

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE LICENCIADOS (TERCER NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

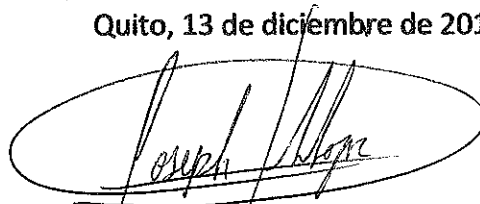
DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **Salazar Páramo Joseph Alejandro**, C.I. **1714759550** autor del trabajo de graduación intitulado: **"Sujeto y performatividad: un acercamiento hacia los procesos de subjetivación y sus crítica"**, previa a la obtención del grado académico de **SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN DESARROLLO** en la Facultad de **Ciencias Humanas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 13 de diciembre de 2016

A handwritten signature in black ink, enclosed within a hand-drawn oval. The signature appears to read 'Joseph Alejandro Salazar Paramo'.

Joseph Alejandro Salazar Paramo
C.I. 1714759550

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Disertación previa a la obtención del título de Sociólogo con mención en Desarrollo

Sujeto y performatividad: una aproximación a los mecanismos de subjetivación y su crítica

Joseph Salazar

Directora: Alejandra Delgado

Quito, 2016

Agradezco, en primer lugar, a mis padres por haberme permitido estudiar y por ser un apoyo total en mi vida. Sin ellos, y sin el cariño de mi madre María Eugenia, no estaría escribiendo estas palabras. Además, agradezco a mi hermano Milton, quién es un ejemplo en mi vida.

Quisiera agradecer, también, a Alejandra Delgado por haber confiado en mí y por toda la paciencia invertida durante todo el proceso de elaboración de este proyecto. Sin duda, sus recomendaciones fueron muy valiosas para el desarrollo de esta tesis.

Además, quisiera agradecer a mi amigo Sebastian Raza, quién, a través de largas conversaciones, charlas y risas, pudo aconsejarme sobre varios aspectos de este proyecto. Su amistad es (y continuará siendo) invaluable en mi vida.

A nosotros, los maricas...

Tabla de Contenidos

Introducción	1
Capítulo I: El sujeto arqueológico y antihumanista de Foucault.....	9
1.1 <i>El Estructuralismo</i>	9
1.2 <i>Una influencia antihumanista casi negada: Nietzsche, Freud y Marx</i>	13
1.3 <i>Un contexto francés antihumanista: Georges Bataille y Maurice Blanchot</i> .	25
1.4 <i>El método arqueológico, el sujeto, y la imposibilidad de pensar la resistencia</i>	28
Capítulo II. El sujeto genealógico antihumanista: más allá de una noción represiva del poder	34
2.1 <i>Un entendimiento nietzscheano y genealógico del sujeto</i>	34
2.2 <i>Las relaciones de poder en el método genealógico y la construcción repetida de la subjetividad</i>	39
Capítulo III. Subjetividad y performatividad en Judith Butler	50
3.1 <i>Posestructuralismo, performatividad y lo (in)material del cuerpo</i>	50
3.2 <i>Feminismo (posmoderno/posestructural) y performatividad</i>	59
3.3 <i>Butler vs Foucault: la performatividad y su crítica ante los procesos de subjetivación del método arqueológico y genealógico</i>	65
3.3.1 <i>Performatividad y Arqueología</i>	66
3.3.2 <i>Performatividad y genealogía</i>	76
Conclusión	91
Bibliografía	94

Introducción

Desde la muerte de Foucault en 1984, es casi imposible negar la marcada influencia que ha dejado su legado en distintas disciplinas, tales como la filosofía, la historia, la sociología y la psicología, a tal punto que muchos de sus escritos, conferencias y entrevistas siguen siendo publicados, editados y traducidos en distintos idiomas. Además, el influjo de Foucault es notable en la medida en que muchos de sus libros y ensayos se han vuelto lecturas esenciales dentro de varios círculos académicos, universitarios e intelectuales. Sin embargo, la amplia recepción de su obra se ha traducido en diversas reinterpretaciones sobre su trabajo y su teoría, para aplicarla en campos y temáticas diversas, como las sexualidades disidentes, el colonialismo, el racismo, entre otras. No obstante, tal como lo afirma Pedro Cerruti,

la considerable heterogeneidad de las interpretaciones y aplicaciones de las propuestas metodológicas, las ideas y los conceptos foucaultianos, [...] ha generado una bibliografía ya inabarcable que corre el riesgo de diluir la especificidad de un método original que consideramos, constituye, todavía una herramienta hermenéutica fundamental para los diferentes modos de abordaje de las problemáticas socio-culturales contemporáneas (Cerruti, 2012: 394).

Frente al peligro en el que se encuentra el pensamiento foucaultiano, propongo, al igual que Cerruti, la necesidad de repensar los postulados del autor de *Vigilar y Castigar*, no para señalar nuevamente lo “innovador” de su teoría, sino para observar algunas de sus contradicciones y puntos de flaqueza. En este sentido, uno de los problemas en el pensamiento de Foucault es la imposibilidad de pensar la resistencia en los procesos de subjetivación en el método arqueológico y genealógico. Por *resistencia* se entenderá en esta investigación un proceso por el cual, al no existir estructuras de poder ni discursivas que actúen unilateralmente sobre la subjetividad, los individuos tienen la capacidad de sublevarse contra ellas y formular nuevos tipos de identidad y de vivir el cuerpo por medio de estrategias reflexivas. Este enfoque ha sido mayormente elaborado –aunque nunca discutido formalmente– por una de las foucaultianas y pensadoras del género más conocidas actualmente: Judith Butler. Según Butler, dentro del campo social

existen ciertas estructuras que nos condicionan constantemente a vivir ciertas formas de subjetividad: códigos de masculinidad, femineidad, heterosexualidad, entre otras. Sin embargo, estas leyes nunca funcionan de manera totalizante sobre el cuerpo y, por tanto, necesitan de una apelación constante que permita fijar sus contornos contra los peligros de una “exterioridad” amenazante. A todo este proceso reiterativo que permite imponer ciertas fronteras a la subjetividad (y, por tanto, de lo que es “humano” o “no”) se lo llama *performatividad*. En torno a estos dos enfoques distintos acerca de la realidad social, mi objetivo de esta investigación será proponer la performatividad del género como una herramienta del pensamiento capaz de mostrar las debilidades inherentes a los modelos de subjetividad de la arqueología y genealogía foucaultianas. Afirmar esto, implica que la performatividad, tal como la describe Butler, se desplaza más allá de los límites de los análisis de las relaciones de género y construye un paradigma crítico contra la unilateralidad de los análisis de la subjetividad del pensador francés.

Sin embargo, antes de continuar con esta comparación, es indispensable hacer varias aclaraciones que permitirán delimitar y sustentar de mejor manera esta investigación. En primer lugar, ¿por qué adentrarse a comprender el pensamiento de Foucault y sus contradicciones a partir de los procesos de subjetivación? ¿No sería esta una estrategia muy reduccionista y poco fiel con la obra del autor de *Historia de la Sexualidad*? Aunque es imposible resumir el trabajo de Foucault por la gran cantidad de temáticas que trata (la sexualidad, la prisión, la anormalidad, la locura, las reglas discursivas que han guiado a la ciencia, etc.), es él mismo quien comenta que las nociones formuladas alrededor del sujeto son la puerta de entrada para la comprensión de su pensamiento. Tal como lo expresa en *El sujeto y el poder*,

me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos (Foucault, 2001: 241).

En esta perspectiva, “el nuevo nombre para el quehacer [de Foucault] es ahora la ontología histórica de nosotros mismos” (Morey, 1996: 21-22), es decir, una propuesta teórica dispuesta a comprender los procesos de subjetivación.¹ De esta manera, habría que afirmar en relación a este tipo de “ontología de nosotros mismos”, que el enfoque performativo de Butler, aunque influenciado en gran medida por el pensamiento del filósofo francés, abre una posibilidad crítica para repensar los mecanismos de subjetivación.

Como segunda aclaración y, para lograr una mayor delimitación, mis lectores se preguntarán por qué hemos decidido hablar específicamente de la arqueología y de la genealogía foucaultianas. Para esto, debemos remitirnos a un texto de Miguel Morey titulado *Una introducción al método* (1996) que explica la complejidad de la obra del autor de *El orden del discurso*. Siguiendo a Morey, la obra de Foucault puede ser entendida a partir de tres ejes principales:

1) Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento [método de la arqueología y de análisis discursivo]. 2) Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás [método genealógico y relaciones tácticas de poder] 3) Ontología histórica de nosotros mismo en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral [método genealógico llevado a la comprensión de los procesos de individuación] (Morey, 1996: 15).

A partir de este esquema, el presente trabajo se enfoca principalmente en los dos primeros tipos de ontología. Existen dos motivos para esto: 1) Los dos han sido los más discutidos dentro de los planteamientos performativos de Judith Butler ya que son estos los que problematizan de manera más radical las cuestiones sociales y culturales que conlleva la subjetivación. Como métodos, aunque distintos, la arqueología y la genealogía intentan describir la manera en que la subjetividad se encuentra condicionada por diferentes estructuras discursivas (reglas) y de poder (relaciones de fuerza). En este sentido, las dos son un intento

¹ La ontología de nosotros mismos a la que se refiere Morey implica un proceso por el cual se piensa al sujeto, no en las categorías universales de la filosofía clásica, sino en las condiciones modernas que han llevado a la configuración del sujeto contemporáneo.

por superar los rezagos humanistas y del sujeto racional-trascendental que se encuentran en ciertas teorías como la fenomenología y el existencialismo.

Cabe decir, dentro de este mismo punto, que esta característica antihumanista de los dos métodos foucaultianos la retoma Butler afirmando que ,aun cuando es necesario rescatar el potencial agencial del sujeto, “la capacidad de acción condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge” (Butler, 2002, pág. 38). 2) El tercer tipo de ontología que describe Morey tiene que ver con problemas relacionados con la individuación y el orden ético-filosófico de la subjetividad y no retratan la complejidad de las estructuras que atraviesan el cuerpo y sus acciones. Tal como se lo menciona en el *Sujeto y el poder*.

Tras el estudio de los juegos de verdad unos en relación con otros – tomando el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII– seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder –con el ejemplo de las prácticas punitivas–, parecía imponerse otro trabajo: estudiarlo en la relación del individuo consigo mismo y en la constitución de sí como sujeto (Foucault, 2013a, pág. 12).

Como tercera aclaración, se debe mencionar que ,en general, toda la investigación se ha concentrado más en los aspectos metodológicos de la arqueología y genealogía, y, por tanto, se ha enfocado dentro de sus problemáticas y conceptos. Claramente, los aspectos históricos que discute Foucault tienen suma importancia y necesitan ser discutidos con mayor rigurosidad, sin embargo, para los propósitos de esta investigación se ha intentado entablar un diálogo con ciertos conceptos clave que se encuentran imbricados dentro del método arqueológico y genealógico. Por tanto, cabe decir que esta tesis no busca discutir la “objetividad” de las investigaciones realizadas por Foucault, ni discutir en sí mismo los procesos históricos descritos por el pensador francés; lo que se intenta analizar es, en términos conceptuales, la implicación de dos métodos antiesencialistas (la arqueología y la genealogía) dentro del pensamiento de Judith Butler y la crítica que ha realizado la pensadora estadounidense con respecto a la formulación del sujeto.

Cabría decir, con esta aclaración, que, dentro de la arqueología, por ejemplo, nos ha interesado la manera en que Foucault entiende el funcionamiento de la discontinuidad histórica de los sistemas de reglas discursivas (enunciados) y su relación con la formación de sus objetos y sujetos. Por el lado de la genealogía, en cambio, ha sido relevante tomar en cuenta la manera en que se ha conceptualizado las relaciones de fuerza como forjadoras del orden social y de los cuerpos.² Aunque muy distintos en sus contenidos y temáticas, las dos mantienen una tradición de pensamiento antihumanista, antiesencialista y crítica del trascendentalismo que Judith Butler retoma para complejizar las formas en que la subjetividad se configura. En tal medida, los aspectos metodológicos retratados en la *Arqueología del saber* (2002), *Vigilar y castigar* (2005), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (2000), *Nietzsche, la genealogía la historia* (1992), han sido los más problematizados dentro de esta tesis. No obstante, como se leerá en los siguientes capítulos, se hizo un uso complejo de varios textos de la tradición foucaultiana.

En conjunto con la anterior aclaración metodológica de Michel Foucault, en los análisis de Judith Butler, nos hemos dedicado a revisar varios textos considerados parte de su tradición posestructuralista y feminista. Libros tales como *El género en disputa* (2007), *Deshacer el género* (2006), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002) y artículos como *Actos performativos y constitución del género* (1998) han dado herramientas teóricas para comprender los mecanismos por los cuales los individuos adoptan ciertos códigos de masculinidad, femineidad y sexualidad. En conjunto, estos escritos ven al género como un campo construido y regulado por ciertas normas heterosexuales que intentan ordenar el deseo y el cuerpo. Además, esta posición de Butler implica que en sí mismo, las supuestas esencias de lo que consideramos masculino y femenino son parte de ciertos rituales constituyentes que se han logrado imponer de manera histórica sobre la cultura. Toda esta

² Estas relaciones de fuerza son conceptualizadas en Foucault como la continuación de una guerra jamás acabada que forja un espacio social y sus individuos: "los sujetos no existen primero para después entrar en combate o armonía. En la genealogía, los sujetos emergen en el campo de batalla y desempeñan sus papeles, allí y sólo allí. El mundo es un juego que simplemente enmascara una realidad más verdadera que existe detrás de la escena. Es tal cual aparece." (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 138)

mecánica ritualística que Butler llama performatividad actúa como una ilusión naturalizadora que intenta fijar a los cuerpos en ciertos espacios de la sociedad y relegar y castigar cualquier otra forma que escape a sus ideales. No obstante, a diferencia de los otros textos de Butler, en *Cuerpos que importan* (2002), y en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001) “su atención se dirige hacia la sedimentación de la performatividad” (Ennis, 2008, pág. 69)³, es decir ya no sólo a los efectos ritualísticos y excluyentes de la performatividad heterosexual, sino a las maneras en que la norma construye materialmente al cuerpo y la subjetividad. La materialidad no es tomada aquí como un ámbito presimbólico de la subjetividad, sino que es parte de una discursividad inesencial que forja los límites del cuerpo. Tal como lo dice Butler en la introducción de su libro:

En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el “género” como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como “el cuerpo” o bien como su sexo dado. Antes bien, una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora (Butler, 2002, págs. 18-19).

Este nuevo debate de la materialidad del cuerpo, aunque ligado aún con la temática del género y la sexualidad, llevará a Butler a toda una conceptualización compleja y analítica de lo que significa la subjetividad y sus contornos. Esta materialización, como veremos, retoma amplios debates ligados con la arqueología del saber y la genealogía, pero superándolos a partir del concepto de un “exterior constitutivo” (Butler, 2002, pág. 14) que escapa a las normas. Este concepto ha sido elaborado a partir de la relación de Butler con otras tradiciones de pensamiento, como el posestructuralismo y el feminismo.

En este sentido, esta tesis se enfocará, tomando la conceptualización que realiza Butler del género y la sexualidad, en el debate generado con Foucault sobre los mecanismos de estructuración de la subjetividad. En tal medida, todo lo dicho en esta investigación acerca del género, la sexualidad, el deseo y sus “anomalías”

³ La traducción es mía.

tendrá relación directa con lo que Butler plantea acerca de la materialización y sus exterioridades antinormativas.

Dichas las aclaraciones y objetivos de esta investigación, esta se encuentra dividida en tres secciones principales. La primera tiene como objetivo entender el método arqueológico, su relación con la subjetividad y la imposibilidad de entender la resistencia. Para complejizar el análisis sobre estos temas, hemos decidido añadir en las primeras partes, tanto del método arqueológico como del genealógico, una descripción de las influencias antihumanistas de Foucault. Estas influencias, como veremos, han dado sustento y coherencia a las descripciones metodológicas del pensador francés, pero, al mismo tiempo, son una de las explicaciones por las cuales la arqueología y la genealogía son incapaces de entender los procesos reflexivos y de resistencia de la subjetividad. Cabría decir, además, que contra aquellas visiones simplistas que han visto en Foucault la elaboración de un método estructuralista (arqueología) y de otro posestructuralista (genealogía), propongo, en realidad, que el escritor de *Defender la sociedad* mantiene en toda su obra una tradición antihumanista y desagencializada ligada con un tipo de pensamiento enfocada en desmantelar al sujeto trascendental. En este sentido, proponemos que el antihumanismo de Foucault jamás se esfumó, sino que adquirió una nueva forma de acuerdo a los fines de la genealogía. En tal medida, el capítulo I habla en su primera parte de las influencias de la arqueología (el estructuralismo, cierto acercamiento a Nietzsche, Freud y Marx y la filosofía batailleana y blanchotiana) para después remitirse a una discusión sobre este método y su acercamiento hacia el significado de la subjetividad. Discutiremos aquí la unilateralidad del análisis arqueológico sobre la subjetividad.

En el capítulo II, en cambio, hablaremos sobre una reinterpretación antihumanista de Foucault desde Nietzsche. Como analizaremos más adelante, esta reinterpretación nietzscheana significará la apertura para conocer el mundo social por las relaciones de poder que lo atraviesan. Dentro de este análisis y en el acápite *Las relaciones de poder en el método genealógico y la construcción repetida de la subjetividad* observaremos que, aunque las relaciones de fuerza

son tomadas en su discontinuidad e incoherencia, Foucault jamás plantea que existe nada exterior al poder que lo socave, sino que toda la complejidad del mundo social y de los cuerpos terminan siendo un mismo efecto dentro de sus posibilidades. Esto llevará a entender la subjetividad como una acción siempre repetida del poder y de los saberes que lo fundamentan. Dentro del análisis de las relaciones de poder, los lectores notarán que tomamos como base tres textos: *Historia de la sexualidad I. la voluntad de saber* (2000), *Vigilar y castigar* (2005) y *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1992).

En el capítulo III, y para distanciarnos de las influencias de Foucault, hemos discutido las tradiciones de pensamiento que han dado fundamento a los planteamientos de Judith Butler. Dentro de este análisis se explicará la performatividad y su relación con el pensamiento posestructuralista y feminista. Estas influencias, como veremos, son importantes en la medida en que mantienen una visión del poder y de los discursos como intotalidades jamás acabadas. En el siguiente acápite de este capítulo –que es el fundamento principal de esta investigación– *Butler vs Foucault: la performatividad y su crítica ante los procesos de subjetivación del método arqueológico y genealógico* entablaremos una discusión entre la postura de la pensadora estadounidense y de los dos métodos foucaultianos. En esta sección se analizarán los distanciamientos y relaciones entre las posiciones foucaultianas y butlerianas. Además, terminaremos demostrando que Foucault nunca dió una adecuada conceptualización de la resistencia de la subjetividad y que por tanto la performatividad viene a rellenar este vacío.

Por último, en la conclusión proponemos que, aunque la performatividad sea una herramienta útil para criticar a Foucault, es necesario llevar a este análisis –demasiado ligado con un enfoque metafilosófico– a situaciones complejas de la realidad. En este punto, sostengo que la teoría de la interseccionalidad es una buena opción para darle al análisis de Butler un enfoque situado y relacionado con la complejidad de las relaciones sociales actuales.

Capítulo I: El sujeto arqueológico y antihumanista de Foucault

Es necesario reconocer que los postulados teóricos de Michel Foucault están inspirados, en gran medida, por el intento de romper con las posturas existencialistas y fenomenológicas (representados en Sartre y Husserl respectivamente) que se habían instalado en la academia francesa y europea en general. La arqueología del saber –y cómo veremos más adelante, el método genealógico– será una de las herramientas más demoledoras para romper con la idea de un sujeto trascendental y ahistórico. No obstante, el método arqueológico está sentado en toda una tradición de pensamiento previa –representada en la corriente estructuralista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano, el análisis del valor de las mercancías de Marx, la filosofía batailleana y blonchotiana– que había formulado, desde diferentes perspectivas, premisas antihumanistas. Desde esta idea, entonces, se intentará analizar en este capítulo las corrientes que han inspirado los postulados antihumanistas de la arqueología, para luego, comprender este tipo de método de manera específica y su formulación acerca de la subjetividad.

El objetivo de entender el antihumanismo en Foucault, es mostrar que la arqueología, al ser demasiado rígida y apegada al estructuralismo, no es un método capaz de describir los procesos de resistencia de la subjetividad a los cuales Judith Butler ve como necesarios para un proceso de revolución y cambio social. Cómo veremos en el tercer capítulo, la categoría de performatividad, aunque se asiente sobre la idea arqueológica de que la subjetividad es parte de la estructuración de los discursos, este conlleva, al mismo tiempo, procesos reflexivos que permiten nuevos tipos de sociedad y de formación del cuerpo.

1.1 El Estructuralismo

En primer lugar, hablar acerca del estructuralismo implica referirse a uno de sus fundadores: Levi Strauss. Y aunque Foucault haya negado varias veces toda

similitud con el tipo de método en el que se inscribía este autor, existe, por lo menos en el eje de la arqueología, algunas similitudes con el estructuralismo. Recordemos que Foucault aparece en una época intelectual en Francia en dónde el estructuralismo irrumpe entre los años cincuenta y sesenta como un contraste hacia todo tipo de filosofía relacionada con el existencialismo y la fenomenología, y que aunque se proclame lo innovador del pensamiento del autor de *Vigilar y Castigar*, su forma de entender la sociedad, los discursos y la historia están marcados por los debates entre estructuralismo y existencialismo, determinismo y libre albedrío, inconsciente y consiente, entre otros.⁴

Sin embargo, esto no implica que el autor de *Defender la sociedad* haya optado por el estructuralismo como método científico, sino que como lo afirma Mauro Vallejo, Foucault se inscribió en una *doxa estructuralista* (Vallejo, 2011, pág. 138), es decir, en una corriente de pensamiento que intentaba principalmente socavar todo tipo de filosofía ligada con la fenomenología y el humanismo, representados en el existencialismo sartreano y los postulados husserlianos. Esta doxa en la que está inscrito Foucault se evidencia en distintos momentos, pero se muestra explícitamente en una entrevista que mantuvo con Gérard Fellous en 1967 en la que afirma que su relación con el estructuralismo “[es] una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia, porque he hablado de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación, porque no quiero hablar de él sin hablar su lenguaje” (Caruso, 2013, pág. 79).

No obstante, ¿qué significa la doxa estructuralista? ¿Contra qué arremetía Foucault al momento de inscribirse en este movimiento? Sin intentar ser reduccionista ante el paradigma estructural, este movimiento, a diferencia de la fenomenología, no intenta analizar las diferentes significaciones que los individuos *otorgan* hacia distintos asuntos como la muerte, la vida, la pobreza, la riqueza,

⁴ Miguel Morey en este mismo texto introductorio de *Tecnologías del Yo* da una declaración que escapa sobre todo enfoque histórico que se puede tener sobre la obra de Foucault afirmando lo siguiente sobre *La Arqueología del Saber*: “Y si es posible señalar numerosas fragilidades en su despliegue, lo es solamente porque el análisis está funcionando de un modo autónomamente proliferante y en el vacío, sin los abalimizamientos obligados que impone un determinado recorte documental e histórico” (Morey, 1996, pág. 30). Sobre esto, aunque cualquier obra teórica no pueda reducirse a un cierto contexto histórico, es necesario tener en cuenta un cierto contexto teórico e intelectual que influye sobre ciertos pensadores; en el caso de Foucault, darle demasiado crédito a la “originalidad” de su obra, puede llevarnos a pensar en la existencia de sujetos trascendentales que escapan hacia cualquier influencia.

etc. – como si existiera un sujeto *libre* y capaz de *ordenar* y *percibir* el mundo a su modalidad–, sino entender las condiciones supraindividuales que permiten que existan estas significaciones en diferentes grupos humanos. De esta forma, Foucault en la misma entrevista con Paulo Caruso afirma que

nos hemos formado todos en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes a la vivencia, las significaciones implícitas de la percepción y la historia. [...] Y creo que, como en todos los de mi generación, se produjo en mí, entre los años cincuenta y cincuenta y cinco, una especie de conversión que parecía desdeñable en un comienzo pero que en realidad, más tarde, nos diferenció profundamente: el pequeño descubrimiento o si se quiere, la pequeña inquietud que estuvo en su origen, fue la inquietud frente a las condiciones formales que pueden provocar el surgimiento de la significación (2013, pág. 82).

Este cambio de paradigma en Foucault tiene que ver con nuevo tipo de análisis mucho más comprometido con romper ciertas suposiciones que nunca han sido debatidas a nivel histórico. Ya no se trata de hacer, como en la historia de las ideas, un largo recorrido por las interpretaciones que los individuos han hecho sobre ciertos temas específicos (como un recorrido, por ejemplo, sobre las interpretaciones del amor, la sexualidad, etc.) sino que se busca entender cómo en la historia ciertas interpretaciones del mundo, y sus temas específicos, junto con sus objetos propios, han podido surgir gracias a un campo de leyes estructurales de los discursos y la cultura. Bajo esta mirada, las ideas, acciones, pensamientos, objetos, no quedan ontologizados, sino que son pensados a partir de la realidad estructural a la cual forman parte y que las constituye. Cabe recalcar, entonces, que al existir estas condiciones de posibilidad que rigen la significación, el sujeto se halla constreñido ante todo un aparato complejo que lo domina y al cual no tiene mayor capacidad de acción.

