo xeito, este libro é máis ben unha prótese á obra de Butler e, no mellor dos casos, un convite que tenta inscribirse nunha nova noción de hospitalidade, afrontando o risco que supón sempre escribir, sobre todo cando se escribe sobre outra viva. Porque Butler é unha autora viva – polo menos todo o viva que pode estar quen escribe e nese senso o seu corpus non está fechado.

ERRIBA

estaleiroeditora.