No obstante, el momento de referirnos a la búsqueda de las estructuras sociales – o, estrictamente hablando, de las reglas discursivas de las que habla Foucault– ¿no nos estamos refiriendo también a la noción de sistema? Aunque este término parece salido de un vocabulario que no pertenece al de Foucault, el pensador francés entiende por este concepto “un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellas ligan”. (Foucault citado en Vallejo, 2011, pág. 145). Esto quiere decir que al momento de analizar

las reglas discursivas que permiten que emerja cualquier significación, los conceptos, sujetos y objetos no existen nunca por fuera de este tipo específico de ordenamiento de las reglas, sino que dependen directamente de ellas. El sujeto se halla, dentro de la entonación del discurso y del lenguaje, *organizado* por todo un sistema que va más él y que lo condiciona⁵.

La afirmación de una búsqueda de un sustrato objetivo – o esta sistematicidad de la que acabamos de hablar– que domina en los discursos y que va más allá de la libertad del individuo, nos lleva a una relación más entre Foucault y el estructuralismo, y es que en el segundo “el sentido objetivo no puede ser identificado con ningún sentido consciente que el orden simbólico pueda tener para un participante particular en el orden o para un análisis particular de ello. Este sentido objetivo puede únicamente ser un sentido inconsciente” (Clarke, 1981, pág. 2)⁶. Para Foucault, las reglas discursivas también funcionan como un inconsciente, ya que se trata de un sustrato objetivo en el que estas que se encuentran ordenadas más allá de una actividad consciente del ser humano. Además, toda regla discursiva, al funcionar como un inconsciente, impone una directriz en donde la acción enunciativa individual queda determinada por estas. En este sentido, esta misma estructura inconsciente que determina las acciones enunciativas, es también, la que determina al sujeto en su consciencia y, por tanto, en todas las relaciones que este tiene sea consigo mismo, con otros seres humanos o con objetos naturales o sociales.⁷ Por eso, dentro del eje de la Arqueología podemos hablar

⁵ Esta explicación acerca de la manera de analizar los discursos nos recuerda a una de las premisas básicas del estructuralismo enunciado por Simon Clarke en *The Foundations of Structuralism. A critique of Lévi Strauss and the Structuralist movement*, pues “el estructuralismo busca descubrir el residuo objetivo del sentido (o sea, ciertas leyes generales) que permanecen cuando la abstracción se ha generado de todas las interpretaciones subjetivas” (Clarke, 1981, pág. 2) (La traducción es mía). Por tanto, el estructuralismo, de manera similar que el método de Foucault, se enfoca en encontrar el sustrato objetivo que subyace en cada significación y que es la base que sostiene y da coherencia a cualquier acto humano de significación. Más adelante, cuando hablemos del método arqueológico, expresaremos mejor esta relación y diferencia.

⁶ La traducción es mía.

⁷ Este intento de destruir la noción del rol soberano del cogito era para Foucault, no solo opción que cambiaría a las Ciencias Humanas en general, sino que además era una necesidad política y social. Como lo dice Foucault “la experiencia de los últimos cincuenta años (y no sólo estos) prueba hasta qué punto el tema humanista no sólo no tiene fecundidad alguna, sino que resulta nocivo, nefasto ya que ha permitido las operaciones políticas más diversas y peligrosas” (Caruso, 2013, pág. 99). Lo peligroso del humanismo para Foucault reside en que al aceptar ciertos valores cómo universales en los sujetos, se está imponiendo, al mismo tiempo, un modelo de lo que

simplemente de sujetos discursivos condicionados por estructuras inconscientes y no de la realidad ontológica del individuo autónomo.

Esta relación de Foucault con el estructuralismo, y su común meta de encontrar el sistema objetivo inconsciente que domina todo tipo de accionar humano nos lleva, entonces, a la disolución del sujeto como ente autónomo, o como nos diría Lévi Strauss:

nunca tuve, tampoco ahora, la percepción del sentimiento de mi identidad personal. Yo mismo aparezco como el lugar por cuyo intermedio suceden cosas, pero el “yo” (*je*) no existe, no existe el “yo” (*moi*). Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada que son puramente pasivas: algo sucede en ese lugar. Otras cosas igualmente válidas suceden en otros puntos. No existe opción: es una cuestión de probabilidades. (Lévi-Strauss, 1986, pág. 24).

Sin embargo, ¿es posible que haya sido únicamente la doxa estructuralista en la que se encontraba Foucault la que le permitió pensar el sujeto en su condicionamiento por estructuras inconscientes? En realidad, a diferencia de muchos autores que limitan la influencia de Foucault al estructuralismo, este cambio de paradigma debe ser analizado también desde tres pensadores: Nietzsche, Freud y Marx. Esta triple influencia es comprobada por una conferencia dictada por Foucault que lleva el mismo nombre que el de estos intelectuales. El pensador francés, recalca que aún antes que el estructuralismo, N, F y M ya habían postulado cierta ruptura con el humanismo a favor de unas miradas que respectivamente entendían las condiciones de posibilidad de la moral, de los sueños y del valor de las mercancías. Esta triple relación la analizaremos en el siguiente apartado.

1.2 Una influencia antihumanista casi negada: Nietzsche, Freud y Marx

Es casi imposible negar la influencia que ha tenido Nietzsche en la obra de Foucault, ya que aunque este último no ha adoptado literalmente los conceptos

“debe” ser el individuo, eliminando a todos aquellos que no entren dentro de estos parámetros. Un ejemplo reciente de “humanismo nefasto” en la época de Foucault sería el nazismo, ya que existía el ideal del alemán ario en lucha de ciertos valores nacionalistas.

del primero, toda la obra del autor de *El orden del discurso* está marcada notablemente por el pensador alemán.⁸ Recordemos que al igual que Nietzsche proclama la muerte de Dios, Foucault retoma este postulado para afirmar que “el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 1978, pág. 375).

En realidad, esta influencia es aún más notable en la medida en que en una entrevista realizada a Foucault en 1967, titulada *Sobre las maneras de escribir la historia*, el pensador francés reconoce que la “arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho”. (Caruso, 2013, pág. 171). Sin embargo, la influencia marxista y freudiana es mucho menos explícita en la obra de Foucault, especialmente dentro del eje de la arqueología. Dos son las posibles razones para explicar esto: en primer lugar, Foucault intentó desarrollar sus obras al margen de todas las concepciones ortodoxas del marxismo: la que estaba ligada principalmente con la ideología de la URSS o de su versión humanista –o más específicamente, la concepción existencialista de Sartre– que eran predominantes dentro de la academia francesa entre los años cincuenta y sesenta. En segundo lugar, con respecto al psicoanálisis, este había sido utilizado por varias décadas como un instrumento de normalización en la sociedad que causaba la estigmatización de la “locura” y de lo “patológico”. Es por esto que las referencias hacia Marx y Freud casi nunca son explícitas en la obra de Foucault y quedan asumidas implícitamente en los diferentes postulados metodológicos y teóricos.

Uno de los pocos textos en donde Foucault hace una reflexión compleja de estos tres autores es en una ponencia transcrita y poco conocida titulada *Nietzsche, Freud, Marx* en 1964. Dentro de esta conferencia, después de una corta explicación acerca de las técnicas de interpretación entre los siglos XVI y XVIII, Foucault nos revela que los últimos personajes en desatar una revolución con

⁸ La influencia nietzscheana en Foucault ha sido analizada simplemente desde la propuesta metodológica de la genealogía y no desde la arqueología, al punto de que se podría llegar a asumir que existe un Foucault (semi) estructuralista y uno nietzscheano. En realidad, la influencia de Nietzsche hacia Foucault empezó con el método arqueológico y se desplazó de una manera diferente al método de la genealogía. Por eso, estos dos métodos no implican la superación del uno sobre el otro, sino que son propuestas complementarias para entender diferentes problemas.

respecto a los modos de interpretación fueron efectivamente estos tres pensadores, ya que “no han multiplicado, en manera alguna, los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido nuevo a las cosas que no tenían sentido. Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado” (Foucault, 1995, pág. 38).

Expliquemos de mejor manera este cambio en la forma de concebir al signo. Según Foucault, la mayoría de pensadores antes de Nietzsche, Freud y Marx se habían dedicado a interpretar el lenguaje y los objetos del mundo intentando encontrar su significado profundo, real y único. Se concebía que el lenguaje y sus conceptos envolvían un significado milenario que debía ser sacado a la luz para comprenderlo en toda su magnitud; mientras que los objetos del mundo que aparecían ante nuestros ojos escondían también un tipo de interpretación y un sentido que era necesario descubrir. No obstante, la ruptura que provocaron estos tres pensadores, es que mientras los anteriores interpretaban los “misterios ocultos” de los signos, estos se dedicaron a comprender el espacio por el cual un signo puede convertirse en signo, es decir, cómo lo mencionábamos más arriba, las condiciones de posibilidad de la significación. De esta manera, se puede asumir que Foucault otorgó crédito primario a N, F y M antes que al estructuralismo por haber superado a todas las disciplinas que intentaban develar los secretos ocultos del lenguaje y sus objetos.

El hecho de estudiar el signo en sí mismo es comprender que este funciona en la realidad como una interpretación que se ha impuesto sobre la realidad. Los signos no encubren significaciones “reales en sí mismas”, sino que estos son simples interpretaciones que se han desenvuelto en un tiempo histórico específico y que se han legitimado como verdaderas en una época. En esta perspectiva, como lo menciona Eduardo Grüner en el prólogo que hace a la conferencia de Foucault:

lo que hacen los tres [Nietzsche, Freud y Marx], nuevamente es intervenir sobre una construcción simbólica no para mostrar su transparencia originaria, sino al revés, para producirla como opacidad; no para descifrarla, sino al revés para otorgarle su carácter de cifra, su artificialidad, es decir, para desnaturalizar en su función de sentido común, y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con

los sujetos que ha producido como soportes de esa reproducción (Grüner, 1995, págs. 20-21).

De esta manera, ni si quiera el sujeto queda como una opción que debe mantenerse acrítica, sino que es necesario analizar cómo se ha impuesto cierto significado de *lo que es* – o más bien, de lo que *debe ser*– el individuo en los diversos discursos y en la cultura misma. Bajo esta perspectiva, ninguno de nosotros es un “sujeto total” con cualidades intrínsecas, sino que estas mismas interpretaciones que se despliegan sobre la cultura y la sociedad son las que nos forman en lo que somos. Por esto, Grüner al referirse a N, F y M, habla de un nuevo tipo de interpretación y la “catástrofe del sujeto” que este implica.

No obstante, ¿qué lograron estos tres pensadores para que Foucault los considere iniciadores de una nueva tradición hermenéutica? ¿Cómo han posibilitado una nueva visión del sujeto? En el caso de Nietzsche, su visión desde la genealogía es la que le permitió una nueva interpretación de la realidad, ya que este filósofo no intentaba hacer una descripción de la modificación de los valores a través de la historia, sino analizar cómo en la sociedad occidental los valores y la moral tienen un carácter ficcional y se imponen a los humanos al intentar mantener las pretensiones de validez universal. Recordemos que Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, criticando a los psicólogos ingleses y a Paul Ree, expresa que

necesitamos una crítica de los valores, *hay que cuestionar el valor mismos de esos valores*, y para ello hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido, bajo las que se han desarrollado y han tomado diversas formas [...] Se tomaba el valor de esos “valores” como dado, como efectivo, como si estuviese más allá de todo cuestionamiento. (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2004, pág. 47)

No obstante, hay que recordar que esta labor de análisis de los valores como pura ficción impuesta, tiene que ver en Nietzsche con un objetivo aun mayor que el de la pura investigación. En realidad, para el filósofo alemán, la genealogía de la moral debe ir acompañada del proyecto del superhombre, es decir, de la institución de un ser desligado totalmente de los valores impuestos por la sociedad y capaz de regirse a partir de su propia voluntad de poder y de creación. ¿Pero, podría la noción del superhombre ser compatible con los presupuestos

foucaultianos? ¿Hablar del superhombre no sería caer nuevamente en el existencialismo, y por tanto en un humanismo?

Para entender cómo el superhombre se enlaza con el proyecto foucaultiano de crítica hacia sujeto autónomo y humanista debemos volver antes a lo que Foucault llamó *la analítica de la finitud* en *Las Palabras y las Cosas* (Foucault, 1978, pág. 303). Según Foucault, en algún momento de la historia europea a finales del siglo XVIII y principios del XIX, el pensamiento –o en términos foucaultianos, la *episteme*⁹– sufre un cambio que va a marcar un momento de ruptura entre la *Época Clásica* y la *Edad Moderna*. Esta ruptura está marcada por la llegada del hombre (del sujeto libre, racional y con capacidad de enunciación autónoma) dentro del pensamiento contemporáneo. Para Foucault, este ser

es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años. [Antes del fin del siglo XVIII], no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. (Foucault, 1978, pág. 300).

Dentro de la episteme clásica, contrario a la visión moderna, se concebía que

Dios había organizado una cadena de seres y preparado el lenguaje en una cadena de correspondencias preestablecidas con ella. Los seres humanos habían sido dotados con la capacidad de usar signos lingüísticos, pero los seres humanos, en tanto animales racionales capaces de hablar, eran simplemente otra especie de criaturas cuya naturaleza podía ser interpretada a partir de su propia definición en tanto pudiese ubicarse en su propio lugar sobre la tabla de seres. No era necesario un ser finito para que la representación se hiciese posible; no había lugar en el cuadro para aquel que la ejecutaba. (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 53)

En otras palabras, dentro de la episteme clásica, los signos ya estaban dados por un orden divino; lo único que se necesitaba era entender el lenguaje, su significado y su relación con los objetos del mundo y con los individuos. No obstante, este orden clásico de comprensión de la significación se alteró en el momento en que se empezó a posicionar al hombre como ser soberano y

⁹ El término *episteme* tiene ver con las relaciones y características compartidas entre varios discursos en cierto tiempo histórico. La episteme marca una época y cierta manera general de construcción de las reglas de los discursos.

organizador de todas las cosas. La representación y el conocimiento empezaron a ser posibles únicamente por la voluntad del mismo sujeto. Sin embargo, al ser el hombre un ser finito, y al no tener ya una red de signos preestablecidos que permitieran comprender al mundo de una manera total,

se ve ahora limitado por su implicación en un lenguaje que ya es un medio transparente sino una densa red con su propia historia inescrutable. Sin un espacio de luz que dé acceso directo a la estructura de los objetos y del mundo, el sujeto de conocimiento, en la medida en que se encuentra enredado en el lenguaje, ya no es un mero espectador. [...] El hombre está totalmente involucrado y con su comprensión oscurecida por los objetos que trata de conocer. (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 54)

Este límite (que no debe ser entendido como una barrera, sino como una característica propia de la episteme contemporánea) en el que se encuentra el propio potencial de significación del individuo es lo que permitirá formular todo el conocimiento acerca del mundo y sobre sí mismo, o como nos diría Foucault, “la finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber” (Foucault, 1978, pág. 305). Esta *analítica de la finitud*, como lo llama el pensador francés y el posicionamiento del sujeto como fuente de toda inteligibilidad es lo que le llevará a tomar el lugar de Dios.

Volviendo a Nietzsche, habría que destacar que el filósofo alemán ya se había percatado de este nuevo tipo de episteme que localizaba al sujeto como el centro de la significación del mundo. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche menciona que

la furia de la razón aparecía en la imagen de Dios y la duda era pecado. Conozco demasiado bien a los que son semejantes a Dios. Quieren que se crea en ellos y que la duda sea un pecado. Sé demasiado bien en qué creen más ellos mismos. No es ciertamente en ultramundos ni en las gotas de sangre redentora; también ellos creen más en el cuerpo, y es al suyo propio al que consideran como la *cosa en sí* (Nietzsche, 2003, pág. 59).

Para Nietzsche, entonces, el sujeto se había colocado nuevamente como divinidad, como entidad capaz de ordenar el mundo a su voluntad. Esta divinización del sujeto conlleva aceptar ciertos valores, pensamientos, virtudes, ideales –tales como la razón– como universales y legítimos dentro de la sociedad y del humano. No obstante, oponiéndose a esta visión, Nietzsche proclama que

“los más cuidadosos preguntan hoy: ‘¿Cómo se conserva el hombre?’ Pero Zaratustra pregunta, lo que él es el único y el primero en preguntar: ‘¿Cómo será superado el hombre?’ Lo que desea mi corazón es el superhombre; para mí es él la cosa única..., y no el hombre” (Nietzsche, 2003, pág. 290)

¿En qué consiste este superhombre del que nos habla el pensador alemán? Es el individuo que, al percatarse de la imposición de ciertos valores, de la moral y también de ciertas “verdades”, decide alejarse del rebaño que persigue estos ideales para crear nuevas virtudes y saberes de acuerdo con su voluntad de poder y de creación. El superhombre, al observar la superficialidad de la moral y de ciertos valores y cualidades innatas del sujeto, se convierte en un ser escéptico que cuestiona todo tipo de verdad que no provenga de su propia voluntad.

Este proyecto del superhombre, según Foucault, ha sido de los pocos en los que se ha podido destacar una actitud en contra de este antropologismo que domina en la edad moderna. En realidad,

a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. [...] Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar, No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (Foucault, 1978, págs. 332-333).

Por tanto, para el escritor de *Vigilar y Castigar*, es necesario retomar al superhombre no tanto como un proyecto individual de superación de las imposiciones de la sociedad y de la cultura, sino como un punto en donde es posible desplegar un nuevo tipo de conocimiento. El superhombre en Foucault se retoma como posibilidad de crítica de la modernidad, cómo una posibilidad de formular un nuevo tipo de *episteme* en las sociedades contemporáneas.

No obstante, ¿qué lograron Freud y Marx para que Foucault los considere igualmente como iniciadores de una nueva tradición de conocimiento? En el caso de Freud, el autor de *Historia de la Sexualidad* considera que el psicoanálisis y su método de interpretación de los sueños posibilitaron una nueva forma de pensar.

¿En qué consiste el nuevo método de análisis de los sueños de Freud? Habría que empezar diciendo que el psicoanálisis considera que “los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes, y que los procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total” (Freud, 2015, pág. 20). Al tener el análisis psicoanalítico predominancia sobre el inconsciente, la investigación acerca de la interpretación de los sueños va a estar guiada por este camino. De esta manera, lo que se busca encontrar de manera progresiva es aquellos elementos olvidados u inconscientes que han provocado que tal sujeto sueñe tal cosa u otra, o en palabras de Freud “es posible y hasta muy probable que el durmiente sepa, a pesar de todo, lo que significa su sueño, pero no sabiendo que lo sabe cree ignorarlo” (Freud, 2015, pág. 123).

Pero, ¿cómo se logra llegar a este inconsciente que provoca ciertos sueños? Hay que mencionar que este método no consiste en una interpretación del sueño del paciente y de sus elementos por parte del psicoanalista, sino del significado que el mismo paciente va formando de estos elementos. De esta manera, la labor del psicoanalista es el de dar ciertas pautas y preguntas acerca del significado de ciertos elementos que aparecen en el sueño para “encontrar tanto el origen del mismo como el círculo de ideas e intereses del que proviene” (Freud, 2015, pág. 128) . Freud, al dar la potestad al propio individuo de contar lo que implica su sueño, aboga por una libre asociación en el relato del paciente, es decir, por la aceptación de diversas interpretaciones y significados que tiene el sueño.

Freud, al optar por un método más relacionado con los discursos de los pacientes, va a la inversa de aquellos manuales de interpretación de sueños en donde cada imagen mantiene en sí misma, e indistintamente de cada individuo, un significado dado. En realidad, para Freud, todo objeto o sujeto que aparece dentro del fenómeno onírico, al igual que en los discursos que describe Foucault, tiene realidad y sentido individual –e inconsciente– dentro de ese mismo campo y no

fuera de él. Es decir, todo elemento solo tiene sentido a partir de las relaciones sistémicas o reglas de discurso en las que se halla inmerso.

No obstante, volviendo a Freud, ¿no habría el riesgo de caer en interpretaciones falsas el momento en que se exige que el individuo sea el que otorgue el significado a su sueño? ¿La libre asociación no traería las interpretaciones más disparatadas y sin sentido? Bajo este punto, hay que mencionar que, para Freud, ninguna palabra del sujeto referida a sus sueños es arbitraria, sino que todas se encuentran condicionadas inconscientemente desde un principio. Por esto Freud, hablando acerca de aquellas teorías que exaltan la capacidad productora y libre del ser humano, menciona que

es necesario reprochar aquellas creencias, profundamente arraigadas, en la libertad y espontaneidad psicológicas, ya que semejante creencia es por completo anticientífica y debe desaparecer ante la reivindicación de un determinismo psíquico [...]. Más, al hablar así no se debe limitar a oponer una teoría a otra pues es posible demostrar que la idea producida por el sujeto interrogado no presenta nada de arbitrario ni de indeterminado y posee realmente relación con lo que se trata de hallar (Freud, 2015, pág. 130).

Por tanto, para Freud no existen palabras sueltas en el lenguaje de los sujetos, sino que todas deben ser entendidas desde la visión de un determinismo psíquico, o como nos dice este mismo autor, desde ciertos “dispositivos internos” (Freud, 2015, pág. 131). Esta nueva visión de Freud, aunque no la mencione Foucault, es clave para la comprensión de su método arqueológico, ya que implica pensar que cualquier palabra enunciada por el individuo no tiene calidad original y espontánea, sino que siempre está enlazada, en este caso, a un inconsciente más profundo que nos domina. Por tanto, en Freud, al igual que en Foucault, el sujeto no tiene posibilidades de enunciación propia, sino que existe un inconsciente –y en el caso de Foucault, unas reglas discursivas– que plantean *lo que somos realmente*. Es por esto que cuando el autor de *La arqueología del saber*, menciona que

cuando se analiza el lenguaje del hombre, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre mismo. En su lugar se descubren las estructuras inconscientes que gobiernan, sin que lo notemos o queramos, sin que nunca esté en juego nuestra libertad o nuestra conciencia: las estructuras que deciden el marco dentro del

cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia en un individuo, no es el hombre lo que encuentra, sino algo así como una pulsión, un instinto, un impulso. Se descubre el mecanismo, la semántica o la sintaxis de estos impulsos. (Castro, 2009, pág. 12)

Ahora, si bien Freud y Foucault hablan de un inconsciente, el psicoanalista nos refiere a este en su relación con un determinismo psíquico que guía los procesos oníricos y la conciencia del ser humano. Por otro lado, el escritor francés explica el inconsciente en su dependencia con estructuras discursivas que guían la voluntad subjetiva. Además, el determinismo discursivo del que nos habla Foucault es un tipo de condicionamiento que funciona de manera supraindividual, atravesando a la sociedad y a cada individuo. En el caso de Freud, el inconsciente dentro del análisis de los sueños es explicado de manera atomística y en referencia a una psique individual.¹⁰

Al estar el proyecto de interpretación de los sueños de Freud inmerso en un campo que logra entender estructuras inconscientes psíquicas y no las sociales y discursivas, Foucault retoma también a Marx para entender la conformación de los sujetos. Esta relación entre estos dos pensadores puede entenderse en la medida en que Marx manifiesta que es el modo de producción capitalista y las luchas de clases contemporáneas las que configuran a los individuos modernos. Como lo dice Marx,

en la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las

¹⁰ Claramente, para Freud, la configuración del inconsciente nunca se da de manera individual, lo único que afirmamos es que el análisis de los sueños se hace de una manera atomística y que esta es adoptada, de cierta manera, para el análisis arqueológico que hace Foucault. Recordemos que en *El Malestar de la Cultura*, Freud intenta comprender la realidad del humano por medio de la cultura. Por el término cultura, Freud “designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, *El malestar en la cultura*, 2007, pág. 41). Esta imposición de la cultura es la que nos pondrá los límites con respecto a las pulsiones y a los instintos y la que creará las identidades sociales. No obstante, esta represión instintiva nunca se desligará del ser humano y aparecerá como inconsciente. Para Foucault, las reglas que determinan los discursos no son parte de una represión primaria y social, son simplemente sistemas que al estar fuera de nuestra alcance, se encuentran determinando nuestros discursos.

vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.
(Marx & Engels, 1970, pág. 31)

Es decir, que los individuos sumidos dentro del sistema contemporáneo de reproducción del capital se objetivan por medio de un sistema que los divide: o en burgueses o en proletarios. Más, en el caso de los segundos, su conformación se da por un tipo de división de clases sociales que los constituye en mercancías que venden su fuerza de trabajo a los poseedores de los medios de producción para la continua creación de productos. En este sentido,

el trabajo produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Lo que este hecho expresa es, sencillamente lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es la objetivación del trabajo. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la privación de la realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y la esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. (Marx, 1968, pág. 75)

Para Marx, de manera equivalente a los discursos en el método arqueológico de Foucault, el trabajo y las mercancías en el sistema capitalista funcionan como un poder externo, que, aunque son producidas socialmente, constituyen a un tipo de sujeto: el obrero. El trabajo y sus productos, como las reglas inconscientes de los discursos, se encuentran desapropiadas de los mismos individuos, pero, al mismo tiempo, los constituyen: en el caso del joven Marx, como seres enajenados, y en el de Foucault como sujetos discursivos.

No obstante, existen varias diferencias entre lo formulado por Foucault y Marx. En primer lugar, Foucault no piensa que los sujetos se conformen a través de la división de clases sociales, ni por un tipo específico de modo de producción, sino por los múltiples discursos que se reproducen en la misma sociedad y que no solo están ligados con la dominación burguesa, sino también con la ciencia, la sexualidad, entre otros. En segundo lugar, el pensador francés no considera que una liberación del sujeto se daría a partir de una reapropiación del discurso por

parte del individuo, de manera análoga con la que Marx señala que el comunismo lograría superar las contradicciones que conforman al sujeto en mercancía devolviéndole su facultad de autorealizarse a partir de su propio trabajo. Para Foucault, las reglas de los discursos se encuentran siempre más allá de la propia consciencia individual y no es posible reapropiarse de ellas, sea que nos encontremos en cualquier tiempo histórico o modo de producción.

En este caso, es posible encontrar una relación aún más cercana entre Foucault y Marx y que se encuentra en el texto de *El Capital*. Dentro de este libro, el escritor de *Vigilar y castigar* admira cómo se logra romper contra una concepción de la economía, el trabajo, el valor, etc., que aún estaba sumida dentro de un proyecto “místico” en el cual se intentaba encontrar aún los enigmas profundos de estos problemas. El objetivo de Marx, estuvo siempre en revelar que estos “secretos” – los secretos de los discursos, en el caso de Foucault– que tanto habían alterado a la humanidad, no eran más que “superficialidades” que se habían impuesto sobre la humanidad, pero que claramente tienen efectos concretos sobre la realidad.

Es necesario recordar, por ejemplo, que cuando Marx nos habla de las mercancías, nos refiere a ellas en su condición de relación social, es decir, en la objetivación de la que son parte por medio de un consumo de trabajo humano. Al mismo tiempo, este gasto de trabajo, que está relacionado también por el tiempo que se invierte en crear un producto, marcará el valor de las mercancías. Para Marx, cualquier mercancía, sea la que esta fuera, tiene un valor por la acumulación de trabajo que esta conlleva y no por algún tipo de esencia interna que la hace valiosa. En realidad, concebir que las mercancías mantienen un tipo de esencia oculta y misteriosa de valor es caer en su fetichización.

¿De dónde procede, entonces el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma de mercancía? [...]. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx, 2000, pág. 37).

Bajo este análisis de Marx en *El Capital* se puede decir que el fetichismo de la mercancía, “como el sueño del paciente del psicoanálisis, no es una ilusión que basta despejar para que todo vuelva a su lugar: es una ‘ficción’ que produce efectos materiales decisivos: sin fetichismo de la mercancía no hay capitalismo” (Grüner, 1995, pág. 22). De igual manera, en Foucault, aunque los discursos son meras “superficialidades” que se han inscrito en la historia de la sociedad, las diferentes significaciones –incluyendo las significaciones de lo que es o *debe ser* el humano– han tenido efectos concretos sobre la realidad. En el caso del humanismo, por ejemplo, su concepción de un sujeto de conocimiento ha posibilitado la creación de las ciencias sociales, etc.¹¹ .

1.3 Un contexto francés antihumanista: Georges Bataille y Maurice Blanchot¹²

Hasta ahora hemos visto cómo la influencia de Freud, Marx y especialmente de Nietzsche ha sido clara dentro del pensamiento de Foucault acerca de la constitución del sujeto; no obstante, al igual que cuando hablábamos del estructuralismo, es importante situar también a este historiador dentro de otra tradición de pensamiento que se dedicó a socavar los postulados fenomenológicos y humanistas que circundaban dentro de la academia francesa. Esta nueva tradición de pensamiento tuvo su origen con filósofos tales como: Georges Bataille y Maurice Blanchot, que antes que Foucault, ya habían

¹¹ Es innegable que la relación entre el marxismo y la arqueología de Foucault es problemática ya que, mientras en el discurso de 1964 se establece a Marx como uno de los fundadores de una nueva hermenéutica, en *Las Palabras y las Cosas* se encasilla a este pensador dentro de la episteme clásica del siglo XIX que exaltaba la finitud del hombre y su potencial razón por sobre cualquier divinidad y ser. En este escrito se establece que “en el nivel profundo del saber occidental el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡ja fe mía! Satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella.” (Foucault, 1978, pág. 256) . Además, Foucault concibe que el marxismo, por su relación con la dialéctica, mantiene un sentido lineal de la historia, en dónde nos vamos figurando en una continua evolución. Este tema ha sido debatido, por ejemplo, con Bolívar Echeverría en uno de sus artículos titulados *El valor de uso: ontología y semiótica*. Aquí, en una de sus citas Echeverría menciona que “la incompreensión de lo alcanzado por Marx, que empobrece la magnífica obra de Foucault puede justificarse por la escasa cercanía de este autor al texto de *El capital*.” (Echeverría, 2010, pág. 153)

¹² Para un revisión exhaustiva de las influencias francesas dentro del pensamiento de Foucault léase *Foucault, lector de Nietzsche* de David Cortez (2015)

postulado la disolución del sujeto a través del acto erótico y del lenguaje, valiéndose de igual manera en el supuesto antihumanismo del autor de *Así hablaba Zaratustra*. En realidad, estos tres autores, “serían los pensadores claves a la hora del gran debate con el idealismo y la fenomenología; sobre ellos Foucault dice: ‘me permitieron liberarme de aquello bajo cuyo signo se encontraba mi formación universitaria a principios de los años cincuenta: de Hegel y de la fenomenología’” (Foucault citado en Cortez, 2015, pág.57). Por esta razón, es necesario analizar algunos presupuestos de estos dos pensadores y ver su relación con Foucault.

En primer lugar, Bataille admira como Nietzsche concibe “el problema de la libertad [del hombre] sin tener que recurrir a trascendencia alguna (Cortez, 2015, pág. 58): “La aspiración extrema incondicional del hombre ha sido expresada por Nietzsche por vez primera independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios” (Bataille, 1979, pág. 13). En otras palabras, Bataille observa que el pensador alemán logró forjar una nueva idea del ser humano fuera de todo tipo de totalizaciones: sea la del hombre que *mantiene* ciertas cualidades intrínsecas—incluyendo la que es una conciencia fundante que *ordena* al mundo—, o en la cual está vinculado a una voluntad divina que le dirige. Por tanto, de lo que nos está hablando Bataille es acerca del superhombre, ya que, como lo mencionábamos más arriba, este no asume cierta concepción de humanidad, ni de moral, sino que acciona en libertad de acuerdo a su propia voluntad de poder y de acción. Frente a todo esto, ¿no habría sido Bataille y con su reapropiación de Nietzsche uno de los iniciadores de la tradición de la muerte del sujeto antes que Foucault? Lo que podemos observar es que Foucault logró incorporar a Nietzsche a través de la interpretación que el autor de *El erotismo* ya había hecho varios años antes acerca de las ideas de voluntad de poder, el superhombre, la transvaloración, la moral, el bien y el mal, etc., para desligarse totalmente de la fenomenología y el existencialismo. No obstante, aunque esta apropiación batailleana de Nietzsche marcó a Foucault profundamente, el autor de *El orden del discurso* logró criticar al humanismo, más que desde una postura filosófica como la de Bataille, desde una crítica histórica y concreta —situada desde principios del XIX hasta la época contemporánea—.

Sin embargo, no solo fue esta reapropiación de Nietzsche la que hizo a Foucault elaborar toda una nueva metodología y pensamiento fundamentado en la disolución del sujeto, sino que fue también la idea del erotismo que mantenía Bataille la que influyó en el escritor de *Historia de la sexualidad*. Bataille explica que desde el momento en que nacemos nos encontramos frente a un vacío en donde nos vemos a nosotros mismos como seres discontinuos y limitados frente a nuestro propio cuerpo y mente. Además, esta limitación en la que nos hallamos se torna aún más insoportable en la medida en que extrañamos cierta *continuidad* en nuestro propio cuerpo, es decir, cierta disolución de nuestra propia identidad o como nos diría el mismo autor de *La literatura y el mal*: “tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general.” (Bataille, 2002, pág. 19)

Sin embargo, Bataille explica que el único momento en el que el sujeto logra superar esta discontinuidad que le limita es a través del acto erótico; en este sentido, “el paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad” (Bataille, 2002, pág. 20). El acto erótico, que es el momento en que dos cuerpos se unen en acto sexual, posibilita una disolución momentánea de la identidad y por tanto un regreso a una continuidad que nos tranquiliza.

Tomando esta interpretación del erotismo de Bataille, es posible afirmar que Foucault toma a los discursos como si estos fueran un acto erótico permanente en donde la posibilidad de la identidad propia queda negada ante una continuidad enunciativa que nos constituye en algo distinto a lo que realmente somos. Es en este punto donde podemos encontrar el enlace entre Blanchot y Bataille, ya que el primer pensador afirma que como seres humanos “el lenguaje -y en Foucault, el discurso- nos pone en contacto con una realidad que trasciende al ser – si por ‘ser’ entendemos una verdad lógica y expresable. Pero esa verdad depende íntegramente de la mentira que es el lenguaje, ese ser reposa en la nada, esa vida es tal en virtud de la muerte” (Proa, 1998, pág. 4). Esto significa, que el lenguaje, al igual que los discursos de Foucault, no tienen una referencia última y total, sino que su significación es un tipo de superficialidad que construye al

mundo más allá de la realidad. Al ser el discurso una discontinuidad o un “fragmento” como los llama David Cortez, “no solo se despide del Dios de la unidad, sino que corre paralelamente al desaparecimiento del hombre, o por lo menos a una concepción del sujeto” (2015, pág. 61). De esta manera, Blanchot piensa, de igual manera que Foucault, que no existe un sujeto total, sino que existen varias interpretaciones de la propia identidad humana alrededor de la historia.

1.4 El método arqueológico, el sujeto, y la imposibilidad de pensar la resistencia

Ya hemos afirmado varias cuestiones acerca de la arqueología y la revolución que significó con respecto al sujeto, tomando en cuenta cierta adscripción al estructuralismo la filosofía nietzscheana, la teoría marxista, el psicoanálisis y el pensamiento de Bataille y Blanchot. Dentro de esta sección hablaremos específicamente del método arqueológico y la manera en que entiende la subjetividad.

Empecemos por afirmar, en primer lugar, que la arqueología está ligada con una nueva empresa que intenta reformular los postulados metodológicos de la historia a través de su conocida noción de *discontinuidad*. Como lo afirma Foucault, la disciplina histórica ha estado acostumbrada siempre a detallar los sucesos del pasado en su forma lineal, borrando todo tipo de ruptura o desviación que sean las posibilidades de vernos a nosotros mismos en avance y evolución. Esta manera de concebir la historia está inmersa, según el pensador francés, en el sueño antropológico que ha dominado a las ciencias sociales por tanto tiempo. Como lo dice el mismo Foucault,

la historia continua es el correlato de la conciencia: la garantía de que cuanto se le escapa podrá serle devuelto; la promesa de que un día podrá apropiarse de nuevo de todas las cosas que la rodean y la dominan desde lo alto, reinstaurar en ellas su control y en ellas encontrar lo que hay que llamar –dejando a la palabra todo lo que tiene de sobrecarga– su morada (Foucault, 2013b: 228).

En contra de esta concepción lineal de la historia, en donde el hombre aparece como ordenador de su conciencia e historia, la arqueología del saber “habla de cortes, de fisuras, de brechas, de formas enteramente nuevas de positividad, y de redistribuciones repentinas” (Foucault, 2002: 284). Por tal motivo, se analiza al discurso en su forma de irrupción repentina de acontecimiento; es decir, como un hecho enteramente *raro* que irrumpe en la historia, pero, más que todo, que logrará, por cierto tiempo indeterminado, establecerse y repetirse en la sociedad – llamando Foucault a esta repetición una *regularidad* de los discursos–. Frente a esto, el sujeto se halla como parte de una fisura, de una discontinuidad histórica que no puede ser asumida de una manera esencial ni general a través de la historia.

Tal como lo hemos descrito en otras páginas, los discursos solo pueden aparecer en la sociedad por un sistema de reglas propias que permiten su existencia paradójica y que escapan en su formación a la voluntad consciente del ser humano.¹³ Este sistema, que debe describirse, implica la asociación de varias unidades internas a todo discurso, a las que Foucault llama *enunciados*. En dichas reglas –que subyacen a todos los discursos–, el enunciado nunca es un ser independiente que existe por sí mismo, sino que refiere siempre a un sistema mayor que le permite existir y tener una coherencia.¹⁴ O, como lo dice Foucault, “puede decirse que una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular” (Foucault, 2002: 165).

Pese a esto, ¿el análisis de las emergencias de los discursos a través de cierta configuración de reglas que organizan los enunciados no implicaría retomar el

¹³ Foucault le da un nuevo significado a un concepto que había pasado desapercibido por la mayoría de historiadores: el *archivo*. Foucault afirma: “Llamaré *archivo* no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, ni al conjunto de las huellas que han podido salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados, su persistencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y cosas”. (Foucault, 2013b: 238)

¹⁴ No obstante, ¿qué son los enunciados, además de ser parte de un sistema de reglas discursivas que las comprende? Lo único que nos aclara Foucault es que estas unidades no deben confundirse ni con proposiciones, expresiones, oraciones y actos de habla, aunque cualquiera de estas puede albergarlo. Entonces, ¿qué es lo que caracteriza al enunciado? Lo que se puede afirmar de ellos es que “son inseparables de una espacio de rareza en el que se distribuyen según un principio de parsimonia incluso de déficit. En el campo de los enunciados no existe lo posible ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en él manifiesta: sólo cuenta lo que ha sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos” (Deleuze, 1986: 29).

análisis estructuralista que elabora Lévi Strauss en el momento en que busca los “elementos invariables entre [las] diferencias superficiales” (Lévi-Strauss, 1986, pág. 19), que subyacen a los mitos de la humanidad? En realidad, tal como lo establecen Dreyfus y Rabinow (2001), si la Arqueología se dedicara al análisis de los discursos estrictamente desde un método estructuralista, tendría que establecer ciertos *a priori*s trascendentales, ciertas reglas ahistóricas que permitirían explicar la posibilidad de establecimiento y cambio (cambios entendidos, no a nivel de los sistemas, sino de las formas superficiales y los significados) de todos los discursos que se encuentran en todas las sociedades humanas. En otras palabras, en el estructuralismo se buscaría el sustrato *objetivo* que subyace a *todos* los discursos, o sea, sus *elementos básicos* que permiten explicar su continua modificación y aparición en la cultura. Pero,

en la medida en que no existen elementos básicos (actuales o posibles) en que se asiente el análisis [arqueológico] (y es por eso que el método de Foucault no puede llamarse estructuralista), no existe un nivel superior (vacío) de reglas trascendentales para una época ni, *a fortiori*, reglas que puedan describir en forma atemporal los principios que gobiernan el cambio entre diferentes épocas. [Por tanto], el método de Foucault, al no tener un fundamento más profundo de elementos que puedan ser aislados y al no tener principios más generales de orden, no es trascendental (Dreyfus & Rabinow, 2001: 83).

Por consiguiente, la emergencia y continua aparición y desaparición de discursos pueden ser explicados en Foucault solo desde ciertas reglas locales de cambio, es decir, desde ciertos *a priori*s histórico-discursivos específicos que configuran cada uno de los sistemas de los enunciados. Como explica mejor el pensador francés,

este *a priori* no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El *a priori* de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; el mismo es un conjunto transformable (Foucault, 2002: 216-7).

En esta posición, ¿qué significan los sujetos y los objetos frente a este conjunto de reglas no trascendentales? Para Foucault, estos se hallan comprometidos y atravesados por un conjunto de reglas que, aunque no son trascendentales, se imponen a ellos de manera histórica. No existen reglas discursivas macrosociales y ahistóricas que puedan dar cuenta de los requisitos necesarios y *a priori* que permitirían que los sujetos y objetos aparezcan frente a la enunciación del discurso. Lo que hay son varios *emplazamientos sobre el sujeto y los objetos* que se forjan de maneras distintas en los diversos campos discursivos.¹⁵ Tal como lo afirma Deleuze, el sujeto se forja por las “posiciones intrínsecas muy variables que forman parte del enunciado” (Deleuze, 1986, pág. 33).¹⁶ Bajo esta perspectiva, se podría decir que las reglas del discurso tienen un poder causal: “Si hay unidad ésta no se halla en la coherencia visible y horizontal de los elementos formados; reside bastante de la parte de acá, en el sistema que *hace posible y rige su formación*” (Foucault, 2002: 118). Por tanto, los discursos y sus reglas mantienen un poder prescriptivo sobre el mundo, porque no se asientan sobre un horizonte de inteligibilidad (es decir, sobre ciertas fuerzas sociales o económicas) ni sobre la voluntad consciente del humano que los ordena, sino que ellas mismas direccionan el curso de la posibilidad de aparición de los sujetos y objetos. Tal como afirmarían Rabinow y Dreyfus, “el resultado es una extraña noción de regularidad que se regula a sí misma” (Dreyfus & Rabinow, 2001: 112). Regularidad que se deriva, sin lugar a dudas, de un poder causal que los discursos poseen frente al mundo.

Ahora bien, ¿aunque el sujeto es un derivado de cierto orden no trascendental de los discursos, qué acción tiene ante estos sistemas? Claramente, aquí es necesario hacer una réplica al filósofo francés al momento en que afirma que no es el sujeto el que acciona ante los discursos, sino que son los discursos los que

¹⁵ Como diría Deleuze: no existe un “yo primordial del que derivaría el enunciado: al contrario, derivan del enunciado, y por esa razón son los modos de una ‘no-persona’, de un ‘ÉL’ o de un ‘SE’, ‘El habla’, ‘Se habla’, que se especifica según la familia de enunciados. Foucault coincide en esto con Blanchot, que denuncia toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos de sujeto en el espesor de un murmullo anónimo”. (Deleuze, 1986, pág. 33).

¹⁶ Esta relación directa entre ciertos enunciados y sus sujetos propios es lo que este mismo autor llama *espacio correlativo*. Bajo el presupuesto de que estos conjuntos de enunciados encasillan al mismo sujeto, lo que existen en los discursos son varios *emplazamientos sobre el sujeto*, es decir, múltiples significaciones y formas que estos mismos sistemas le otorgan al individuo.

imponen sus modelos. Retomando a Judith Butler, existen algunos pensadores que

a menudo sostienen que hay estructuras que construyen al sujeto, fuerzas impersonales tales como la cultura, el discurso, el poder, dando por sentado que estos términos ocupan el sitio gramatical del sujeto después de que lo 'humano' ha sido desalojado de su lugar. En esta perspectiva, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se conserva, aun cuando el candidato que lo ocupa cambie. Como resultado de ello, la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, con lo cual se fortalece aquella presunción de la metafísica del sujeto según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y voluntario. En esta perspectiva, el discurso, el lenguaje o lo social se personifican y en la personificación se reconsolidan la metafísica del sujeto (Butler, 2002: 27).

Por tanto, ¿esta primacía de las reglas discursivas como fuente innegable de la significación no terminaría siendo la misma cara del Dios demiúrgico y ordenador del mundo, o del sujeto "racional", humanista y fuente de toda inteligibilidad? En cierta medida ¿la promesa de Foucault de una nueva forma de pensar desenlazada totalmente del hombre no nos traería consecuencias igual de nefastas que el humanismo o el tipo de saberes enlazados a la teología cristiana?

Claramente, aunque Foucault haya logrado desenmascarar la postura trascendental, en la cual el estructuralismo busca las condiciones ahistóricas de la significación, termina por caer, igualmente, en cierta postura teológica el momento en que confiere una fuerza unilateral a las estructuras que condicionan los discursos que configuran la subjetividad. En consecuencia, al igual que las significaciones superficiales que aparecen de manera arbitraria en la humanidad, ¿no habría que pensar también que las reglas de los discursos al no ser trascendentales no pueden accionar en la cultura y en la subjetividad de manera total y sin cuestionamiento? ¿Son tan estables y autorreguladas las estructuras como nos las propone Foucault? ¿Qué implicación tiene para el sujeto que las reglas de los discursos mantengan cierto rasgo de debilidad?

Siguiendo el enfoque de Butler, dentro de la postura arqueológica de Foucault, las reglas de los discursos, al ser prescriptivas, "no son parte de una actividad, sino que son un acto, un acto que ocurre una vez y cuyos efectos se establecen firmemente. De modo tal que el constructivismo queda recudido a un

determinismo e implica la evacuación o el desplazamiento de la capacidad de acción humana” (Butler, 2002: 28). Como lo veremos en el capítulo III, en contra de esta visión, la autora de *Deshacer el género* propone que, al no existir nada *esencial* y ningún sistema que actúe sin desequilibrios, las estructuras mantienen cierta inestabilidad innata que demanda una reproducción constante –y violenta– en la cultura. Dentro de este espacio de inestabilidad, en el que las estructuras no logran imponer totalmente su significación, es donde se posibilita un proceso de reflexión y resistencia en la que el humano puede revertir los efectos de la imposición de las estructuras.

Además, en este punto –y siguiendo la línea de Butler– habría que repensar nuevamente la noción de *discontinuidad* (dándole el crédito a Foucault, al igual que a Thomas Kuhn y Karl Popper, de haber desmantelado las posturas *historicistas* en las ciencias sociales) y su importancia en los debates de la resistencia y los procesos de permutación. Si es que las reglas de los discursos no son concebidas en Foucault como una acción constante, sino como un proceso unilateral, ¿cómo es el posible pensar de manera efectiva los cambios históricos y la discontinuidad de los procesos de significación? ¿En qué momento ocurre cierta fricción que traería el cambio social? En contraste con la postura arqueológica de Foucault, el cambio histórico debe ser asumido por la incapacidad de los discursos de *performarse* y *materializarse* completamente en la realidad, dejando espacios a los individuos constituidos para replantear nuevas formas de subjetivación y realidad social, tal como lo ha venido planteado Judith Butler.

Capítulo II. El sujeto genealógico antihumanista: más allá de una noción represiva del poder

Como ya lo hemos descrito en páginas anteriores, no existe como tal una ruptura entre la arqueología de Foucault y su método genealógico. En realidad, esta vez, la crítica hacia el humanismo e historicismo se hará desde una nueva mirada que permita entender a los saberes que se instituyen en la cultura en su relación con los mecanismos de poder que fluyen a través de la sociedad. Además, Foucault, en su objetivo de criticar el existencialismo y las posturas fenomenológicas, continuará concibiendo que el sujeto se encuentra encasillado y objetivado gracias a una serie de estructuras que escapan a su voluntad. Bajo esta perspectiva, Nietzsche va a ser retomado de una manera aún más sustancial a través de la crítica que este realiza hacia todo tipo de esencialismo y universalismo. Esta manera de Foucault de reformular los postulados nietzscheanos a través de su nuevo método es lo que analizaremos en la primera parte de este capítulo.

En el apartado titulado: *Las relaciones de poder en el método genealógico y la construcción repetida de la subjetividad*, –y considerando dos de libros más reconocidos de Michel Foucault: *Vigilar y Castigar* e *Historia de la Sexualidad*– describiremos qué son las relaciones de poder y su modo de configurar la subjetividad. En el caso de *Vigilar y Castigar* analizaremos como el sujeto termina siendo una copia exacta del poder, mientras que, en *Historia de la sexualidad*, cualquier tipo de subjetividad y de intento de sublevación, reproduce de manera automática los mismos discursos y las normas que intenta socavar.

2.1 Un entendimiento nietzscheano y genealógico del sujeto

Empecemos afirmando que “el acercamiento de Foucault a Nietzsche fue posible porque sus vidas y obras están enraizadas en la Ilustración por medio de [una] ontología del presente” (Cortez, 2015, pág. 71). Esta ontología del presente implica un proyecto por el cual Foucault intenta reconstruir el significado de las

subjetividades actuales sin recurrir a ningún tipo de concepto esencialista acerca del humano. Como este mismo autor lo proclama en una entrevista con Caruso: “intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo” (Caruso, 2013, pág. 87).¹⁷

No obstante, dentro de esta misma perspectiva, ¿qué es lo que Foucault retoma de Nietzsche para entender a la historia y al individuo dentro de su perspectiva genealógica? Esta relación puede encontrarse de manera sustancial por un artículo de Foucault llamado *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Dentro de este artículo, que es uno de los pocos en donde Foucault se remite directamente a hablar de un solo autor, se pretende explicar la diferencia entre ciertos conceptos nietzscheanos como: *Herkunft, Entstehung* –las dos tomados en su sentido de *emergencia*– y *Ursprung* –como origen y esencia–, entre otros, y su necesidad de retomarlos y criticarlos para elaborar una metodología que entienda el surgimiento de los acontecimientos en su propia singularidad. De esta manera, este texto empieza, al igual que Nietzsche lo hace en su prólogo de la *Genealogía de la moral*, con la necesidad de romper con las concepciones tradicionales de la historia que la conciben a partir de génesis lineales y pensamientos evolucionistas, para empezar a localizar las fracturas y los acontecimientos desviados de su línea progresiva en la historia –es decir, el mismo procedimiento que utiliza Foucault en los primeros capítulos de la *Arqueología del saber*–.

¹⁷ Para Foucault, uno de los primeros pensadores en lograr una labor de construcción del significado del presente fue efectivamente Nietzsche con su *Genealogía de la moral*. Recordemos cómo empieza el prefacio de este libro: “No nos conocemos a nosotros mismos, nosotros los conocedores. Pero tiene su razón de ser. Si nunca hemos buscado, ¿cómo íbamos a poder encontrar algún día? Con razón se ha dicho: ‘donde está vuestro tesoro, allí está también vuestro corazón’; nuestro tesoro está donde se hallan las colmenas de nuestro conocimiento”. (Nietzsche, 2004, pág. 39). No obstante, tal como lo afirma David Cortéz, Foucault en una de sus últimos escritos, le da cierto crédito primario a Kant por haber formulado esta misma pregunta en uno de sus escritos titulado *¿Qué es la ilustración?*. Como lo dice Foucault en este artículo: “En sus otros textos sobre la historia, lo que sucede es que Kant plantea cuestiones de origen o define la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro, busca una diferencia. ¿Qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer? (Foucault, 1999, pág. 337).

Bajo esta reapropiación de Nietzsche, Foucault hace una diferencia entre la manera en que el filósofo alemán maneja los conceptos de *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung* para entender la historia de la moral: en el caso del primero, que parece tener algún tipo de relación con una tradición platónica y cristiana, es un término que nos remite a buscar

la esencia exacta de la cosa [en el tiempo], su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. [Tratar hallar una esencia es, en otras palabras,] buscar un tal origen, es intentar encontrar 'lo que estaba ya dado' lo 'aquello mismo' de una imagen exactamente adecuada a sí [...]. Es intentar levantar las máscara, para desvelar finalmente una primera identidad, (Foucault, 1992, págs. 9-10).

Esta forma esencialista de entender la historia dentro del concepto de *Ursprung* se debe rechazar por una nueva mirada que no busque orígenes (los orígenes, por ejemplo, de la moral, como si esta hubiera existido en el alma humana desde los tiempos casi impensables, como lo habían pensado los psicólogos ingleses a los cuales describe Nietzsche), sino las "meticulosidades y azares de los comienzos" (Foucault, 1992, pág. 11). Es decir, una nueva mirada histórica que entienda los acontecimientos en su propio establecimiento, diferencia y discontinuidad con cualquier otro suceso.

Frente a este intento de superar al concepto de *Ursprung* se encuentra el de *Herkunft*, que es entendida como un tipo singular de procedencia de los hechos, es decir, como fuente concreta y discontinua de los acontecimientos. Dentro de *Herkunft*, las instituciones, los valores, las creencias, e incluso la diversidad de identidades de los individuos en el presente no son buscadas en la esencia que esconden y que se hallan refundidas en el pasado, sino que son analizadas por su emergencia e imposición durante cierto tiempo histórico específico. De esta manera, cuando hablamos de *Herkunft*, hablamos al mismo tiempo de diversos pliegues y discontinuidades en la historia que han posibilitado la constitución del presente.

No obstante, retomando al sujeto, ¿qué significa, entonces, la identidad frente al concepto de *Herkunft*? Para Foucault, las identidades no son más que diferentes

maneras en un contexto histórico específico en las que se construye el cuerpo. En este sentido, el cuerpo mantiene cierta procedencia específica, o como nos diría Foucault, “sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos otros y continúan su inagotable conflicto” (Foucault, 1992, pág. 14).

Esta manera inesencial de tomar al cuerpo y al individuo, tal como lo analizan Foucault y Nietzsche, es retomarlo en su calidad de espejismo, es decir, como simple hecho que se disuelve y que reaparece con nuevas configuraciones a través de la historia. Por tanto, al no haber esencia necesaria que se deba encontrar, como diría Nietzsche “se obtiene el permiso de tomar [al sujeto] con jovialidad” (Nietzsche, 2004, pág. 49), es decir, como pura representación ficticia y superficial. Por esto, aclama Nietzsche que “las grandes cosas [como el sujeto pensante y racional al que tanto había alabado la Ilustración] exigen que no las mencionemos o que nos refiramos a ellas con grandeza: con grandeza quiere decir cínicamente y con inocencia”. (Nietzsche, 2006, pág. 31)

Ahora, ¿no habría que replicarle a Nietzsche y a Foucault que esta concepción acerca de la aparición repentina de ciertos sucesos y sujetos a través de la historia podría caer también en una vuelta hacia un pasado religioso y mágico, donde existe una voluntad demiúrgica creadora de sujetos, objetos y acontecimientos? En realidad, es aquí donde Foucault logra adoptar un nuevo postulado diferente a lo ya explicado en la *Arqueología del saber* con el concepto de *Entstehung* ya que, si bien las cosas surgen sin ningún pasado teleológico que los domina, existe todo un campo de fuerzas en disputa que permite que ciertos objetos y acontecimientos emerjan alrededor de la historia. En este sentido, de manera análoga a los seres que aparecen dentro de la naturaleza, los campos de fuerzas, junto con sus objetos y sujetos específicos, luchan constantemente con ciertas “condiciones adversas” que intentan destruirla. Dentro del *Entstehung* se intentan imponer, entonces, ciertos modelos, formulas, valores, y tipos de sujetos en la cultura, que cuando logran establecerse, terminan imponiendo cierto modelo de verdad y objetividad. Por tanto, en el *Entstehung* “la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten

los dominadores y los dominados” (Foucault, 1992, pág. 17); o como nos recordaba Nietzsche, hablando de los valores modernos: “el pathos de la nobleza y de la distancia, [y] el sentimiento global y básico, duradero y dominante, de un modo de ser superior y regio respecto de un modo de ser inferior, respecto de un ‘abajo’ [...] es el origen de la contraposición entre ‘bueno’ y ‘malo’” (Nietzsche, 2004, pág. 54).

No obstante, dentro del *Entstehung*, también ocurre “que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la ebriedad de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en el que se debilita. Reacciona contra su decaimiento sacando fuerzas de la misma flaqueza que no cesa entonces de crecer” (Foucault, 1992, pág. 16). En este sentido, el poder, junto con sus objetos y sujetos históricos específicos, deben estar en constante construcción en la sociedad, logrando así una reactivación constante. Por tanto, aunque las relaciones de poder construyan al cuerpo y la identidad, el sujeto debe ser tomado también por el desequilibrio por el cual implica siempre reproducir una identidad. Estamos hablando, entonces, de que el cuerpo se halla en una constante lucha por “mantenerse a sí mismo” frente a ciertas relaciones históricas de poder que lo conforman.¹⁸

Hablar de *Entstehung* implica atenernos a su concepción de violencia repetida en la sociedad, ya que las relaciones de poder que hacen emerger ciertos valores, objetos, saberes, etc., se encuentran en constante guerra con otros sistemas que intentan socavarla, haciendo necesario una reproducción violenta y silenciosa del poder en cada ámbito que sea necesario. Además, esta táctica del poder nos

¹⁸ No obstante, esta afirmación del cuerpo como inestabilidad constante no es para Foucault una posibilidad de pensar un “afuera” que llegara a reivindicar las relaciones de poder. Para Foucault, como ya lo veremos más adelante, el desequilibrio del poder no traerá la posibilidad de la revolución de una fuerza exterior, sino que traerá consigo reivindicaciones que asumen las mismas premisas y directrices del poder. Para el pensador francés no hay nada externo al poder que lo afronte, sino una misma repetición de esta. Esta noción del poder que es demasiado rígida, según Butler, va a ser superada con su concepto de performatividad y por medio de propuestas teóricas (principalmente ligadas con el posestructuralismo y el psicoanálisis) que asuman la capacidad de pensar el *Otro*, *lo distinto*, *lo abyecto*. Este proyecto de pensar lo *diferente* es para Butler, la única manera de hacer una revolución de las subjetividades y de los cuerpos. En el siguiente capítulo detallaremos mejor este problema en Foucault para luego, cuando hablemos de *Cuerpos que importan*, ver como la performatividad, además de ser una categoría que explica la materialización de los cuerpos, es un concepto político destinado a la liberación de las subjetividades.

hace creer que todo lo que se encuentra en nuestro mundo actual siempre ha estado allí, sin disputa y sin cuestionamiento. Como nos diría Nietzsche:

el comienzo [y en este caso, todo lo que proviene de las relaciones de poder], al igual que todo lo que es grande en este mundo, ha sido regado con sangre a fondo y durante largo tiempo. ¿Y no se podría añadir que en el fondo ese mundo de conceptos nunca ha perdido ya del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...) (Nietzsche, 2004, pág. 107).

2.2 Las relaciones de poder en el método genealógico y la construcción repetida de la subjetividad

Aunque hemos discutido la complementariedad entre los dos métodos propuestos por Foucault en su objetivo de superar las fallas del humanismo, es casi indiscutible que la llegada del método genealógico, en conjunto con la publicación de *Vigilar y Castigar*, permitieron a Foucault un tipo de análisis más comprometido con entender la realidad social. Por tanto, ¿qué experiencia, sea intelectual o concreta, permitió al autor de *Historia de la Sexualidad* adentrarse en una nueva perspectiva capaz de entender la estructura social y ya no solo la discursiva? Según la misma información que Foucault nos provee, fue la experiencia concreta de la investigación histórica de la cárcel y del sistema punitivo lo que lograron acercar a este autor a un nuevo planteamiento acerca del mundo y de las fuerzas que lo componen.

Esta nueva mirada acerca del mundo social implicó un cambio con respecto a las concepciones tradicionales del poder que la entendían como una fuerza negativa que restringían y prohibían el accionar humano. La mirada de Foucault se dirigió hacia una comprensión de las relaciones de poder que las retoma como una fuerza táctica que construye los cuerpos y las relaciones sociales. Este cambio en Foucault puede ser evidenciado en una entrevista en la que este afirma que

el caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y esta sustitución de

un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico es lo que he intentado elaborar en *Vigilar y Castigar* y utilizar después en *la Historia de la sexualidad* (Foucault, 1992, pág. 154)

Debemos hacernos ahora varias preguntas: ¿En qué consisten estas relaciones de poder de las que tanto nos habla Foucault y en qué están basadas? ¿Es acaso este tipo de análisis tan innovador como se nos ha planteado por tanto tiempo en relación con la construcción del cuerpo y la subjetividad? ¿De dónde pudo provenir todo este nuevo alcance metodológico que concebía al poder en sus estrategias y relación directa con todos los agentes de la sociedad?

Empecemos contestando la última pregunta. En un curso de Foucault dictado en 1976 .y que está recopilado dentro del libro titulado *Defender la Sociedad* (Foucault, 2010), el autor francés nos muestra que sus nuevas investigaciones relacionadas con el análisis de los mecanismos de poder han sido posibles por un momento de cambio general en la forma de entender la verdad y la ciencia en la academia. En este sentido, existieron tres acontecimientos que han posibilitado este nuevo movimiento crítico: 1) una crítica de las teorías “totales” como, por ejemplo, el marxismo y el psicoanálisis, y, por tanto, la conformación de nuevos núcleos del saber desvinculados de este tipo de discursos; 2)

la insurrección de los saberes sometidos , de contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones funcionales, [y también a aquella insurrección de la] serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos (Foucault, 2010, pág. 21).

3) Aunque el pensador francés no lo mencione en sus cursos de *Defender la Sociedad*, el evento de mayo del 68 tuvo un fuerte impacto en los cambios metodológicos que tuvo Foucault. A partir de este evento, el poder pudo ser comprendido ya no solo desde el Estado, el derecho o las luchas de clases, sino a partir de ciertos espacios de la sociedad que no habían sido investigados adecuadamente desde las ciencias sociales, como las prisiones, los centros psiquiátricos, la escuela, la sexualidad, entre otros. Esto lo podemos reconfirmar en una entrevista que mantuvo este autor en 1976 en donde se menciona que

solo se ha podido comenzar a realizar este trabajo (el del análisis de las relaciones de poder) después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes de poder (Fontana, 1992, pág. 180).

Este nuevo movimiento crítico permitió la llegada del método genealógico y su innovación teórica acerca de las relaciones de poder. Además, cabe decir que, al estar la genealogía dentro de toda esta nueva corriente crítica, uno de sus principales objetivos fue el rechazo hacia las pretensiones de *Verdad* en la que estaba inmiscuida inevitablemente la ciencia y sus teorías. La *Verdad*, tal como la entiende Foucault, se halla en un campo de poder que termina descalificando a otros saberes y sujetos.

¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: 'yo emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio?'. (Foucault, 2010, pág. 23).

Ahora, contestado la primera pregunta que nos formulados más arriba ¿qué son las relaciones de poder de las que nos habla la genealogía y qué elementos tienen? La primera pista que nos da Foucault es que estas no pueden ser entendidas ni con el modelo liberal del poder político —o sea, la teoría jurídica clásica del poder político—, ni con su concepción marxista. En el primer caso, siendo Rousseau uno de sus mayores representantes: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo [para crear una soberanía política]” (Rousseau, 2002, pág. 39). En otras palabras, cada individuo posee cierta cantidad de poder que puede transferirse contractualmente para crear, en conjunto con otras fuerzas individuales, un cuerpo político sólido. En torno al segundo caso, con respecto a

la concepción marxista, “el poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra” (Marx & Engels, 1970, pág. 49) para lograr mantener un modo de producción definido históricamente que reproduce las relaciones de dominación. Frente al marxismo, entonces, el poder funciona unilateralmente: de los burgueses poseedores de los medios de producción, hacia los trabajadores asalariados que venden su fuerza de trabajo.

Contrario a todo esto, lo que nos afirma Foucault de su análisis de las relaciones de poder es que “el poder no se da ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto; [además], el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas [como lo pensaría el marxismo], sino, primariamente, una relación de fuerza en sí misma”¹⁹. (Foucault, 2010, pág. 27). En torno a estos dos postulados, las relaciones de poder no pertenecen a un Estado, clase social, grupo, persona, etc., y menos aún pueden ser intercambiados por los individuos; las relaciones de poder, más bien, son un despliegue de relaciones de fuerza que sobrepasan la voluntad humana y que se encuentran diseminados en la construcción continua del cuerpo social, sus instituciones, sujetos, etc. Es por esto, que se puede decir que “el poder carece de homogeneidad, pero se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa” (Deleuze, 1986, pág. 51).

Al no tener las relaciones de poder un centro desde la cual estas son dirigidas, sea por una persona o grupo, Foucault nos menciona que la única manera de entender este tipo de relaciones es en términos de guerra y enfrentamiento. ¿Qué significa entender al poder como combate? Es comprender que si bien

es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para

¹⁹ Para Foucault, esta concepción represiva del poder tiene un origen feudal que no tiene nada que ver con el tipo de poder que funciona en la sociedad actual. Tal como lo dice este filósofo francés, “ al hacer del poder un mecanismo cuya función no es producir, sino extraer, imponer transferencias obligatorias de riqueza y privar, por consiguiente, de los frutos del trabajo, en síntesis, al tener la idea de que tiene por función esencial bloquear el proceso de producción y hacer que, en una prórroga absolutamente idéntica de las relaciones de poder, se beneficie con ellos una clase social determinada, me parece que no se hace referencia en absoluto a su funcionamiento real en la hora actual, sino al funcionamiento del poder tal como se lo puede suponer o reconstruir en la sociedad feudal” (Foucault, 2011, pág. 58). En otras palabras, se está usando un modelo históricamente superado para el entendimiento de un poder que funciona de manera productiva.

neutralizar los efectos de aquella o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. [...] El papel del poder político, [más bien], sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. (Foucault, 2010, pág. 28).²⁰

En esta perspectiva, cierta mecánica y configuración específica del poder –que está relacionada, también, con un tiempo histórico definido– funciona de una manera táctica a través de la sociedad, reinscribiéndose y reproduciéndose constantemente en diferentes ámbitos de la sociedad y en los individuos más allá de su propia voluntad.

Al tener el poder la capacidad de configurar las múltiples relaciones sociales, las instituciones, el lenguaje, el cuerpo etc., tal como lo dice Foucault, ¿qué necesita para lograr mantenerse? Foucault nos menciona que “no hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad” (Foucault, 1980, pág. 140). Entonces,

quizá haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a ser sabio. (Foucault, 2005, pág. 34)

La pareja saber-poder permiten, por tanto, la emergencia de las relaciones sociales, de las instituciones y de las subjetividades que se instituyen como verdaderos y legítimos ante la cultura. La construcción de los cuerpos y de la subjetividad de los individuos se hallan rodeados de todo un saber complejo que lo clasifica y le da cierta categoría (como, por ejemplo: hombre/mujer,

²⁰ Foucault reelabora una de las cláusulas más conocidas de Carl Von Clausewitz, donde este menciona que la guerra “no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios” (Clausewitz, 1977, pág. 24) Inversamente a este postulado, Foucault, cree que el poder político es la continuación de una guerra silenciosa y perpetua que se ha desatado y que mantiene cierto tipo de relaciones sociales y que construye ciertos tipos de realidad.

enfermo/sano, esquizofrénico/bipolar/depresivo, heterosexual/homosexual/bisexual y demás). Por tanto, todo saber y discurso (sea el saber médico, judicial, escolar, etc., a los que se refiere Foucault) no le permiten al sujeto conocer lo que este lleva *realmente* dentro de su cuerpo o mente, sino que terminan, más bien, clasificándolo y dándole cierto lugar específico en la sociedad. Bajo estas circunstancias, los discursos y el poder que conllevan no destapan una *verdad* acerca del sujeto, sino que más bien lo producen a partir de una red de diferentes saberes que se distribuyen a través del cuerpo social. Es por esto que

estamos igualmente sometidos a la verdad, en el sentido de que ésta es ley; el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder. (Foucault, 1980, pág. 140)

Pero si el poder es una guerra perpetua que materializa constantemente a sus objetos y sujetos ¿no sería porque mantiene cierta fragilidad intrínseca que hace necesario una estrategia violenta y continua para producirse en la cultura? ¿No estarían las diversas identidades de los sujetos inmersas en una inestabilidad extenuante por intentar mantenerse sin cuestionamiento en la sociedad? En otras palabras, ¿qué pasaría si existe un momento de resistencia de los cuerpos al no reconocerse plenamente con las verdades e identidades de las relaciones de poder? ¿Es posible cuestionar al poder desde la postura foucaultiana?

En torno a estas preguntas debemos recordar nuevamente uno de los pasajes de *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en donde Foucault explica la inestabilidad a la que está sometido el cuerpo y la idea de sujeto: “El cuerpo: superficie de la inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (Foucault, 1992, págs. 14-15).

El perpetuo derrumbamiento al cual Foucault se refiere nos podría llevar a pensar que “el sujeto producido a través del sometimiento [del poder] no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido, es

producido repetidamente (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez) (Butler, 2001, pág. 106). En consonancia con esta premisa, en donde el sujeto se encuentra continuamente configurándose en base a ciertos ideales del poder, la posibilidad de resistencia se encontraría en reflexionar que

en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma. Esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos mismos mediante los cuales se estabiliza el “sexo”, la posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del ‘sexo’ [o cualquier normatividad que intente fijar al cuerpo en base a ciertas “verdades”] (Butler, 2002: 31).

Sin embargo, dentro de las dos obras más conocidas de Foucault: *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* ocurre algo distinto el momento en que se piensa la subjetividad, el cuerpo y la resistencia. Dentro de esta primera obra, que trata acerca del cambio con respecto a los sistemas punitivos y los modelos de dominación de la sociedad actual –francesa, específicamente–, Foucault habla acerca de los mecanismos disciplinarios “que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 2005: 141). En estos mecanismos no se busca reprimir el cuerpo, sino crear un tipo de subjetividad atada a cierto modelo de normatividad. No existe un tipo de identidad (la identidad del preso, del criminal por rehabilitar, del niño por corregir, del soldado por disciplinar, etc.) anterior que accione sobre un cuerpo ya constituido, sino que estos mismos modelos configuran la subjetividad. Es por esto que Butler menciona que el poder “activa o forma al sujeto. De ahí que la sujeción no sea simplemente la dominación del sujeto ni su producción, sino que designa cierta restricción *en* la producción, una restricción sin la cual no puede tener lugar la producción del sujeto, una restricción gracias a la cual tiene lugar dicha producción” (Butler, 2001: 96).

Pese a lo expuesto, si las relaciones de poder no pueden ser entendidas como un ámbito exterior que reprime al individuo, ¿cómo logra mantener su potencial

materializador sobre el cuerpo sin mayor resistencia y cuestionamiento? Foucault afirma (explicando la manera en que funciona el dispositivo del panóptico) que,

el que está sometido a un campo [de relaciones de fuerza], reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento (Foucault, 2005: 206).

Así pues, el cuerpo se encuentra materializado gracias a la apelación continua que este hace hacia las normas del poder. No obstante, dentro de *Vigilar y Castigar* esta apelación continua no implica la posibilidad de comprender la fragilidad intrínseca en la que se hallan las relaciones de poder al momento de la materialización de la realidad; más bien, muestra cómo el cuerpo termina siendo un ideal de la normatividad, una copia idéntica y continua de esta. De ahí que sea entendible que Foucault haya mencionado en el curso de *Los anormales* – contemporáneo de la publicación *Vigilar y Castigar*, en 1975– que es necesario “manifestar de manera patente la inevitabilidad del poder, la imposibilidad de eludirlo” (Foucault, 2011: 26-27), aun cuando los discursos del poder que imponen repetitivamente sus categorías sobre nuestro cuerpo parezcan ser ilegítimos, “abyectos, infames u ubuescos” (Foucault, 2011: 26) y no nos representen plenamente.²¹ Dentro de lo señalado en *Vigilar y Castigar*, no existen brechas ni fisuras que posibiliten una desidentificación en la subjetividad o –retomando un lenguaje althusseriano– un *desconocimiento* en los procesos de interpelación de la subjetividad el momento en que no nos vemos plenamente reconocidos por las categorías del poder.

²¹ Dentro de *Los anormales* Foucault menciona que su investigación está dispuesta a comprender los efectos de verdad que producen las relaciones de poder que pueden llamarse *indignas*. En este punto, el pensador francés señala, por ejemplo, que el discurso de la pericia psiquiátrica nacido a finales del XVIII es obuesco en la medida en que rebasa las reglas científicas de la medicina y empieza a ocuparse también de los problemas jurídicos y del derecho. Se puede afirmar, entonces, según Foucault, que desde esta época la práctica judicial no va a intentar simplemente determinar la culpabilidad o la inocencia del sentenciado, sino que buscará ciertos rasgos supraleales que permitan descifrar el carácter, los deseos, la personalidad, la psique, etc., del procesado para entender sus acciones. “Lo que hace la pericia psiquiátrica es doblar el delito, tal como lo califica la ley, con toda una serie de otras cosas que no son el delito mismo, sino una serie de componentes, maneras de ser que, claro está, se presentan en el discurso del perito psiquiatra como la causa, el origen, la motivación, el punto de partido del delito. [Es así como aparecen, por ejemplo, ciertas nociones como:] ‘inmadurez psicológica’, ‘personalidad poco estructurada’, ‘mala apreciación de lo real’.” (Foucault, 2011: 28-9) como las causas “reales” de esos crímenes.

No obstante, y refiriéndonos esta vez a *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* –y específicamente al capítulo final llamado *Derecho de muerte y poder sobre la vida* (Foucault, 2000, págs. 164-191)–, los procesos de resistencia en la subjetividad parecen tener otra dimensión distinta. Dentro de este libro, uno de los conceptos que Foucault desarrolla para entender los mecanismos de poder modernos es el de *biopoder*. Con este concepto, el autor de *Historia de la locura* afirma que los dispositivos de poder actuales no están organizados, cómo sucedía en la época medieval, sobre la capacidad del soberano de dar muerte a los ciudadanos de una nación, sino en las diversas técnicas y saberes acerca de la administración de la vida de la población, su ordenamiento y su comprensión. Según Foucault existen dos maneras en que se manifiesta este poder sobre la vida: una *anatomopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población*. La primera (retomando Foucault su análisis sobre el poder disciplinario) está relacionada con mecanismos que se centraron en “el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 2000: 168); mientras que la *biopolítica de la población* gira en torno a las nuevas técnicas que tratan a los sujetos como especie y a los procesos biológicos que conllevan: los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la longevidad, etc. Además, cabe mencionar que

sobre este fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el “pozo” del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce (Foucault, 2000: 176).

Desde la perspectiva de Foucault, aunque el biopoder atañe claramente a procesos relacionados con el Estado, la ciencia, el cálculo y, en gran medida, al desarrollo del capitalismo, no son mecanismos alejados de la conformación la subjetividad y la identidad; más bien, estos forjan nuevos núcleos de saber, que continuamente se reproducen en diferentes esferas de la vida social y del cuerpo

de los sujetos.²² Para el escritor de *Las Palabras y las Cosas* es notable, incluso, que el mismo carácter de la resistencia y la lucha social terminan siendo una reproducción de las características del (bio)poder . Es por esto que el filósofo francés menciona que

contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía— es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente [...]. Lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible [...]. La vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este ‘derecho’ tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (Foucault, 2000: 176).

Por tanto, desde la postura de Foucault, los cuerpos subversivos que han luchado por la aceptación de su identidad dentro de los aparatos del Estados, por mejores modelos de vida, etc., terminarían siendo una nueva reproducción de los mecanismos del biopoder. El intento de legitimar, por ejemplo, las identidades sexuales gay, lesbiana, trans, intersex, o diversas identidades indígenas, afro, etc., frente a los modelos hegemónicos heterosexuales y “occidentales”, terminarían siendo una reafirmación de los mecanismos de poder sobre la vida.²³

²² Contrario a muchos teóricos de la subalternidad y de la historia de las ideas —y probablemente de muchos teóricos *Queer* como Judith Butler —, la homosexualidad (y todo tipo de sexualidad que no calce con el modelo heterosexual) no es cierta identidad que ha escapado siempre a las relaciones de poder y la norma. Más bien, el nacimiento de este tipo específico de identidad tiene sus propias raíces dentro de la incitación de los discursos de la sexualidad en la modernidad. Más adelante, en el capítulo III entenderemos mejor esta relación.

²³ Foucault muestra su desconfianza ante los movimientos de liberación homosexual y feminista en una entrevista en 1978 el momento en que afirma que “el objetivo fundamental que se proponen es digno de admiración: producir hombres libres e ilustrados. Pero justamente el hecho de que se hayan organizado con arreglo a categorías sexuales —la liberación de la mujer, la liberación homosexual, la liberación de la mujer en el hogar— es en extremo perjudicial [...]. La verdadera liberación significa conocerse a sí mismo y con frecuencia no puede alcanzarse por intermedio de un grupo sea cual fuere [...]. De todas maneras, el pensamiento individual puede mover montañas... y hasta doblar cucharas. Y es el conocimiento el que estimula el pensamiento” (Bauer, 2012: 135-6). Dentro de este periodo, el pensador francés ya se había desplazado a un nuevo tipo de análisis enfocado en los procesos de individuación que conlleva la subjetivación.

La reivindicación de las identidades dentro de los mecanismos del biopoder no brindaría algún tipo liberación frente a un sistema que los ha oprimido y ocultado, sino que, por el contrario, “el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo” (Foucault, 2005: 36); o más claramente: “Ironía del dispositivo [de sexualidad y de los mecanismos de biopoder]: nos hacen creer en que en ellos reside nuestra *liberación*” (Foucault, 2000: 194). Por tanto, no es apresurado afirmar, tal como como ya lo ha hecho Frederic Gros que

demasiado compacta, la noción de poder impide pensar la resistencia: esta nunca es otra cosa que una modalidad de cierta relación de fuerzas. La idea de resistencia al poder encierra entonces un contrasentido: no hay resistencia más que en el poder, pero nada es tan exterior al poder que puede oponerse a él. (Gros, 2007: 112).

Desde este enfoque, como nos lo quiere hacer notar Foucault, la resistencia no debe ser parte de una estrategia colectiva, sino parte de una estrategia individual.

Capítulo III. Subjetividad y performatividad en Judith Butler

A diferencia de la tradición foucaultiana, Judith Butler ha fundamentado sus análisis teóricos y filosóficos en dos tradiciones de pensamiento: el posestructuralismo y el feminismo (posmoderno). Estas dos corrientes, aunque retoman varios debates en torno a las estructuras que determinan a la sociedad, mantienen como premisa la incapacidad de los discursos y del poder de totalizarse por completo en la cultura. Como veremos en las dos primeras partes de este capítulo, la performatividad está anclada en base a estas dos formas de pensamiento y mira al sujeto en su potencialidad de sublevarse ante las estructuras que lo oprimen.

Una vez entendida la performatividad, su relación con el posestructuralismo y el feminismo, veremos en la última sección la complementariedad y distancia entre Foucault y Judith Butler. Observaremos que existen puntos importantes de conexión (especialmente por su antiesencialismo y análisis de “superficialidades”) pero que, en el fondo, la performatividad intenta superar los rezagos estructuralistas y deterministas del escritor de *Vigilar y castigar* que ven a la agencia como una reproducción del poder y de los discursos.

3.1 Posestructuralismo, performatividad y lo (in)material del cuerpo

Es inevitable reconocer que Foucault ha sido una influencia considerable dentro de la “Antropología del Género/Antropología Feminista, [...] y los Estudios Queer” (Vásquez, 2009, pág. 236) en la cual está inscrita la obra de Judith Butler. No obstante, es importante sostener que la influencia de Foucault sobre la obra de Butler no es unilateral, sino que la autora de *Deshacer el género* complejiza los conceptos y nociones del pensador francés, llevándolos a comprender de manera diferente la construcción de la subjetividad. Una de las maneras en que se puede visibilizar mejor la diferencia entre los dos autores es situar a la obra de Butler dentro de cierto paradigma teórico y político específico al que se le puede denominar:

paradigma de la política deconstructiva antiesencialista. En tal paradigma se ubican varias autoras del feminismo radical y del feminismo deconstructivista, entre ellas Donna Haraway, Teresa de Lauretis, Beatriz Preciado, que hacen parte de los presupuestos conceptuales de la actualmente denominada Teoría Crítica Queer, fundamento a su vez, del movimiento político Queer. Este movimiento íntimamente ligado a los proyectos democráticos radicales antiesencialista y antihegemónicos, surge inicialmente como movimiento post-feminista que critica la naturalización de la noción de feminidad que había sido la fuente cohesionadora del feminismo. Igualmente, fundamenta sus postulados en una crítica del sujeto unitario del feminismo, colonial, blanco, emanado de la clase media-alta y desexualizado. Asimismo, surge como movimiento post-gay y post-lésbico que critica el sujeto unitario homosexual (gay-lesbiana) que se basa en una identidad sexual estática que contribuye a la normalización y homogenización del sector LGBTIQ en la cultura heterosexual, favoreciendo las políticas pro-familias tradicionales, tales como la reivindicación del derecho al matrimonio, a la adopción y a la transmisión del patrimonio (Duque, 2010, pág. 86).

El paradigma político, deconstructivo y antiesencial de Judith Butler está ligado, entonces, no sólo a un ámbito teórico, sino a los nuevos movimientos (posmodernos) por la reivindicación de las sexualidades disidentes y con las nuevas luchas feministas que empezaron en los años setenta en Estados Unidos y Europa –reivindicaciones que estuvieron animadas, más tarde, por la discriminación hacia las personas afectadas con el virus del VIH/sida en los años ochenta–. Sin embargo, para comprender de manera más compleja los planteamientos feministas antiesencialistas y de la política *queer*²⁴ en los que está inscrita la obra de Butler, debemos volver primero a la noción de *deconstrucción* y al tipo de paradigma al que está vinculado.

Empecemos afirmando que el concepto de deconstrucción tiene relación con la corriente posestructuralista que emergió en los años sesenta y setenta en Francia –específicamente con la obra de Jacques Derrida– con el objetivo de criticar cualquier visión esencialista acerca del lenguaje, el mundo social y la cultura. Frente a esto, ¿qué significa ser posestructuralista? ¿Se trata de un nuevo

²⁴ La palabra *queer*, derivada del inglés, aunque no tenga una traducción exacta en el español, significaría “raro”, “excéntrico”, “torcido”, “rarito”, “extraño”, “marica”, “maricón”. En este sentido, *queer* es un insulto hacia todos los seres que están por fuera del contrato heterosexual. Es bastante significativo, tal como lo menciona Butler, que esta palabra haya sido el sitio de una resignificación apremiante para la lucha en contra de la homofobia: “¿Cómo es posible que los efectos aparentemente injuriosos del discurso lleguen a convertirse en recursos dolorosos a partir de los cuales se realiza una práctica resignificante?” (Butler, 2002, pág. 315).

método o corriente de pensamiento que realmente crítica y desplaza al estructuralismo? Deberíamos decir, en primer lugar, que el posestructuralismo no implica la superación de todas las nociones del estructuralismo, ya que estos dos tipos de corrientes conciben, de igual manera, que existen ciertas estructuras y normas dentro del pensamiento, el lenguaje, los discursos. etc., que permiten que se imponga ciertos significados que construyen la realidad cultural. No existe, por tanto, una *realidad en sí*, sino una configuración específica organizada por cierto funcionamiento de normas estructurales. Además –y volviendo al debate del antihumanismo–, esta concepción implica que, tanto para el posestructuralismo como para el estructuralismo, no existe la idea de un individuo ordenador del mundo y de sus significados –al que ya nos hemos referido varias veces en los capítulos acerca de Foucault– ya que la identidad del sujeto, la forma de su pensamiento, y en general, la objetividad del mundo, se encuentran enlazados a ciertas estructuras que los condicionan.

Por tanto, ¿cuál es la diferencia entre estructuralismo y posestructuralismo? La diferencia radica en que, en el segundo, lo que mantiene coherente a los significados sociales no es tanto el mismo sistema subyacente al que pertenecen, sino aquello que esta estructura rechaza, reprime y mantiene en sus límites. Según los pensadores posestructuralistas, todos los intelectuales como Lévi Strauss, Saussure y hasta el mismo Foucault tomaron demasiado en cuenta la estabilidad en la que están inscritas las estructuras del lenguaje y la cultura, olvidándose que este mismo sistema, al no ser trascendental, ni prescriptivo, mantiene cierta inseguridad con respecto a sus reglas gracias a un “afuera” anti normativo que no se puede domar, ni reprimir por completo. En este sentido, como lo afirma Williams, en el posestructuralismo,

el límite es el núcleo. ¿Qué significa esta extraña aseveración? Significa que cualquier forma de conocimiento establecido o buena moral está establecida por sus límites y no puede ser definida independiente de ellos. Significa también que cualquier exclusión de estos límites es imposible. Los límites son la verdad del núcleo y cualquiera de las verdades que niegue este supuesto son ilusorias o falsas. La verdad de una población es donde está cambiando. La

verdad de una nación está en sus fronteras. La verdad de la mente está en sus límites (Williams, 2005, pág. 2).²⁵

El “límite” revela, entonces, que cualquier tipo de significado que logra forjarse dentro del mundo social y acerca del sujeto funciona a partir del rechazo constante de la posibilidad de otro tipo de representaciones culturales que contradigan las estructuras hegemónicas. Ahora, si es que los significados sociales son parte de una imposición violenta y represiva de la cultura, y no de una voluntad trascendental, ¿Cómo es posible que estos pasen inadvertidos y de manera ahistórica? ¿Cómo se da que al no ser trascendentales sigan manteniéndose, en gran medida, inalterados? La respuesta se encuentra en la imagen de “naturalidad” que conllevan los significados sociales. Los signos que se han instituido y que construyen la realidad terminan imponiendo y naturalizando varios aspectos de nuestro cuerpo y de la sociedad: nuestra sexualidad y género, nuestros gustos, la división de clases y estratos sociales, la raza, los valores, la moral, entre otros.

En oposición a la naturalización del mundo se encuentra en el posestructuralismo la labor pragmática de deconstruir la realidad. Pero, ¿qué significa deconstruir? En términos derridianos, ésta

consiste en el intento, efectuado mediante la lectura de textos de la tradición, de explicar las contraposiciones del discurso filosófico, echando luz sobre las represiones que subyacen a su instauración, los juicios de valor que suelen incorporar inadvertidamente, o al menos implícitamente, y por ende revelar la estructura total de nuestra racionalidad, la cual se manifiesta en negativo más que en positivo, por intermedio de resistencias, no en cuadros de categorías [como en el estructuralismo]. [...] La regla general es que donde hay experiencia hay resistencia, y donde hay resistencia también hay, en algún sitio, un *a priori* oculto (Ferraris, 2006, págs. 67-68).

Esta labor deconstructiva que mantiene el posestructuralismo –aunque no se reduce a la lectura de los discursos filosóficos como lo hace Derrida para observar sus modalidades de exclusión, sino también a su posibilidad de una lectura crítica hacia todo tipo de instauración de la “verdad” en la sociedad–²⁶ la convierte en

²⁵ La traducción es mía.

²⁶ Véase, por ejemplo, la explicación que hace Derrida en el texto *Cómo no hablar* (1989) acerca de *la teología negativa* y de su relación con varios textos de la tradición cristiana y griega.

una forma de pensamiento que está constantemente analizando los procesos de naturalización en la cultura y las represiones que conlleva. En este sentido, la naturalización, según el posestructuralismo, implica necesariamente procesos de dominación y marginalización donde ciertas subjetividades y tipos de relaciones sociales alternativos son excluidos.

¿Qué implica, entonces, que el posestructuralismo esté comprometido siempre con lo marginal y lo excluido? ¿Tiene esto consecuencias a nivel de lo político? Cabe afirmar que

esta serie de argumentos y oposiciones [del posestructuralismo] no son meramente teóricos. Los argumentos filosóficos del posestructuralismo tienen consecuencias y son paralelas con disputas a nivel de lo político y de la moralidad. Si la izquierda en la política es definida como una política para los marginales, para aquellos que están excluidos y para aquellos quienes han sido definidos como inferiores, entonces el posestructuralismo es una política de izquierda. Si la derecha en la política es definida como una política de verdades y valores establecidos, aun cuando estas sean tradiciones establecidas o valores inalienables o verdades eternas o morales, entonces el posestructuralismo es opuesto a tales políticas (Williams, 2005, pág. 6).²⁷

Este enlace del posestructuralismo con la praxis política de la izquierda –en la que se debe aclarar que no existe de por sí una inclinación de esta hacia cierto tipo de ideología específica– ha permitido que esta “se traslade a los estudios de género y de la sexualidad, a los estudios poscoloniales y raciales, perdiendo su formalismo de antaño y adquiriendo una vida nueva y trasplantada en el ámbito de la teoría cultural”. (Butler, 2007, pág. 10). La labor del posestructuralismo dentro de estas temáticas implica, entonces, la búsqueda por desestabilizar –o, mejor dicho, deconstruir– las “verdades” –u esencias– acerca de la subjetividad, la sexualidad (heterosexual), del racismo y la desigualdad social.

Al estar Butler envuelta en el posestructuralismo ¿Cuál es el aporte que brinda para repensar el género, la sexualidad y el sujeto? En forma resumida, –ya que volveremos nuevamente sobre esta temática en el acápite final– podemos plantear que el objetivo de la escritora estadounidense se encuentra en

²⁷ La traducción es mía.

adentrarse en el discurso heterosexual y entender que nuestro género, aquello que nos parece tan propio de nuestra individualidad, es parte de una construcción social (histórica) que conlleva el sometimiento de nuestro cuerpo hacia ciertas normas establecidas de la sexualidad. En este sentido, para Butler,

el género, no es, de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el locus operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien, es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por una repetición estilizada de actos. Más aún, el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un *yo generizado* permanente. Esta formulación desplaza el concepto de género más allá del terreno de un modelo sustancial de identidad, hacia uno que requiere una conceptualización de temporalidad social constituida. Significativamente, el género es instituido por actos internamente discontinuos, la apariencia de sustancia es entonces precisamente eso, una identidad construida, un resultado performativo llevado a cabo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y a actuar como creencia. (Butler, 1998, págs. 296-297).

El género, en este caso, no sería nada más que una simple ficción a la cual nuestro cuerpo y subjetividad están atados gracias a una matriz de poder heterosexual que nos ordena.²⁸ Las representaciones del género y su performatividad funcionarían como actos teatrales que se desenvolverían en el campo de la sociabilidad humana. En este punto, podríamos afirmar que Butler retoma los postulados de Foucault acerca de N,F,M para analizar que el género y la sexualidad son simples superficialidades impuestas y constituidas en el tiempo. No hay “verdad” oculta dentro del género y del sujeto –al igual que no existe una “esencia” dentro de los sueños, la moral y el valor de las mercancías–, ya que todas las categorías del sexo que se establecen en la sociedad son parte de una historia que continuamente va performándose en el cuerpo:

²⁸ Butler, tomando el discurso psicoanalista, menciona que la matriz heterosexual que configura el binarismo hombre/mujer (y por tanto, la subjetividad) en las sociedades modernas se instituye por mecanismos psíquicos que imponen un tabú homosexual, antes que un tabú sobre el incesto: “Como conjunto de castigos y tabúes, el ideal del yo regula y establece la identificación masculina y femenina. Como las identificaciones reemplazan las relaciones de objeto y son consecuencia de una pérdida, la identificación de género es una suerte de melancolía en la que el sexo del objeto prohibido se interioriza como una prohibición. Esta prohibición castiga y reglamenta la identidad de género diferenciada y la ley del deseo heterosexual. La solución del complejo de Edipo atañe a la identificación de género no sólo mediante el tabú del incesto sino, previamente, mediante el tabú contra la homosexualidad.” (Butler, 2007, págs. 146-147)

las fantasías de género que constituyen las identificaciones no son parte del grupo de propiedades que se puede decir *que tenga un sujeto*, sino que constituyen la genealogía de esa identidad psíquico/corporizada, los mecanismos de su construcción. Un individuo *no tiene las fantasías* y tampoco hay un uno que las viva, sino que las fantasías condicionan y construyen la especificidad del sujeto con género con la calificación enormemente importante de que esas fantasías son en sí mismas producciones disciplinarias de sanciones y tabús de base cultural (Butler, 1992, pág. 87).

Sin embargo, esta noción acerca de la subjetividad y la performatividad va a ser discutida con mayor profundidad en el libro: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* gracias a las críticas contra Butler en las que se acusaba que su noción de performatividad exacerbaba demasiado el carácter ficcional del género, trayendo, nuevamente el peligro de concepciones antropocentradas donde el sujeto elige libremente la orientación sexual o género que más prefiere.²⁹ En este texto, aunque se continúe planteando que no existe nada esencial dentro del ser humano –incluyendo su género–, los procesos de performatividad van a implicar necesariamente una materialización de la subjetividad y del cuerpo.

En torno a todo esto, ¿Qué significa la materialización y qué relación mantiene con la performatividad? ¿Qué tiene que ver esta problemática con el posestructuralismo? Butler afirma, al igual que Foucault, que existe cierto campo de relaciones de poder y de saber que instituyen ciertas normas que construyen al cuerpo y la sexualidad. Esto significa que no existe un cuerpo material anterior a las relaciones de poder, sino que estas estructuras construyen al individuo y lo objetivan frente a ciertos ideales. En este sentido, la materialidad no debe ser tomada como una superficie prediscursiva y neutral donde vendrían a instalarse las normas culturales³⁰, sino que la materialidad corporal sería parte de la

²⁹ “Las cosas empeoraron aún más o se hicieron aún más remotas a causa de las cuestiones planteadas por la noción de performatividad de género presentadas en *El género en disputa*. Porque si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar de noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que existencia y está decidida por el género” (Butler, 2002, pág. 20)

³⁰ Un ejemplo clásico de esta división estaría dado por cierto tipo de feminismo que ha posicionado la diferencia entre sexo y género. El sexo vendría a ser la base biológica sobre la que están determinados nuestros cuerpos (macho y hembra), mientras que el género sería la base cultural

configuración de los diversos saberes instalados en la cultura. Como lo diría la autora de *Deshacer el género*:

Hay que retornar a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano. (Butler, 2002, pág. 28)

Pese a esto, aunque se debe reconocer la capacidad materializadora del poder, esto no significa que los discursos –heterosexuales– determinen para siempre el accionar de la subjetividad –cayendo en el determinismo cultural-, ya que las

normas reguladoras materializan el sexo y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone la materialización (Butler, 2002, pág. 18).

Esto significa, que “la identidad en sí nunca se constituye plenamente; de hecho, puesto que la identificación no es reducible a la identidad, es importante considerar la brecha o inconmensurabilidad entre ambas.” (Butler, Žižek, & Laclau, 2004, pág. 7). Por tanto, la identidad subjetiva – sexual y genérica, en el caso de Butler– se halla en un constante movimiento por materializarse (o en términos del psicoanálisis lacaniano: de citar las normas de lo *simbólico*), por sujetarse a las normas y repudiar todo aquello que no calce con los ideales del poder. Este lugar de repudio es lo que Butler –retomando nuevamente el debate la “otredad” en el posestructuralismo–, va a llamar lo “abyecto”. Lo abyecto, dentro de la perspectiva de Butler, no es una entidad autónoma y metafísica que se encuentra separada totalmente del sujeto, sino que se impone como un “exterior constitutivo” que amenaza con desbaratar cualquier identidad. No obstante, esta misma abyección, al ser una presencia peligrosa y negada, habilita al sujeto para que cite las normas culturales –del género y del sexo– y logre materializarse y humanizarse. Tal como lo dice Butler:

que se ha asentado sobre esta diferencia sexual. Esta división, según Butler, no toma en cuenta que la división sexual está conformada, desde un principio, por cierta gama de discursos históricos.

tales atribuciones o interpelaciones contribuyen a formar ese campo del discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como lo 'humano'. Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios *excluyentes*, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y en contra de lo humano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. (Butler, 2002, pág. 26).

En este sentido, el sujeto no implica únicamente una construcción, sino también procesos de exclusión de lo inhumano y de lo que no calce con los ideales del poder. Estos mecanismos de exclusión a los que refiere Butler, la vuelcan, de manera aún más sustancial, dentro del pensamiento de una de las posestructuralistas y feministas más reconocidas: Julia Kristeva. Hay que recordar que la autora de *Poderes de perversión*, en su escrito *Sobre la abyección*, menciona, antes que Butler, que el sujeto solo puede ser entendido a partir de una *falta* que se internaliza en su ser y que lo amenaza:

constructor de territorios, de lenguas, de obras, el *arrojado* [o, en otras palabras, el sujeto constituido] no cesa de delimitar su universo, cuyos confines fluidos –estando constituidos por un no-objeto, lo abyecto– cuestionan constantemente su solidez y lo inducen a empezar de nuevo [...] [No obstante], este abyecto del que en resumidas cuentas no cesa de separarse, es para él una tierra de olvido constantemente rememorada (Kristeva, 2004, pág. 16;17).

Por tanto, el *sujeto arrojado* de Kristeva, como el *sujeto performativo* de Butler conllevan necesariamente la carga incesante de delimitar continuamente su identidad frente a una abyección que puede desmaterializar al *ser*. Estos seres abyectos que describe Butler son, en otras palabras, los cuerpos que *no importan*, que se encuentran en el límite de lo inteligible, lo material y de las reglas de la sociabilidad normalizada. Sin embargo, para Butler, esta condición de abyección de varios seres será la que potencializará nuevos modelos de organización de la subjetividad y realidad social. Tal como lo afirma en *Cuerpos que importan*:

Mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del "sexo" –entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad– podría producirse como un retorno

perturbador, no sólo como una oposición imaginaria que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros (Butler, 2002, pág. 49).

Es aquí donde las teorías feministas³¹ y *queer* aparecen reapropiándose de la filosofía posestructural para comprender al cuerpo, su objetivación y la posibilidad de nuevas formas de subjetivación. En el siguiente acápite formularemos un debate en torno al feminismo posestructural y lo subversivo ante las normas del género y la sexualidad.

3.2 Feminismo (posmoderno/posestructural) y performatividad

Empecemos con las siguientes preguntas: ¿Qué es el feminismo posmoderno?, ¿Es acaso una variante del feminismo o es una corriente que la supera? ¿Qué nuevos debates emergen a partir de la llegada feminismo posmoderno/posestructural? Tal como ya lo han venido debatiendo varias teóricas feministas –entre ellas, claramente Butler– existe un consenso general en que la mujer ha sido relegada dentro de la historia, la filosofía, los discursos, los espacios públicos, la política etc., gracias a la legitimidad y fuerza que han mantenido las estructuras patriarcales para relegar lo femenino y desterrarlo al silencio. Para esto, el feminismo ha propuesto criticar las instituciones y cultura masculina en búsqueda de un nuevo tipo de accionar político desligado totalmente de la misoginia y capaz de crear nuevas sociedades más equitativas y justas para todas las mujeres (y hombres) del planeta.

Sin embargo, aunque siempre fue claro que existían condiciones de desigualdad e inequidad para las mujeres de todas las culturas, se empezó a cuestionar en los años setenta y ochenta si la categoría *mujer* podía realmente abarcar a todas las identidades femeninas y ser tan universal como prometía. Muchas feministas,

³¹ Hay que recalcar que fue un cierto tipo específico de feminismo que, al haber adoptado el lenguaje posestructural, logró abrirse epistemológica y políticamente hacia nuevos modelos teóricos y políticos. Esta nueva ola, llamada por algunas la corriente del “posfeminismo”, desplazó a la identidad “mujer” para empezar a reflexionar acerca de las diferencias, la “anormalidad” y lo “marginal”. Hablaremos más acerca de esta cuestión en el siguiente acápite.

dejando por un momento la militancia, notaron que la categoría de *mujer* en el que basaban su lucha, al ser demasiado normativa y poco discutida en los ámbitos teóricos y epistemológicos, terminaba excluyendo otros tipos de subjetividades. La *mujer* universalista que intentaban reivindicar, no era el sujeto femenino de los países periféricos, ni las afro, ni las indígenas, ni las lesbianas, ni las trabajadoras sexuales; la mujer de la que realmente estaban hablando en sus propuestas teóricas y emancipadoras era una identidad blanca, occidentalizada y heterosexual:

este movimiento ha creado un problema teórico y uno político: una variedad de mujeres de varias posiciones culturales se han negado a reconocerse como “mujeres” en términos articulados por la teoría feminista con el resultado de que esas mujeres quedan fuera de la categoría y se ven forzadas a suponer que o 1) no son mujeres como habían creído hasta ese momento o 2) esta categoría refleja la localización restringida de sus teóricas y por lo tanto, fracasa en su intento por reconocer la intersección del género con la raza, la clase, la etnicidad, la edad, la sexualidad y otras corrientes que contribuyen a la formación de la (no) identidad cultural (Butler, 1992, pág. 76).

Frente a la problemática que conllevaba el término *mujer* (especialmente por las exclusiones que pasaba de manera inadvertida y que develaban cierto fundacionalismo en la teoría feminista), se empezó a poner en cuestión si es que el feminismo podía seguir con la formulación de una macro teoría que encontrara el *fundamento esencial* que caracterizaba a las mujeres, y por tanto, a la desigualdad entre los géneros.³² Varias feministas propusieron, en un intento por resolver esta encrucijada, añadir sumariamente estas diferencias y continuar con la labor militante y crítica. Otras teóricas, en cambio, como Gayatri Spivak (que está más ligada, actualmente, con la teoría poscolonial), por ejemplo, han propuesto que, aunque el feminismo debe mantenerse crítico ante toda postura biologicista o positivista de la cultura, es necesario cierto esencialismo estratégico

³² Fraser y Nicholson proponen que el feminismo, al haber deconstruido la categoría de mujer, debía dejar de lado la propuesta de una macro teoría universal para empezar a pensar un tipo de feminismo posmoderno. Según Nicholson, “la teoría feminista posmoderna sería pragmática y falibilística. Prepararía sus métodos y categorías para la tarea específica que tuviera enfrente, utilizando categorías múltiples cuando fuera apropiada y dejando de lado la comodidad metafísica de un solo método feminista o una sola epistemología feminista. En breve, esta teoría se parecería más a un tapiz compuesto con hilos de muchos colores que a uno unicolor” (Fraser & Nicholson, 1992, pág. 26). Esto implica, en otras palabras, la construcción de categorías históricas y enlazadas directamente con un contexto específico.

que unifique a las mujeres como una identidad coherente para la lucha política y social.

Por otro lado, dentro del feminismo posestructural en la que se encuentran autoras como Judith Butler, Teresa De Lauretis, Donna Haraway y Beatriz Preciado, el problema de la identidad y de la femineidad no era tan sencillo. Estas escritoras han formulado, en respuesta a las limitaciones epistemológicas de la teoría feminista que “una mujer no puede ser, es algo que no pertenece a la categoría ser. La categoría mujer es una ficción y los esfuerzos feministas deben estar dirigidos a su deconstrucción (Guillén, 2003, pág. 47). O como lo diría de manera más precisa la escritora del *Manifiesto Cyborg*: “No existe nada en el hecho de ser ‘mujer’ que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de ‘ser’ mujer, que en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales (Haraway, 2000, pág. 295)³³.

Siguiendo la postura deconstructivista que describe Guillén y en la que se mantiene Haraway, en el feminismo posmoderno –que innegablemente ha tomado como marco referencial al escritor de *Vigilar y Castigar*– el cuerpo de la mujer, al igual que todas las subjetividades del mundo, son parte de la complejidad inesencial de las relaciones de poder y dominación que fluyen en las sociedades actuales. En esta dirección, se puede interpretar que

como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, *sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja* (Lauretis, 1989, pág. 8).³⁴

Por tanto, se podría interpretar que De Lauretis está de acuerdo cuando Foucault afirma que han sido los discursos de la tecnología política de la sexualidad “los que han puesto a cada cual a narrar su propio sexo” (Foucault, 2000, pág. 45). El sexo, tanto para la escritora italiana, como para Foucault, no es el lugar potencial de descubrimiento de la *esencia* (personalidad o “verdadero yo”) de los seres humanos, sino que, contrario a todas las posiciones humanistas, es parte de una

³³ La traducción es mía.

³⁴ La traducción es mía

estructura conformada por las relaciones de poder que se inscriben en el cuerpo. Por esto, habría que decir que “no hay nada que desvelar en el sexo ni en la identidad sexual, no hay ningún secreto escondido. La verdad del sexo no es develamiento, es *sex design*” (Preciado, 2008, pág. 34).

No obstante, según las feministas posmodernas, –en un intento por superar varios de los postulados históricos y teóricos de *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*– la tecnología política que se ha desplegado contemporáneamente, no sólo ha creado todo un saber y tecnología de la sexualidad como lo describe Foucault, sino que ha conformado, principalmente, una división entre los géneros fundamentado en la dominación masculina, el patriarcado y la heterosexualidad – una postura acerca de las relaciones de poder que Foucault jamás estuvo dispuesto a aceptar–.³⁵ De Lauretis aclara, que dentro de lo expuesto por el pensador francés, “la sexualidad no es entendida como generizada, como teniendo una forma masculina y una forma femenina, sino que se la toma como una y la misma para todos y, consecuentemente como masculina” (Lauretis, 1989, pág. 21).³⁶ Dicho en otras palabras, la sexualidad descrita por Foucault, es neutral con respecto al binarismo de género y los procesos de desigualdad que acarrea. Por tanto, desde un sentido lauretiano, negar el género

es negar las relaciones sociales de género que constituyen y legitiman la opresión sexual de las mujeres [y de todos los grupos que no calcen con estas normas]; en segundo lugar, negar al género es permanecer en la *ideología*, una ideología que (coincidentalmente ni, por supuesto, intencionalmente) en forma manifiesta está al auto-servicio de los sujetos generizados masculinos (Lauretis, 1989, pág. 22).³⁷

³⁵ Recordemos que Foucault, cuando analiza la manera en que se configuran las relaciones de poder, afirma que estas no pueden ser entendidas a partir de una matriz general que la ordenaría, ni por la dominación de un grupo sobre otro: “no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos escisión que recorren el conjunto del cuerpo social”. (Foucault, 2000, págs. 114-115). Para Foucault, todas las relaciones de poder basadas en la sexualidad se encuentran diseminadas en el cuerpo social, complejizándose e inscribiéndose de diferentes maneras en la subjetividad.

³⁶ La traducción es mía

³⁷ La traducción es mía

Bajo esta crítica contra el escritor de *La arqueología del saber*, las feministas posmodernas proponen que los procesos de subjetivación contemporáneos implican, necesariamente, las diversas formas en que el cuerpo ha asumido normativamente la ideología dominante del género y de las reglas de la heterosexualidad. La sexualidad, más que ser una red de poder y discursiva injerarquizable que se configura de diversos modos en el espacio social y las instituciones como lo describe Foucault, mantiene una matriz de poder innegable para las feministas posestructurales: las reglas del patriarcado y del falocentrismo.

En consonancia con esta discusión entre el feminismo posmoderno y los planteamientos de Foucault, existe una diferencia más entre estas dos posiciones teóricas acerca de la subjetividad, el género y la sexualidad y que está ligada de manera aún más precisa con el objetivo de esta investigación. Empecemos mencionando que el feminismo, al haber estado históricamente comprometido con la praxis política y el cambio social, ha puesto como rol significativo a la agencia en contraste con la visión del poder y de los discursos sobre la subjetividad de Foucault. Para De Lauretis, (que, tomando en cuenta los análisis feministas del cine, describe cómo el individuo se encuentra interpelado por las películas, pero al mismo tiempo funciona como un espectador activo)³⁸ al igual que la mayoría de feministas posestructurales, aunque el género es parte de las relaciones de dominación, este también implica procesos de asimilación en donde el sujeto

³⁸ Esta posición que asume De Lauretis acerca del análisis feminista del cine, más que superar las propuestas teóricas foucaultianas, parece rechazar la crítica que realiza Adorno y a Horkheimer acerca de la Industria Cultural. Recordemos que los dos filósofos alemanes describen que “la tendencia apunta a que la vida [o sea, el mundo exterior y social] no pueda distinguirse más del cine sonoro. En la medida en que éste, superando ampliamente al teatro ilusionista, no deja a la fantasía ni al pensamiento de los espectadores ninguna dimensión en la que pudieran [...] pasearse y moverse por su propia cuenta sin perder el hilo, adiestra a los que se le entregan para que lo identifiquen directa e inmediatamente con la realidad. La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, comenzando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada” (Adorno & Horkheimer, 2009, pág. 171). En contraste, De Lauretis escribe que este tipo de pensamiento “da por sentado que los receptores absorben directamente las imágenes, que cada imagen es inmediatamente interpretable y significativa en y por sí misma, sin tener en cuenta el contexto o las circunstancias de su producción, circulación y recepción. A su vez se presume que los receptores son a la vez históricamente inocentes y puramente receptivos, como si ellos también existieran en el mundo inmunes a otras prácticas sociales y discursos, pero inmediatamente sensibles a las imágenes, a un cierto poder de la iconocidad, a su efecto de verdad o de realidad. Pero esto no es así.” (Lauretis, 1984, pág. 66)

participa activamente (aunque no predominantemente, ya que no existe en *sí mismo* un voluntarismo dentro de acción humana) del reconocimiento y reflexión de estas normas. Al darse un proceso reflexivo, existen dos posibilidades: 1) el individuo asimila las normas del género³⁹ y la subjetividad y las reproduce continuamente sobre su cuerpo (performatividad), o 2) al no sentirse totalmente identificado con las normas culturales y los modelos de subjetividad que se le intentan imponer, tiene la capacidad de revertir los efectos de las relaciones de poder e instituir nuevos modelos de *performar* el género, el deseo y el sexo por medio de una acción colectiva y revolucionaria. Se podría mencionar, entonces que

los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde afuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden tener también una parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la autorepresentación (Lauretis, 1989, pág. 25).⁴⁰

Por tanto, el género y la sexualidad, al ser representaciones impuestas de la sociedad heterosexual que no logran acoplarse de manera efectiva en todos los cuerpos, mantienen en sus límites la posibilidad de su propia autosubversión. Este cuestionamiento de la identidad genérica en las actuales sociedades modernas capitalistas es lo que varios pensadores han llamado (desde los años ochenta) el cuerpo *queer*:

Frente al espacio educativo como un medio en el que la heterosexualidad institucionalizada constituye la norma de todo posible agenciamiento [y subjetivación], el cuerpo *queer* (ni masculino ni femenino, ni infantil ni adulto, ni humano, ni animal) es aquel que se construye como sujeto que resiste y contesta a ese proceso de normalización pedagógica, encontrado puntos de fuga que permitan agenciamientos desviados. Aquí *queer* no se entiende como una práctica sexual o una identidad sexual, sino por una parte como el efecto de un conjunto de fuerzas de opresión y de resistencia, pero también como un espacio de empoderamiento y de movilización revolucionaria (Preciado, 2009, pág. 168).

³⁹ Claramente esto no debe ser asumido como una posición unilateral, sino como una diversidad

⁴⁰ La traducción es mía.

Por tanto, es imposible hablar de una identidad *queer*⁴¹, sino en el sentido de una acción política en contra de todo tipo de subjetivación naturalizadora acorralada por los mecanismos de poder del capitalismo falocéntrico moderno. Este accionar político *queer* y feminista es lo que dará la especificidad a los planteamientos de Judith Butler y le permitirá reformular la importancia de la resistencia, frente a las relaciones de poder y de las estructuras de los discursos que describe Foucault.

3.3 Butler vs Foucault: la performatividad y su crítica ante los procesos de subjetivación del método arqueológico y genealógico

Como hemos visto hasta este momento, tanto la teoría foucaultiana como la butleriana tienen como propuesta principal el dismantelar toda posición esencialista acerca de la realidad cultural y de la subjetividad. La arqueología del saber y el método genealógico, por su lado, en una cruzada contra el humanismo, el historicismo, la historia de las ideas, etc., han propuesto que la subjetividad está mediada, necesariamente, por las condiciones estructurales de los discursos y por las formas injerarquizadas de las relaciones de fuerza que se adoptan en el cuerpo. Sin embargo, como ya lo hemos discutido antes, esta crítica contra el humanismo se ha transcrito en dos metodologías que han sido incapaces de analizar las inestabilidades que subyacen las relaciones de poder y los discursos. Esta forma estática y totalizante de la arqueología y de la genealogía es ineficaz en entender el rol agencial del sujeto en su posibilidad de replantear nuevas formas de construcción del cuerpo y la identidad.

Por otro lado, en la construcción teórica de la filósofa estadounidense (que ha estado marcado por el rol revolucionario de las teorías feministas y *queer*) , en

⁴¹ Definirse como *queer* , no implicaría, como piensan muchos, entrar el mundo de la alteridad radical y de la anomia, sino que, por el contrario, nos llevaría subjetivarnos lingüísticamente por procesos culturales y sociales, trayendo consigo, ciertas *exclusiones necesarias* que permitirían delimitar a los sujetos en cierta identidad de manera performativa. La práctica de lo *queer* sólo puede existir cómo práctica teórica y política en contra de todo tipo de naturalización en torno a la hegemonía heterosexual. Para una mayor revisión de la palabra *queer* véase *Acerca del término "queer"* en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (Butler, 2002, págs. 309-339) y para una revisión crítica del término léase el artículo *Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer* de Brad Epps (2008, págs. 897-920).

cambio, aunque se plantee al igual que Foucault que “no hay ningún ‘yo’ que, situado detrás del discurso [que] ejecute su volición o voluntad a través del discurso [ya que el yo es siempre, desde un principio, la interpelación de los discursos y del “llamado” del poder]” (Butler, 2002, pág. 317), la inestabilidad de la performatividad lingüística de transcribirse totalmente y sin cuestionamiento en la cultura (que se traduce en la creación de brechas de resistencia, en donde aquellos individuos que no performan “adecuadamente” las normas del sexo, el género y la “humanidad” son conducidos a la abyección de las leyes simbólicas) produce un campo donde es posible repensar nuevos modelos de identidad y espacio social.

Frente a esto, la manera en que Judith Butler construye la categoría de *performatividad* en *Cuerpos que importan* brinda una serie de críticas contra las posiciones teóricas de Foucault, entre las que podríamos mencionar: 1) “no se entiende adecuadamente cómo el cuerpo material está constituido por el poder discursivo; 2) la falencia en reconocer la naturaleza excluyente del poder [o, cómo describíamos más arriba, la potencialidad de crear un sitio de lo abyecto] ; y [...] 3) la imposibilidad de teorizar la existencia del dominio de la psique [y de su relación la con conformación de la identidad y del inconsciente].” (Ennis, 2008, pág. 70)⁴². Dentro de estas tres críticas en las que se envuelve el trabajo de Butler, y que las describe claramente Kathleen Ennis, es preciso volver a examinar la categoría de performatividad y analizar sus líneas de conexión y ruptura con el método arqueológico y genealógico. En lo que sigue de este trabajo, estos tres puntos críticos serán expuestos de manera teórica y comparativa entre los dos autores.

3.3.1 Performatividad y Arqueología

A simple vista, para cualquier conocedor del método arqueológico y de la propuesta teórica butleriana, podría establecerse que la única relación que puede darse entre estas dos formas de pensamiento es de crítica y alejamiento. Nos

⁴² La traducción es mía

veríamos tentados a volver a lo que llamamos unas páginas atrás, una *doxa estructuralista* subyacente al método arqueológico y mencionar que Butler, al reconocerse como una teórica queer y posestructuralista, rompe con toda metodología que trata a los discursos de manera estática y ordenada por una matriz sistemática. Sin embargo, debemos establecer que aunque la crítica de Butler contra Foucault (y de toda forma de trascendentalismo y esencialismo, incluyendo el del estructuralismo) sea evidente, se puede mostrar que existen puntos en común con la arqueología. Examinemos más de cerca esta relación.

Dentro de lo establecido por la teoría butleriana, lo que se intenta plantear es que el mundo cultura y los procesos de subjetivación de la performatividad están mediados, inevitablemente, por cierta hegemonía de los discursos y de sus normas. Para la autora de *Cuerpos que importan*, que ha tomado como objeto de estudio el género y la sexualidad, existe un campo de hegemonía heterosexual (uno de los tantos campos discursivos que constituyen el cuerpo, al igual que el discurso de la raza, la clase, etc.) que ha construido la subjetividad y cierto modelo de normalidad. Este campo hegemónico debe ser tomado cómo la imposición de un modelo lingüístico que reproduce (¿o intenta reproducir?) modelos de objetividad y subjetividad dentro de la cultura y del orden simbólico. Frente a cierta hegemonía de los discursos que se encuentran en la cultura, como lo explica Butler, no podría hablarse de la existencia estricta de un *Yo primordial* que actúe en libertad sobre la modificación de los enunciados y las representaciones, sino que, por el contrario, estos mismos sistemas nos gobiernan en nuestras acciones, en la construcción de nuestro pensamiento y cuerpo. Siguiendo este presupuesto, y tomando en cuenta las relaciones de género,

no está muy claro que pueda haber un “yo” o un “nosotros” que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por ‘generización’ se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el ‘yo’ no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género (Butler, 2002, pág. 25).

Esta forma de concebir la subjetividad en Butler no está tan alejada, paradójicamente, sobre lo que Deleuze llamó el *espacio correlativo* dentro del

método arqueológico (Deleuze, 1986, pág. 32). Para Foucault, el espacio correlativo implica que no existe fuera de los sistemas discursivos un individuo parlante que otorgue significados a cierto orden de las cosas, sino que los objetos y los sujetos son derivados de las complejidades del orden de los discursos. La arqueología

supone [...] que ese dominio enunciativo no esté referido ni a un sujeto individual, ni a algo así como una conciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental, sino que se le describa como un campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes. No se deben situar ya los enunciados en relación con una subjetividad soberana, sino reconocer en las diferentes formas de la subjetividad parlante efectos propios del campo enunciativo (Foucault, 2002, pág. 141).

¿Cuál sería el enlace epistemológico entre la posición butleriana y foucaultiana? Se podría afirmar que, desde una visión del lenguaje y los discursos, lo que se critica es el supuesto esencialismo de los objetos y de la trascendencia del sujeto. En Butler, el sujeto (y su cuerpo) se hallan conformados por la hegemonía del orden discursivo heterosexual, mientras que en Foucault el sujeto se objetiva por medio de los diferentes emplazamientos de los enunciados que forman parte de los discursos. Además, aunque no podemos reducir el método arqueológico a la idea de una “hegemonía normativa del lenguaje” (ya veremos las diferencias unas páginas más adelante) que domina en la cultura, las dos posiciones asumen una postura crítica contra la fenomenología y el humanismo. Recordemos que Husserl, en su proyecto fenomenológico, realiza una diferencia entre lo contingente y lo esencial afirmando que “al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un *eidos* que hay que aprender en su pureza, y este *eidos* se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de *universalidad*” (Husserl, pág. 19).

¿Qué crítica asumen estos dos pensadores contra el posicionamiento de Husserl? Para Foucault y Butler, la idea de un *eidos* como una experiencia originaria, universal y fundadora del orden lingüístico no sería posible, ya que desde el comienzo, los discursos denotarían y enmarcarían, mediante sus reglas, los objetos que intentan describir. El problema, entonces, con las esencias de las que habla Husserl es que ya estarían sometidas, desde un comienzo, a cierta

historicidad de las estructuras discursivas que pesan sobre los objetos mismos que se analizan⁴³

Esta posición crítica de Butler y Foucault ante el supuesto universalismo de un *eidós* situado en los objetos y de los significados contingentes que lo encubren puede ser denotada claramente cuando la autora feminista explica la complejidad acerca de la materialidad del lenguaje:

La materialidad del lenguaje, o más precisamente del signo mismo que procura denotar “materialidad”, sugiere que no todo, incluyendo la materialidad, es desde siempre lenguaje. Por el contrario, la materialidad del significante (una “materialidad” que comprende tanto los signos como su eficacia significativa) implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura salvo a través de la materialidad. Por lo tanto, no es que uno pueda salirse del lenguaje para poder captar la materialidad en sí misma y de sí misma; antes bien, todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza a través de un proceso signifiante que, en su condición sensible, es siempre ya material. En este sentido, pues, el lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación (Butler, 2002, pág. 110).

Aunque Foucault nunca habló de una materialidad lingüística (ya que hablar de una “materialidad” nos podría llevar, según él, a la idea de una fuerza esencial más allá de los discursos.), el pensador francés afirma, en forma consonante con Butler, que es necesario “sustituir el ‘tesoro enigmático’ de las cosas previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formularlos como objetos de un discurso” (Foucault, 2002, pág. 78). Así, tanto para el escritor francés como para la pensadora estadounidense, la barrera entre el lenguaje y cierta “objetividad” siempre es ilusoria, ya que la supuesta neutralidad de cierto orden de la realidad estaría mediada por campos discursivos que lo circunscriben.

Sin embargo, ¿Podría el enfoque butleriano estar acorde con otros presupuestos de la arqueología, además de su latente antiesencialismo? Recordemos que para

⁴³ En un sentido foucaultiano habría que indagar acerca del marco enunciativo que ha hecho posible el surgimiento de estos objetos supuestamente neutrales, esenciales, etc., dentro de la ciencia.

Foucault, la unidad básica de análisis, el enunciado, pertenece a una configuración más amplia: el discurso.⁴⁴ En tal unidad a la que pertenecen los enunciados, existen ciertas reglas de variación que permiten que estos continuamente sigan perpetuándose a lo largo de cierto tiempo indeterminado. Bajo este sentido, no puede existir un enunciado que actúe por sí sólo sino en la medida en que esté mediado por los diversos vectores que lo conjugan de manera compleja con los demás grupos enunciativos. Para Butler, los signos, al igual que los enunciados de Foucault, no actúan de manera aislada, sino que “la materialidad del significante sólo significará en la medida en que sea impura, en que esté contaminada por la idealidad de las relaciones diferenciadoras, las estructuraciones tácticas de un contexto lingüístico” (Butler, 2002, pág. 110). Esto significa, por ejemplo, que ciertos signos, como el de la subjetividad masculina y la femenina, nunca operan de manera aislada, sino que actúan de acuerdo a varios códigos relacionados con la heterosexualidad, la homofobia, etc.; de manera análoga, en Foucault, el enunciado “locura” en el siglo XIX, a diferencia de los siglos anteriores en Europa, se configura de acuerdo a un discurso psiquiátrico y legal relacionado con la “anormalidad”, los procesos disciplinarios, el “alma”, el castigo, etc.

Pese a esto, en torno a la estructura de los significantes que describe Butler y de los sistemas discursivos que habla Foucault, ¿qué fuerza permite mantenerlos a flote? Tanto para el filósofo francés como para la autora de *Deshacer el género*, su fuerza radica en la repetición constante de sus reglas. Sin embargo, el significado de la repetición discursiva en Butler y Foucault tiene connotaciones distintas. Siguiendo a Gilles Deleuze en la descripción que realiza del método arqueológico se podría afirmar que “si la repetición de los enunciados tiene condiciones tan estrictas, no es en virtud de condiciones *externas*, sino de esa materialidad interna que convierte a la repetición en la potencia propia del enunciado.” (Deleuze, 1986, pág. 38). Para la teoría butleriana ¿qué tendría de sospechoso esta “potencia propia del enunciado”? ¿Acaso esta repetición inherente a las mismas estructuras no es el espectro de un intento de totalización que termina, finalmente, excluyendo otras modalidades discursivas? ¿Qué

⁴⁴ Foucault llama al enunciado: “átomo del discurso” (2002, pág. 132).

diferencia tiene la repetición foucaultiana a la iterabilidad dentro de *Cuerpos que importan*?

En primer lugar, para Judith Butler la arqueología de Michel Foucault nos llevaría a pensar que, con cierto vitalismo, los discursos y sus estructuras actuarían reformándose a sí mismo de acuerdo a sus propios principios (una *autoregularidad* de los discursos) construyendo a sus sujetos y objetos unilateralmente mediante sus propios ideales. Esto es, en otras palabras, retomando lo que ya formulamos en el Capítulo I, una inversión que posicionaría a los enunciados, nuevamente, en su forma endiosada, trascendental, y por tanto, del lado del sujeto humanista, racional y ordenador del mundo. Según Butler, los enunciados no tienen autoridad por sí mismos y menos aún pueden reiterarse por su propia potencia, sino que es el mismo proceso de repetición regularizada y obligada de las normas (con todos los tabús y sanciones que acarrea) dentro de cierto campo social la que las mantiene a flote y dentro de su campo hegemónico:

Pero, la ley ya existente que [es] citada, ¿de dónde obtiene su autoridad? ¿Hay una autoridad original, una fuente primaria? O, en realidad, ¿es *en* la práctica misma de la cita –potencialmente infinita en su retroceso– donde se constituye el fundamento de autoridad como diferimiento perpetuo? Dicho de otro modo: precisamente la autoridad se constituye haciendo retroceder infinitamente su origen hasta un pasado irrecuperable. Este diferimiento es el acto repetido mediante el cual se obtiene legitimación. La referencia a una *base que nunca se recobra* llega a constituir el fundamento sin fundamento de la autoridad (Butler, 2002, págs. 163-164).

En otras palabras, en la postura de Butler, hay cierto orden cultural y social que continuamente cita de manera obligada las normas del orden simbólico para materializarse. No se trata, entonces, de pensar que existe un campo estructural y discursivo *más allá* de nuestra cultura que nos ordena, sino de una estructuración de normas hegemónicas que únicamente pueden persistir por la continua citación jamás totalizante que hacemos de esas leyes. Esta postura se distancia, entonces, de varias posiciones estructuralistas y constructivistas –incluyendo la de la teoría del acto del habla de J.L Austin y de la arqueología foucaultiana– que consideran a la construcción identitaria como un “fenómeno que se nombra y

cobra vida en virtud del poder de un sujeto o de su voluntad”. (Butler, 2002, pág. 34).⁴⁵ Desde la visión de Judith Butler, por el contrario,

aquí ya no sería adecuado decir que el término ‘construcción’ corresponde al sitio gramatical del sujeto, porque la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los ‘sujetos’ como los ‘actos’. No hay ningún poder que actué, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e *inestabilidad* (Butler, 2002, pág. 34).

Tomando la inestabilidad inherente a la citación de las normas, ¿Por qué Butler nos refiere al poder cómo una fuerza jamás totalizante pero al mismo tiempo como potencia materializadora? ¿Cómo puede funcionar el poder en su inestabilidad? Volvamos nuevamente a la idea de reiteración. Nuestra subjetividad y materialidad está atada, necesariamente, a la reiteración de ciertos códigos culturales instituidos de manera histórica: códigos de feminidad, masculinidad, etc. No obstante, al ser la performatividad un proceso reiterativo, implica que nunca dejamos de citar las normas de la esfera simbólica; por el contrario, nuestro cuerpo se halla en una constante lucha por mantenerse dentro de ciertos parámetros de “normalidad” sexual y genérica. En tal medida, la performatividad, más que ser un acto unívoco, es parte de un ritual religioso y constante que nos encadena. Dentro de la performatividad, hay, por ejemplo ciertas prácticas ordinarias, informales y casi imperceptibles que nos intentan posicionar en “nuestro lugar” acerca de las relaciones de género: la forma en que vestimos, caminamos, comemos, la música que escuchamos, nuestros gestos, nuestra postura al caminar, la manera en que nos expresamos verbalmente, etc.; por otro lado, están las prácticas más institucionalizadas que reproducen los procesos

⁴⁵ Según Butler, Slavoj Žižek ya había discutido antes que ella el monismo discursivo foucaultiano elaborando una teoría de la ideología y de los significantes políticos dentro del orden social. En esta discusión Butler reconoce que “seguramente Zizek está en lo cierto cuando dice que el sujeto no es un efecto unilateral de discursos previos y que el proceso de sujeción esbozado por Foucault necesita una reelaboración psicoanalítica. Siguiendo a Lacan, Zizek sostiene que el ‘sujeto’ se produce en el lenguaje a través de un acto de forclusión (Verwerfung). Lo que se niega o rechaza en la formación del sujeto continúa determinando a ese sujeto. Lo que se deja fuera de este sujeto, lo excluido por el acto de forclusión que funda al sujeto, persiste como una especie de negatividad definitoria. Como resultado de ellos, el sujeto no es nunca coherente y nunca idéntico a sí mismo, precisamente porque se ha fundado –y en realidad se refunda continuamente– mediante una serie de forclusiones y represiones definitorias que constituyen un sujeto discontinuo e incompleto.” (Butler, 2002, págs. 270-271). Para una mayor discusión léase *Discutir con lo real en Cuerpos que importan. sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002, págs. 268-311)

disciplinarios del género y la subjetividad: la práctica médica y psiquiátrica, el matrimonio heterosexual, la cedulación, entre otras.

Al ser la performatividad una serie de actos constantes, “los términos políticos que apunta a establecer una identidad segura o coherente se ven perturbados por este fracaso de la performatividad discursiva incapaz de establecer finalmente y por completo la identidad a la que se refiere”. (Butler, 2002, pág. 268). Esto implica, en otras palabras, que la identidad subjetiva nunca está completamente materializada como podríamos llegar a pensar en la arqueología foucaultiana, sino que existe un proceso violento y repetitivo de la performatividad que intenta situarnos en cierta posición dentro de lo social a partir de ciertas exclusiones capacitadoras. En palabras de Butler, el sujeto es una “identificación fantásmica” (Butler, 2002, pág. 148), la proyección constante de cierto ideal sintomático de la hegemonía heterosexual que nunca llega a concretarse.

Sin embargo, ¿Qué coacciones emite el orden simbólico para que cumplamos con sus ideales? ¿Basta, acaso, su simple imposición? La esfera lingüística, además de hacer demandas dentro de la cultura, impone sanciones, tabús y prohibiciones para aquellos que incumplan con las demandas de lo simbólico; es decir, se construye un lugar de castigo y de exclusión material para todos aquellos que intenten irrumpir de manera subversiva con la esfera simbólica. Se podría hablar, entonces, de que el proceso lingüístico marca un lugar de lo abyecto, de un exterior constitutivo que pone en riesgo la identidad, pero que al mismo tiempo sirve de catapulta para la citación continua de la norma hegemónica. Este lugar de lo inconcebible y de castigo en la heterosexualidad, está marcado, según Butler, por la exclusión de un deseo homosexual:

La lógica misma de repudio que gobierna y desestabiliza la asunción de sexo en este esquema supone una forma de relacionarse heterosexual que relega la posibilidad homosexual al terreno transitorio de lo imaginario. La homosexualidad no se repudia por completo porque se la considera, pero siempre se la considera como ‘entretenimiento’, se la presenta como la figura del ‘fracaso’ de lo simbólico para constituir plena o finalmente sus sujetos sexuados, pero también se la presenta siempre como una rebelión subordinada que no tiene el poder de rearticular los términos de la ley gobernante (Butler, 2002, pág. 168).

Esto implica, que únicamente la heterosexualidad puede funcionar conjuntamente con la restricción de la discursividad homosexual.⁴⁶ Las estructuras lingüísticas se actualizan, o en términos foucaultianos, se *regularizan* sólo por la fuerza de la exclusión. Esto implica, en otras palabras, que el sitio de la homosexualidad no es olvidada para siempre, sino que se encuentra constantemente recordada como una negación. Como lo afirmaría Butler: la homosexualidad “es una identificación que debe derribarse y enterrarse una y otra vez, el repudio compulsivo mediante el cual el sujeto sostiene incesantemente sus contornos”. (2002, pág. 171).

No obstante, volviendo a la nitidez de los procesos discursivos que no mantiene en ella ninguna fricción, ni imperfección ¿Qué sospechas tiene Foucault ante el pronunciamiento de un exterior subyacente a los discursos? ¿Puede existir algo más allá de su complejo ordenamiento y positividad? Para el escritor de *Vigilar y Castigar*, en la arqueología,

sin embargo, no se vinculan esas “exclusiones” a una represión; no se supone que por debajo de los enunciados manifiestos permanezca algo oculto y se mantenga subyacente. Se analizan los enunciados, no como si estuvieran en el lugar de otros enunciados caídos por bajo de la línea de emergencia posible, sino como siempre ocupando su lugar propio [...]. [Por lo tanto, se podría afirmar que] el dominio enunciativo está todo entero en su propia superficie (Foucault, 2002, pág. 207).

Aunque claramente pensado contra la hermenéutica, estas palabras pueden ser retomadas para discutir lo planteado por Judith Butler. Para la filósofa posestructuralista, el sentido de los enunciados (heterosexuales) no puede entenderse por su propia marca, sino por aquello que se encuentra en sus límites discursivos. Aunque Butler no realice una indagación al estilo hermenéutico donde se busque cierto sentido oculto y esencial de parte de los discursos, los enunciados nunca “están enteros en su propia superficie” como proclamaría Foucault; por el contrario, la “verdad” superficial de la heterosexualidad y su fuerza performatividad se encontraría por las exclusiones que pasa de manera inadvertida y que se intentan mantener en el espacio de lo ininteligible. Los enunciados y las estructuras discursivas, al no ser universales, no logran

⁴⁶ Para Butler, la fuerza de la abyección en la sociedad no sólo abarca la homosexualidad, sino varias figuras: el migrante, las mujeres afro, los refugiados, entre otros. Para más detalles léase *How Bodies Come to Matter: An interview with Judith Butler*. (1998, págs. 275-286)

mantenerse idénticas a sí mismas a través del tiempo, y por tanto necesitan de una reiteración y resignificación constante de sus fórmulas ante la imposibilidad de la totalización. Habría que decir, como Butler –que retoma a Derrida en esta cita– que la iterabilidad de las estructuras discursivas, “es pues, la condición de su identidad, pero puesto que la iterabilidad supone un intervalo, una diferencia entre términos, la identidad constituida a través de esta temporalidad discontinua está condicionada por esta diferencia de sí misma que se le opone” (Butler, 2002, pág. 140).

La diferencia entre la arqueología foucaultiana y el alcance teórico de la performatividad butleriana nos lleva a una distinción fundamental que los lectores ya habrán percibido: la elaboración por parte de Butler de una teoría ligada, no solamente con un ámbito académico e intelectual, sino con la praxis política. Como hemos planteado ya varias veces, dentro del marco de análisis que hemos mostrado, los discursos y sus poderes nunca enmarcan totalmente lo que intentan materializar, haciendo necesario una reiteración constante de los enunciados para alejarnos –aunque nunca sea totalmente posible– de los peligros de la abyección. Por tanto, existe un espacio de resistencia inherente al orden simbólico enmarcado por el peligro de la figura del homosexual. Sin embargo, Butler se pregunta

si la resistencia a una ley inmutable es una suficiente oposición política a la heterosexualidad obligatoria, es decir, si esa resistencia se resguarda limitándose al plano imaginario y de ese modo se niega a entrar en la estructura misma de lo simbólico. ¿Hasta qué punto lo simbólico se eleva inadvertidamente a una posición indiscutible precisamente domesticando la resistencia dentro de la esfera de lo imaginario? (Butler, 1998, pág. 161)

La respuesta que nos da Butler, se enmarca en la posibilidad de hacer de este ámbito de resistencia relegado a la esfera imaginaria, en un lugar dónde es posible restablecer nuevos códigos sociales. Esto implica, por tanto, reapropiarse del espacio de la abyección, marcada por la injuria y la descalificación de aquellos sujetos que no calzan apropiadamente con los códigos normativos vigentes, y retomarlo como un lugar de práctica política para actualizar el orden de lo simbólico. Se trata de luchar, entonces, por nuevos espacios de subjetividad y enmarcarlos dentro de un nuevo orden cultural.

Además, cabe recalcar, por último, que en la postura queer y feminista butleriana, no se trata de tomar las posiciones del sujeto abyecto y de sumarlos al orden heterosexual predominante⁴⁷, sino de transformar, radicalmente, las posibilidades de materialización del cuerpo. Estamos hablando, en otras palabras, de un ámbito olvidado para Foucault: el del rol agencial sobre las posibilidades de cambio histórico y discursivo. Recordemos que en un pasaje de *El orden del discurso*, Foucault nos habla de las diversas paradojas que se encuentran en los discursos contemporáneos. Una de estas paradojas incluye una inquietud con respecto al discurso y la imposibilidad de acción que tenemos contra este: la “inquietud con respecto a esta existencia transitoria destinada sin duda a desaparecer, pero según una duración que no nos pertenece” (Foucault, 2009, pág. 13). Si bien, para Butler, el cuerpo es siempre un entramado de los diversos discursos hegemónicos, su potencialidad de cambio se encuentra abierto por las posibilidades que abren la no- totalidad discursiva. No se trata, como piensan muchos detractores de la teoría queer, de crear una subjetividad post-discursiva en donde no se establezcan normas sociales, sino de alterar teóricamente y dentro de las estructuras discursivas lo que significa que unos cuerpos importen más que otros.

3.3.2 *Performatividad y genealogía*

Parece, sin embargo, que nos hemos olvidado de un punto importante dentro de los postulados butlerianos: el significado y la implicación de la psique dentro de los procesos de subjetivación y resistencia. ¿Qué importancia tiene una mirada acerca de la psique para lograr contestar la unilateralidad de los mecanismos de subjetivación del poder? Tal como nos lo dice Chantal Mouffe: si existe un logro dentro del psicoanálisis es haber mostrado que

lejos de estar organizada alrededor de la transparencia del ego, la personalidad se estructura en determinada cantidad de niveles que se ubican fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por lo tanto, ha minado la idea del carácter unitario del sujeto. El alegato

⁴⁷ Como han intentado hacer muchos activistas LGBTI cuando han puesto como foco de lucha el matrimonio igualitario, la adopción homoparental, entre otros.

central de Freud es que la mente humana está necesariamente sujeta a una división entre dos sistemas, una de los cuales no es ni puede ser consciente (Mouffe, 1999, pág. 109).

Butler, que tiene como objetivo mostrar la inestabilidad en la que están inmersas las posiciones de los sujetos en la cultura, retoma el debate de Freud en torno al ego y al inconsciente y afirma que es necesario crear un proyecto en donde se obligue a establecer una “teoría de la psique para acompañarla a una teoría del poder” (Butler, 2001, pág. 13). Esto es, en otras palabras, un proyecto investido por el psicoanálisis y por la teoría de las relaciones de poder de Foucault. En tanto a esta complementariedad a la que la filósofa estadounidense quiere llegar (una complementariedad de la cual el autor de *Vigilar y Castigar* jamás hubiera estado de acuerdo)⁴⁸ a través de una ardua discusión teórica, debemos preguntarnos: ¿qué es lo que mantiene el psicoanálisis para que Butler lo retome como un proyecto crítico capaz de cuestionar las relaciones de poder? Con todo, para lograr una comprensión más profunda de este enlace, discutiremos en lo que sigue, varios puntos que Judith Butler toma en cuenta para forjar una teoría de la performatividad que no recaiga, nuevamente, en la unilateralidad del marco de las relaciones de poder. Aunque a primera vista, la discusión que armaremos sobre lo mencionado por Butler acerca de Platón, Aristóteles e Irigaray parezca no tener enlace con el psicoanálisis, el lector notará más adelante la complementariedad de todos estos puntos.

Dentro de un pequeño acápite de *Cuerpos que importan*, titulado: *Aristóteles/Foucault* (Butler, 2002, págs. 61-66), Butler muestra, que aun cuando parezca contradictorio, Aristóteles y el pensador francés se encuentran más cercanos de lo que parece. La autora de los *Mecanismos Psíquicos del Poder*

⁴⁸ Sólo bastaría observar algunas de las tantas críticas de Foucault contra del psicoanálisis. En *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, el pensador francés afirma que hubo cierta tradición que creyó que “Freud restituía por fin al sexo, gracias un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso” (Foucault, 2000, pág. 193). “El psicoanálisis encuentra una de sus posibilidades de emergencia en el gran esfuerzo de disciplinarización desarrollado durante el siglo XIX. Freud lo sabía bien. En realidad, en el terreno de la normalización era consciente de ser más fuerte que los otros. Entonces, ¿a qué viene se pudo sacralizante que consiste en decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la normalización?” (Foucault, 1980b, pág. 108)

describe que en algunas reflexiones filosóficas de Aristóteles se concibe la idea de un *schema*, de un tipo de molde que otorga diferentes formas a la materia. Lo importante de esta formulación es que para Aristóteles, ningún objeto del mundo puede aparecer sin su *schema*, es decir, sin cierta forma gramatical que le permite tener inteligibilidad. Esto implica que, en sí misma, la “materia carece de forma, es indeterminada, por lo tanto, de suyo incognoscible” (Aristóteles citado en Abbagnano, 1997, pág. 775) sin la acción de un *schema* regulador que la atraviesa. En un intento por retomar a Aristóteles y por superar sus límites que lo acarrea, Butler afirma que

podríamos trazar la historia de la noción aristotélica de *schema* atendiendo a los principios culturalmente variables de formatividad e inteligibilidad. Comprender el *schema* de los cuerpos como nexos históricamente contingentes de poder/discurso es llegar a algo semejante a lo que Foucault describe en *Vigilar y castigar* como la ‘materialización’ del cuerpo del prisionero (Butler, 2002, pág. 62).

En torno a la noción de *schema*, donde se la retoma ya no cómo sustancia sino como *signo* contingente, la filósofa estadounidense se pregunta: ¿podría complementarse esta con la formulación que Foucault ha hecho del alma? Recordemos que para Foucault, en la descripción que realiza acerca de la cárcel y del prisionero en *Vigilar y Castigar*, el alma es un instrumento de los mecanismos de poder para condenar al cuerpo y someterlo a diferentes procedimientos disciplinarios. La noción de alma a comienzos del siglo XIX, diferente a la de su forma teológica, permite al sistema disciplinario desplegar una serie de técnicas de normalización dirigidas, supuestamente, hacia “lo más real y auténtico” del individuo: su personalidad, su conciencia. No obstante, para Foucault “esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia [...], [es] el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder” (Foucault, 2005, pág. 36). El alma que nos describe Foucault, no es, por tanto, una esencia escondida en el sujeto, sino que es parte de un saber que conforma al cuerpo de acuerdo a ciertos patrones de normalidad. En otras palabras, el alma sería el *schema* que da vida al cuerpo disciplinado.

Ahora, si bien Butler está de acuerdo con Foucault a la hora de ver al cuerpo en su realidad discursiva,

nosotros debemos preguntarnos qué circunscribe la esfera de lo que es materializable y si hay modalidades de materialización, como sugiere Aristóteles y como Althusser se apresura a citar. ¿En qué medida está regida la materialización por principios de inteligibilidad que requieren e instituyen un terreno de ininteligibilidad radical que se resista directamente a la materialización o que permanezca radicalmente desmaterializado? El esfuerzo hecho por Foucault para elaborar recíprocamente las nociones de discurso y materialidad, ¿no resulta acaso ineficaz para explicar, no sólo lo que queda *excluido* de las economías de la inteligibilidad discursiva que describe, sino aquello que *tiene que ser excluido* para que tales economías funcionen como un sistema autosustentable? (Butler, 2002, pág. 65).

Esta ineficiencia inherente a la propuesta foucaultiana en donde el alma actúa como un mecanismo totalizante de la realidad corpórea, (que según Butler está explicada por cierto aristotelismo subyugado en *Vigilar y Castigar*)⁴⁹ lleva a esta misma pensadora a un amplio debate con las propuestas filosóficas de Luce Irigaray. El argumento central de Butler es que Irigaray, a diferencia de Foucault, ha demostrado, a través de la lectura de Platón y de los textos de tradición, que la filosofía y el pensamiento en general han logrado desarrollarse en la historia a través de ciertas exclusiones capacitadoras (o sea, por cierto exterior constitutivo). Lo novedoso de todo esto es que para la filósofa francesa, este campo excluido está mediado, inevitablemente, por lo femenino. Sin embargo, Butler nos advierte que la lectura de Irigaray no debe llevar a confundirnos con aquellas visiones feministas, en donde la mujer aparece como la contraparte bestial de la racionalidad del hombre, sino que, por el contrario, “Irigaray opta por sostener que, en realidad, lo femenino es precisamente lo excluido de esa oposición binaria y mediante esa oposición binaria” (Butler, 2002, pág. 68). Por tanto, lo femenino, para la escritora de *Espéculo de la otra mujer*, no se trata siquiera de una figura en el mundo, de cierto ideal plasmado en la realidad, sino que es aquello que nunca puede ser representado en términos filosóficos, pero cuya exclusión fue forjada por el masculinismo para la reproducción de sus

⁴⁹ Recordemos que Foucault hace referencia al prisionero de esta manera: “un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”. (Foucault, 2005, pág. 35)

entes.⁵⁰ En tal medida, como nos diría Irigaray, “esta naturaleza de que hablamos no debe ser ninguno de los Seres, sino que debe haberse evadido toda ella de la Esencia de los Seres y debe ser totalmente ‘otra’” (Irigaray, 2007, pág. 154).⁵¹

Esta “otredad” totalmente negada de la inteligibilidad (pero siempre capacitadora de la hegemonía masculina, aún en su impasibilidad) es llamada en los textos de Platón como el receptáculo, la madre, o la nodriza. Dentro de la totalización que promete la lógica masculinista, pero que sólo funciona mediante la exclusión de lo femenino, Butler se pregunta si lo que sucede realmente es si “el receptáculo designado como indesignable, ¿no puede ser designado o en realidad lo que ocurre es que éste ‘no puede’ funcionar como lo que ‘no debería ser’? ¿Debería interpretarse este límite a lo que es representable como una prohibición contra cierto tipo de representación?” (Butler, 2002, pág. 80). El problema que halla Butler, entonces, no es que lo femenino se encuentra en un “más allá” inalcanzable, sino que la violencia masculina –para plasmar sus límites– al no ser totalizante y trascendental, necesita de la constitución de espacios limítrofes para relegarlos a la esfera lo imaginario e incoherente. Por tanto, no se trata de que lo femenino en Irigaray no mantenga una función y sea una exterioridad *pura*, sino que es configurada como un sostén para la constante simbolización masculina del pensamiento y de la cultura.

Siguiendo lo que explicábamos más arriba, entonces, el *schema* aristotélico y el alma foucaultiana, al igual que la lógica masculinista, no funcionan de manera prescriptiva y por su propia fuerza como pensaría el pensador francés, sino que

⁵⁰ Lo que hace Irigaray es mostrar que dentro de las leyes de la filosofía y de la metafísica existe un exterior femenino que no ha llegado a figurar dentro de los discursos. Según Irigaray, lo que ha hecho la lógica masculina es crear las posiciones binarias hombre/ mujer (representadas la primera como forma y la segunda como materia) a través de la exclusión de un femenino que no entra en las representaciones de la ontología. En este sentido, la mujer representada en los códigos binarios es simplemente una ilusión de la lógica falogocentrista.

⁵¹ Una diferencia fundamental es la que Judith Butler describe acerca de Simone de Beauvoir y Luce Irigaray. Para Beauvoir, a diferencia de Irigaray, la mujer “aparece como el negativo del hombre” (Beauvoir, 2013, pág. 19), como una carencia y deformación de este, pero que, aún en sus desventajas, está en lo inteligible. Para Irigaray, por el contrario, lo femenino ha estado, desde la tradición Platónica, relegada a todo campo de pensamiento y ontológico. Esta posición la explica Butler afirmando que “Beauvoir e Irigaray tienen diferentes posturas sobre las estructuras fundamentales mediante las cuales se reproduce la asimetría entre los géneros; la primera pela a la reciprocidad fallida de una dialéctica asimétrica, y la segunda argumenta que la dialéctica en sí es la construcción monológica de una economía significante masculinista.” (Butler, 2007, pág. 65)

desatan una lucha incansable por mantener su hegemonía y relegar lo femenino a la esfera de lo imaginario. Por tanto, tendríamos que decir, como Butler, que el masculinismo “es una materialización de la razón que opera mediante la desmaterialización de otros cuerpos, porque lo femenino, estrictamente hablando, no tiene ninguna *morphé*” (Butler, 2002, pág. 88)

Pese a esto, ¿podemos admitir que es únicamente lo femenino lo que ha quedado relegado de la dominación masculina? ¿Qué pasaría con los niños, los esclavos, los animales, los extranjeros, que son violentados y tomados como “totalmente otros” en la descripción de Platón y a la que recurre críticamente Irigaray? ¿No son ellos parte de esa ininteligibilidad que necesita el cuerpo masculino para mostrarse como omnipotente? Habría que decir que igual que Irigaray, (y siguiendo los lineamientos de un feminismo posmoderno siempre situado) “la crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo” (Butler, 2007, pág. 66). No se trata, entonces, de que la estructura heterosexual y masculina prohíben solamente al ámbito femenino como lugar de simbolización, sino que son varias las figuras las que se ven desplazadas por esa hegemonía. Siguiendo la posición destotalizadora de Butler deberíamos afirmar que la subjetividad y por tanto

el cuerpo, que es la razón, desmaterializa los cuerpos que no pueden representar adecuadamente a la razón o sus réplicas; sin embargo, ésta es una figura en crisis, porque este cuerpo de razón es en sí mismo la desmaterialización fantasmática de la masculinidad, que requiere que las mujeres, los esclavos, los niños y los animales sean el cuerpo, realicen las funciones corporales, lo que él no realizará (Butler, 2002, pág. 90).

No obstante, más allá de la crítica contra Luce Irigaray, dentro de la explicación de Platón en la cual la madre es la materia jamás representada ya que “ella acoge en sí todas las cosas pero no toma nunca forma alguna que se semeje a las cosas en cuanto es como la cera que recibe la impronta” (Platón citado en Abbagnano, 1997, pág. 776), ¿no existe acaso una extraña conexión con el psicoanálisis? ¿No es acaso esta madre ausente que nos describe Platón, la misma madre perdida que figura en los análisis de Freud? Este enlace puede mostrarse en el ensayo que realiza el pensador alemán en “El yo el Super-yo

(ideal del yo)” donde nos muestra claramente cómo se da la configuración del individuo y de su carácter por medio del complejo de Edipo y de las “cargas de objeto abandonadas”. Explicaremos brevemente este proceso.

Según Freud, en los primeros momentos de vida de todo individuo, se empieza a desarrollar un cierto acercamiento tierno del niño hacia la madre. Este acercamiento le hace creer al niño que su madre es su bien propio y que el padre es un rival que altera con su relación amorosa, trayendo consigo la formación del complejo de Edipo. Con el desarrollo de esta relación, y a través de ciertos procesos educativos, el niño deja de lado a la madre y toma al padre, ya no cómo un rival a destruir, sino como una identificación que *debe* asumir. Sin embargo, dentro del proceso psíquico, la madre no queda olvidada, sino que es asumida como una figurada interiorizada que jamás será totalmente alcanzada. Por tanto, “cuando tal objeto sexual ha de ser abandonado, surge frecuentemente en su lugar aquella modificación del yo que hemos hallado en la melancolía y descrito como una reconstrucción del objeto en el yo.” (Freud, 1993, pág. 23) En tal sentido, el ideal del yo (super-yo) interioriza estas cargas de objeto perdidas y fija su potencia a otros objetos de deseo similares a esta. Por esto, “en el caso de una relación heterosexual prohibida, lo que se niega es el objeto, no la modalidad del deseo; de forma que el deseo se aleja de ese objeto y se acerca a otros objetos del sexo opuesto.” (Butler, 2007, pág. 140) Esto implica, en otras palabras, que la fuerza encarnada en el amor incestuoso es dirigida ahora a objetos de deseo parecidos a la madre perdida. La madre como tal, no puede figurar, al igual que en las reflexiones filosóficas de Irigaray, en el orden simbólico y constituyente del individuo, pero queda rememorada psíquicamente como la fuente melancólica de deseo del sujeto.⁵² En tal medida, “lo que Freud denomina aquí ‘carácter del yo’ parece ser la sedimentación de los objetos amados y luego perdidos, el *residuo arqueológico*, por así decir, del duelo no resuelto” (Butler, 2001, pág. 149)

⁵² Freud nos recuerda que “el super-yo no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo no se limita a la advertencia: ‘Así –como el padre– debes ser’ sino que comprende también la prohibición: ‘Así –como el padre– no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado”’. (Freud, 1993, pág. 27)

Por otro lado, como Butler, debemos preguntarnos si estas disposiciones de las que habla Freud hacia los padres están *dadas* desde un comienzo o son mecanismos impuestos. ¿Acaso el tabú del incesto es suficiente para la internalización heterosexual de los objetos perdidos? ¿Qué implica asumir estos objetos? ¿Qué otras exclusiones capacitan estas interiorizaciones? Si bien Freud afirma de

forma rotunda que el niño debe escoger no sólo entre las dos opciones de objeto, sino entre las dos opciones sexuales, masculina y femenina [por las disposiciones bisexuales que lo acarrearán]⁵³, el niño normalmente escoge la heterosexual, lo cual sería la consecuencia no de que tenga miedo de ser castrado por el padre, sino del miedo a la castración, o sea, el miedo a la ‘feminización’ que en las culturas heterosexuales se relaciona con la homosexualidad masculina. En realidad, lo que debe sancionarse y ensalzarse no es en primer lugar la lujuria heterosexual por la madre, sino la investidura homosexual que debe supeditarse a una heterosexualidad culturalmente castigada (Butler, 2007, pág. 140).

Bajo esta mirada, el tabú del incesto, la interiorización de la madre como objeto de deseo melancólico, y por tanto, la asunción de lo que significa “estar” culturalmente en la feminidad y la masculinidad, implican en la teoría de Freud que previamente se exija “el abandono de los vínculos homosexuales o de manera aún quizás más tajante, una *prevención* de la posibilidad del vínculo homosexual” (Butler, 2001, pág. 150). Lo importante se encuentra, no tanto en la supresión de la madre como objeto de deseo, (ya que, finalmente, su figura externa será interiorizada psíquicamente) sino en la existencia de códigos culturales normativos que dirijan las pulsiones del sujeto hacia individuos de un sexo distinto. Dentro de lo retratado por Freud, entonces, las disposiciones que se asumen dentro del complejo de Edipo no están dadas desde un comienzo, sino que implican, desde un principio, la imposición de una heterosexualidad normativa que rechace la posibilidad de un vínculo homosexual. En tal medida, la homosexualidad se retrata como un tabú y como una imagen de castigo que

⁵³ Si bien Freud admite la existencia de un Complejo de Edipo negativo, es decir, donde el padre termina siendo el objeto de deseo y la madre la rival a destruir, por las acciones normalizadoras de la heterosexualidad, “la identificación con el padre conservará el objeto materno del complejo positivo y sustituirá simultáneamente al objeto paterno del complejo invertido. Lo mismo sucederá, *mutatis mutandis*, con la identificación con la madre” (Freud, 1993, pág. 27).

puede poner en duda la estabilidad del género. Como resultado de la preeminencia de la heterosexualidad como matriz de la construcción del género,

el miedo al deseo homosexual puede provocarle a una mujer pánico a estar perdiendo su feminidad, a no ser mujer, a no ser ya una mujer como se debe, a, aun no siendo propiamente un hombre, ser como si lo fuese y por tanto de algún modo monstruoso. Mientras que el terror al deseo homosexual puede inspirarle a un hombre terror a ser visto como femenino, a ser feminizado, a no ser ya un hombre como se debe, a ser un hombre 'fallido' o a ser algún sentido una figura monstruosa y abyecta. (Butler, 2001, pág. 151).

Dentro de este postulado ¿no habría que decir que la homosexualidad figura primero como un lugar de instancia melancólica que se suprime constantemente? “¿Hasta qué punto es la superficie del cuerpo el efecto disimulado de esa pérdida?” (Butler, 2002, pág. 106) Habría que decir entonces, que el *alma* (en un sentido foucaultiano) heterosexual no actúa directamente sobre el cuerpo imponiendo para siempre su disciplina, sino que construye ámbitos exteriores y abyectos para su continua supresión y para la reproducción performativa de cierto ámbito de “normalidad”. No sólo es la madre que describe Irigaray la que ha quedado fuera de la representación, sino que la homosexualidad (y una cantidad de otras figuras), ha(n) quedado como una instancia perdida que se rememora para su continua supresión. Este ámbito que implica lo exterior y su continua represión del orden es lo que adopta el nombre de *psique*, en contraposición a la descripción del alma foucaultiana. Tal como lo señala Butler:

El sujeto, ese ser viable e inteligible, se produce siempre con un coste, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se instituyen los sujetos permanece inconsciente. La psique, por tanto que engloba al inconsciente, es muy distinta al sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente. La psique es lo que se resiste a la regularización que Foucault atribuye a los discursos normalizadores (Butler, 2001, pág. 98).

En contraposición con esta visión, sin embargo, cualquier persona que haya comprendido la genealogía y que haya leído *Historia de la sexualidad I* y las clases de *Defender la sociedad* podría poner en duda el presupuesto de Butler acerca del alma foucaultiana. Recordemos que en el curso de *Defender la*

sociedad, Foucault nos menciona que el poder no es una fuerza estática que surge, ejerce violencia contra los individuos y desaparece para siempre, sino que, por el contrario, es una violencia encarnada que se plasma continuamente en cada rincón de la cultura y sobre la acción de los cuerpos. En tal medida “la guerra es el motor de las instituciones y el orden; la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. [...] Así pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro.” (Foucault, 2010, pág. 56). Por tanto, la guerra en la sociedad jamás ha acabado, sino que continuamente se redirecciona, toma nuevos lugares, se estanca, prosigue, etc. El alma foucaultiana, en contraste con lo formulado por Butlería, sería, entonces, la continuación de la guerra, la representación de un conjunto de relaciones de poder- saber siempre activadas y en combate.

Tomando a Butler, habría que preguntársele a Foucault ¿contra qué lucha constantemente el poder? ¿Acaso es el poder tan inestable que necesita de una lucha perpetua sobre los cuerpos, las instituciones, etc., para mantener su potencia? ¿La lucha jamás acaba del poder demuestra su continua performatividad y la apertura de espacios de exclusión y represión que no calzan con los engranajes de la normalización? ¿O qué nos quiere decir Foucault cuando menciona que las relaciones de poder son siempre un frente de batalla? Para entender este problema debemos volver, en este caso, a las primeras páginas de *Historia de la sexualidad I*. en las cuales el pensador francés desata una crítica contra aquellos que han visto en la sexualidad y el poder un ámbito reprimido. Para el autor de *Las palabras y las cosas* la dificultad de tomar el modelo represivo implica que no se haya visto que la sexualidad, y todos sus “oscuros misterios” y “deseos”, en realidad han sido parte de una serie de estrategias discursivas que los han enmarcado y circunscrito en el espacio social. Bajo esta premisa, el objetivo de Foucault

no es saber si el al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde dónde se habla, las

instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que dice, en una palabra, el 'hecho discursivo' global, la 'puesta en discurso' del sexo (Foucault, 2000, pág. 19).

Bajo esta forma, el poder de los discursos (sexuales) nunca ha encubierto nada, sino que siempre ha actuado como una instancia positiva de generación de relaciones sociales y de las subjetividades sobre la cultura. No existe, por tanto, la imagen abyecta del poder (en términos kristevianos) o de su exterior constitutivo como diría Butler, sino que el poder expresa su fuerza mediante la continua fijación de los cuerpos en ciertos patrones y saberes normalizadores. La imagen de una liberación sexual suprimida en *sí misma* jamás sería posible, ya que el campo de poder ha producido con anterioridad con los cuerpos que se intentan liberar.

Haría falta mencionar un simple ejemplo esclarecedor para comprobar esta diferencia entre Michel Foucault y Judith Butler. Tomemos como tal el acercamiento que realiza Foucault acerca del tema que hemos venido discutiendo con Freud y el tabú del incesto: la homosexualidad. La homosexualidad dentro de los análisis de poder Foucault vendría a figurar, no como una identidad que se ha encontrado desplazada de su capacidad de enunciación (Butler), sino que, por el contrario, vendría a ser parte de la incorporación que han hecho los dispositivos de poder-saber sobre ciertas "perversiones":

La sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónico– era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas las conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó –el famoso artículo de Wetphal sobre las sensaciones sexuales contrarios (1870) puede valer como fecha de nacimiento– no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de sensibilidad sexual,

determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. (Foucault, 2000, págs. 56-57).

En este análisis, entonces, la homosexualidad como tal no ha preexistido como una figura desplazada⁵⁴, sino que su identidad se ha configurado mediante ciertos dispositivos de poder y saber localizados en cierto momento histórico. Estos dispositivos han convertido de ciertas prácticas sin enunciación, en toda una gama de subjetividades con su identidad, su morfología, su psicología, etc., confiriéndoles cierto espacio dentro de la cultura. Claramente, esto no significa que todos estos sujetos homosexuales y “perversos” no hayan sido violentados, (en realidad, el mismo Foucault sobrellevó, por su homosexualidad, los efectos de un poder regulador y constitutivo) sino que han sido parte de los efectos de “verdad” que acarrea la positividad de un poder que normaliza, disciplina e inscribe a los cuerpos en ciertas formas discursivas. De allí que podríamos plantear que la homosexualidad no sería el efecto de una hegemonía heterosexual que controla el límite de los enunciados y de lo que *puede o no* permanecer en la cultura, sino que formaría parte de un marco general relacionado con los efectos de un poder atado con los discursos de sexualidad.

Deberíamos preguntarnos en base a la desconfianza de Foucault contra una concepción de poder en su forma restrictiva: ¿Cómo se vive la batalla si no es con un exterior que perturba su estabilidad? La respuesta se halla en la complejidad interna a las relaciones de poder y a las diversas modalidades discursivas que genera. Como el mismo Foucault nos lo describe en *Historia de la sexualidad I.* al no tener las formaciones de poder un centro –sea un centro ideológico en el sentido althusseriano donde existen ciertas relaciones encaminadas a reproducir, por ejemplo, los modos de producción y la estructura de las clases sociales; o un centro en el sentido de un poder emanado desde cierto grupo o formación social– debemos analizar las “distribuciones de poder [y sus] matrices de transformación” (Foucault, 2000, págs. 120-121). Esto acarrea que el poder se inscribe de diversos modos y de manera dispareja en cada rincón de la cultura, trayendo

⁵⁴ Para Butler, claramente, no se trata de que cierta esencia heterosexual haya venido a acorralar a una figura homosexual en la historia; por el contrario, cierta hegemonía de la heterosexualidad ha constituido su propio sistema en base a ciertas reglas contra la posibilidad de relaciones homosexuales. En tal sentido, la restricción se impone antes que la identidad y la forja en base a ciertas exclusiones.

consigo una gama de discursos y saberes discontinuos que se transforman y se distribuyen de manera irregular de un punto a otro en la sociedad. El poder y los discursos son figuras móviles y cambiantes que viven sus propias contradicciones y disputas internas, y por esto, Foucault menciona que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2000, pág. 116). La guerra de las relaciones de fuerza es continua en la medida en que existen disputas entre las diferentes positividades de los saberes, no contra un exterior que intenta desarmar al poder. Se da una paradoja dentro de las relaciones de poder foucaultianas, ya que si bien el poder mantiene sus contradicciones, sus desigualdades, sus inestabilidades, sus discontinuidades, siempre se encuentra a ella misma como una *totalidad* móvil, autosustentada y llena de vitalidad: “Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro” (Foucault, 2000, pág. 113).

Contra esta movilidad discursiva siempre coherente aún en sus contradicciones y resistencias, Butler se pregunta en *Cuerpos que importan* si lo que deberíamos reflexionar realmente es acerca de “las restricciones impuestas a la resignificación y en la resignificación, su inclinación a retornar a lo ‘ya establecido desde hace tiempo’ en las relaciones de poder social” (Butler, 2002, pág. 314). Existen varias cuestiones que pueden preguntársele a Foucault desde la postura posestructural de Judith Butler: ¿Puede el poder mantenerse siempre como una fuerza positiva que se resignifica infinitamente? ¿O se trata, acaso, de que el poder necesita siempre de ciertos espacios fronterizos que le permitan mantener su funcionalidad constitutiva? ¿Qué sentido discursivo podría acarrear un tipo de poder que se desdobra constantemente? ¿Puede realmente abarcar todos los puntos y representar cada conflicto que subyace en la cultura? Y más que todo, ¿qué peligros acarrea para una revolución (y en el caso que concierne a esta investigación, una revolución de las identidades y la subjetividad) tomar una visión de la resistencia y la sublevación que ya están inscritas por los procesos del poder? ¿Puede esto llevarnos al estancamiento revolucionario contra los

mecanismos del (bio)poder que hablábamos en el capítulo II de esta investigación?

Es notable que cuando Butler critica a Foucault en su visión globalizante del poder, esta indica, al mismo tiempo, que las relaciones de fuerza y los discursos que están comprometidos en ella, necesitan del establecimiento de ciertos márgenes que los permita compartir una coherencia constitutiva. El poder, si bien forja al cuerpo, lo materializa de acuerdo a cierto orden establecido de los significados y desplaza otro tipo de representaciones que contradigan la identidad subjetiva. En este tipo de poder que refleja Butler, en el cual el cuerpo cita constantemente cierto orden limitado de saber y “verdad”, lo que se conforma es la figura de una hegemonía sobre el campo de subjetivación y la cultura. Esta hegemonía que mantiene cierto orden de los discursos, dispone qué enunciados *pueden* ser legítimos y *deben* ser citados para la materialización del cuerpo.

Además, cabría decir dentro de este análisis contra Foucault, que esta hegemonía, al ser un campo limitado de representaciones sobre lo que “debe ser o no” el cuerpo, funciona, como lo que llamaría Althusser, una *interpelación* (Althusser, 2003, pág. 55). Siguiendo a este mismo escritor acerca de los procesos ideológicos en la época actual, lo que existe es una imposición de ciertas *evidencias* que *debemos* acatar para la conformación de nuestra subjetividad en el campo social. En este sentido, la ideología funciona interpelando al sujeto, es decir, como un llamado discursivo para la inclusión total del individuo en ciertos parámetros de “normalidad”. Sin embargo, no deberíamos preguntarnos también si –y en contra de la unilateralidad del modelo de análisis de la subjetividad de Foucault y Althusser– “esta sujeción, ¿se produce como efecto directo de la increpación, o la enunciación misma debe ejercer el poder de imponer el temor al castigo y partiendo de esa imposición, producir el acatamiento y obediencia de la ley?” (Butler, 2007, pág. 180) En otras palabras, al no ser el poder una totalidad siempre perfecta ¿podría funcionar sin cierta amenaza de abyección? ¿No habría que decir que la ley no sólo funciona como un mandato, sino también como una restricción de otras formas de vivir la subjetividad y el cuerpo? ¿Qué efectos produce que una norma jamás llegue a concretarse totalmente en la cultura? ¿Hay otras formas de vivir la norma?

Contra esta unilateralidad del poder en donde ya todo está mediado por sus principios, lo que propone políticamente Butler es que, al no ser la ley trascendental ni siempre completa, existe la posibilidad de cuerpos que muchas veces no acatan enteramente a la norma simbólica (en realidad, ¿quién la acata al cien por ciento?) y por tanto tienen la capacidad de revertir sus efectos y cuestionar sus principios. La interpelación, en el sentido en el que lo describe Althusser, nunca fija al sujeto de manera concreta, sino que produce una serie de efectos que pueden escapar a su propia discursividad. La fijeza del orden heterosexual puede alterarse por el cuestionamiento del orden social por parte de ciertas figuras abyectas que ponen en cuestión lo que *debe o no* configurar a la subjetividad y estableciendo nuevas posibilidades de enunciación en la sociedad.

Habría que decir, por último –y contra muchas malas interpretaciones de los análisis de Butler– que la propuesta política de la autora de *Deshacer el género* no busca la supresión de los antagonismos y conflictos en la cultura por medio de una supuesta acción inclusiva y totalizadora con las diferencias (esto es, en otras términos, la imagen hegeliana de una síntesis completa) sino en crear sociedades democráticas y socialistas capaces de entender la pluralidad de las posiciones de sujeto y la emergencia continua de nuevas figuras que se han visto desplazadas de la representación. Como nos diría Mouffe, en consonancia con Butler, “el objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática.” (Mouffe, 1999, pág. 15)

Se trata, siguiendo la forma de la democracia radical de Mouffe, de crear un modelo agonístico de la democracia, en el cual al no existir ninguna identidad coherente y totalizante, sea posible reformular el significado de qué cuerpos importan y qué nuevas normas necesitamos para la convivencia de unos con otros.

Conclusión

Existen varias observaciones que puedan hacerse, tanto a la postura foucaultiana como a la butleriana. Sin embargo, al haber mostrado ya varias de las debilidades inmanentes al método arqueológico y genealógico deberíamos delinear algunas cuestiones respecto a la performatividad.

Uno de los problemas con respecto a *Cuerpos que importan* tiene que ver con la aplicabilidad de sus planteamientos en los análisis de la cultura y los procesos de transformación de la estructura social. Si bien la autora de *El género en disputa* ha llevado el posestructuralismo a un mayor enlace con las problemáticas de la cultura, existen dudas con respecto a cómo analizar efectivamente los modelos de exclusión y hegemonía utilizando los conceptos y presupuestos de Judith Butler. Tal como lo describe Linda Nicholson y Nancy Fraser, refiriéndose a filósofos como Lyotard, Derrida, entre otros., “los posmodernistas se interesaron sobre todo por el lado filosófico del problema. Empezaron por elaborar perspectivas metafisológicas antifundacionalistas y a partir de ellas, sacaron conclusiones sobre la forma y el carácter de la crítica social” (1992, pág. 8). Ahora, si bien Butler tiene como objetivo elaborar un acercamiento de la materialidad y el cuerpo que sea crítica con las posiciones fundacionalistas, esencialistas y universalistas, muchos de sus conceptos no cumplen con cierta exigencia epistemológica que esté anclada con la pluralidad de relaciones en que se halla cierto espacio y momento cultural. En esta perspectiva, podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿Cómo puede entenderse la performatividad del género y de la identidad en lugares no occidentales? ¿Acaso podemos proclamar que existe, al igual que en los países occidentales, una hegemonía heterosexual que ha excluido de los procesos democráticos y representativos a la homosexualidad? ¿Los abyectos que nos habla Butler son las mismas figuras rechazadas que encontramos en nuestras sociedades? ¿Ser hombre, mujer, homosexual, transgénero, transexual, lesbiana, bisexual, intersexual, tiene las mismas connotaciones en la que nos refiere *Cuerpos que importan*?

La diferencia entre una propuesta teórica fundamentada en la historia y la especificidad cultural y de otra elaborada a partir de conceptos metafilosóficos puede evidenciarse, nuevamente, con una comparación entre Judith Butler y Michel Foucault. Como hemos demostrado, la pensadora estadounidense ha logrado formular una crítica contra Foucault en donde se revela su incapacidad de pensar la resistencia subjetiva y los procesos reflexivos que promueven las estructuras discursivas y de poder. No obstante, hay que tener en cuenta que todos los análisis de Foucault, y por tanto, sus conceptos, están anclados siempre a una dimensión histórica de la sociedad. La disciplina, por ejemplo, aunque ha sido tomada por Butler como un concepto capaz de entender la subjetivación y los procesos psíquicos por los cuales se asume la norma, esta categoría tiene que ver con ciertas tecnologías de poder que aparecieron a finales del siglo XVIII y que constituyeron ciertos procesos de normalización en espacios concretos: la cárcel, la escuela, etc. De esta misma manera, la “anormalidad” más que ser una categoría filosófica en donde se puede demostrar los límites de la inteligibilidad, es un concepto que nos permite comprender la complejidad de ciertos discursos médicos y judiciales para promover técnicas correccionales y de castigo ante ciertos cuerpos.

Frente a esta carencia de historicidad y de anclaje en los modelos concretos de la sociedad, lo que necesitaría la perspectiva butleriana es poner a prueba varios de sus presupuestos y forjar nuevas categorías, conceptos, modelos de análisis, etc., que permitan la expansión de su pensamiento a nuevas fronteras. Uno de los modelos de análisis que ha empezado a ser debatido por teóricos queer y feministas y que tiene relación con los planteamientos de Judith Butler, ha sido el de la interseccionalidad. Este modelo, planteado en sus primeros años por diversas teóricas negras y chicanas de Estados Unidos como Patricia Hill Collins y Kimberle Crenshaw, afirma que si bien existe una dominación masculina y patriarcal que ha relegado a las mujeres fuera de los espacios públicos, políticos, etc., los procesos de dominación y marginalización también están constituidos por discursos y sistemas de poder relacionados con la raza, la etnia, la edad, el sexo, el género, la orientación sexual, la clase social, el espacio geográfico, la colonialidad, etc. No se trata (por ejemplo) que se ha implantado una hegemonía

heterosexual y masculina que ha marginalizado a los sujetos *queer* en general, sino que existe toda una combinación de discursos excluyentes y diversos que han relegado en diferentes niveles a varios individuos fuera de las estructuras democráticas. Cabe decir, entonces, que la estructura social, dentro del paradigma de la interseccionalidad, implica que la sociedad está interceptada por la complejidad de procesos de dominación y subordinación relacionados con varios discursos hegemónicos en interacción; a este modelo de estructura social, Hill Collins lo llama una “matriz de dominación”:

Una matriz de dominación concibe a la estructura social como si tuviese múltiples niveles de control que nacen de la configuración societal de la raza, la clase y el género. Este patrón afecta la consciencia individual, la interacción de los grupos, y el acceso grupal al poder institucional y a los privilegios (Andersen & Collins, 2012, pág. 4).⁵⁵

Además, sería provechoso mencionar que esta complejidad en torno a las relaciones de dominación y hegemonía debe llevarnos a pensar incluso que,

un individuo asilado puede ser el portador de esta multiplicidad: ser dominante en una relación y estar subordinado en otra. Podremos entonces concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de posiciones de sujeto que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. (Mouffe, 1999, pág. 110).

De esta manera, la identidad (y por tanto, la performatividad) y la estructura social que se plasma frente al modelo de la interseccionalidad no es unitaria, ni puede dividirse simplemente entre un grupo homogéneo que domina y otro que simplemente que soporta la dominación; las formas de la dominación y estructuración de la sociedad adquieren diferentes estados de acuerdo a las discursivas interrelacionadas y los contextos en los que se desplazan.

En base al modelo interseccional podríamos preguntarnos en América latina y en Ecuador, cuáles son los modelos hegemónicos que dominan en la sociedad. Por un lado, sería importante, por ejemplo, reformular varios conceptos relacionados con la clase, la raza, la heterosexualidad y la identidad para adaptarlos a un

⁵⁵ La traducción es mía

contexto basado aún en procesos coloniales vigentes. En este punto, la matriz de dominación en la que se conjugan varios discursos hegemónicos adquirirá la forma de relaciones históricas basado en la dominación contra las personas indígenas, afro, mujeres, niños, homosexuales, entre otros. El modelo de la interseccionalidad permitiría minar la unilateralidad del análisis filosófico de Judith Butler y configurar un modelo capaz de entender la configuración de performatividades complejas basadas en procesos de exclusión y subordinación social que se viven históricamente. Mucho de este tipo de investigaciones permitiría entender las relaciones de poder que se asientan sobre la sociedad y crear nuevos procesos revolucionarios capaces de cambiar radicalmente las estructuras económicas, culturales e ideológicas en las que se asienta la sociedad.

En torno a todo lo planteado hasta este punto, lo más importante con respecto a los análisis y propuestas teóricas y filosóficas de Judith Butler y Michel Foucault consiste en continuar con una revisión minuciosa de sus obras para expandir críticamente el pensamiento hacia nuevos horizontes. Es importante recalcar que, aun cuando los planteamiento butlerianos y foucaultianos sean distintos en muchas medidas y tengan sus límites, sus acercamiento hacia la realidad permiten entender a esas identidades subalternas que han sido desplazadas de los análisis académicos y científicos de las ciencias sociales. Tanto para Butler como para Foucault, cualquier análisis de la sociedad no puede estar completa si no se toman en cuenta las relaciones de poder que han violentado a aquellos sujetos considerados “anormales” o “inhumanos”. Este acercamiento hacia lo subalterno por parte de los dos autores debe seguir siendo un modelo para entender las diversas formas en que se vive el cuerpo, la exclusión, la violencia, el racismo, la homofobia, el sexismo en nuestros países.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1997). *Diccionario de filosofía*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Andersen, M. L., & Collins, P. H. (2012). Why Race, Class and Gender Still Matter. En M. L. Andersen, & P. H. Collins, *Race, class and gender. An anthology* (págs. 1-13). Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (2002). *El erotismo*. Barcelona: Ensayo Tusquets editores.
- Bauer, J. (2012). M. Foucault. Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las "estructuras del poder". En M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (págs. 125-138). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Beauvoir, S. d. (2013). *El segundo sexo*. Bogotá: Editorial Sudamericana.
- Butler, J. (1992). Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico. En L. J. Nicholson, *Feminismo/Posmodernismo* (págs. 75-95). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En E. Sue, *Debate Feminista* (págs. 296-314). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos Psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Catedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona : Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- Butler, J., Žižek, S., & Laclau, E. (2004). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Caruso, P. (2013). ¿Qué es usted profesor Foucault? En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault?* (págs. 81-104). Buenos Aires: Grupo editorial siglo veintiuno.
- Castro, E. (2009). Foucault, lector de Kant. En M. Foucault, *Michel Foucault: una lectura de Kant. Introducción a la antropología de sentido pragmático*. (págs. 9- 29). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Cerruti, P. (2012). La “ontología histórica” de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural. *Sociedade e Cultura*, 393-403.
- Clarke, S. (1981). *The Foundations of Structuralism. A critique of Lévi Strauss and the Structuralist movement*. The Harvester Press.
- Clausewitz, C. V. (1977). *De la guerra*. México D.F: Diogenes.
- Cortez, D. (2015). *Foucault, lector de Nietzsche*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1989). Cómo no hablar. Denegaciones. *Anthropos*, 3-29.
- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Duque, C. (2010). Judith Butler y la teoría de la performatividad del género. *Revista de Educación y Pensamiento*, 85-95.
- Echeverría, B. (2010). *Valor de uso y utopía*. México D.F: Editorial Siglo XXI.
- Ennis, K. (2008). *Michel Foucault and Judith Butler: Troubling Butler's Appropriation of Foucault's Work*. PhD. Thesis, University of Warwick. URL: <http://webcat.warwick.ac.uk/record=b2279426~S15>.
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer. *Revista Iberoamericana. Vol. LXXIV, Núm. 225.*, 897-920.
- Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Finas, L. (1992). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 153- 162). Madrid: La Piqueta.

- Fontana, M. (1992). Verdad y poder. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 175-189). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1978). *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.f: Siglo Veintiuno .
- Foucault, M. (1980). Curso de 14 de enero de 1976. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 125-152). Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1980b). Poder- cuerpo. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 103-110). Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 7-29). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica. En M. Foucault, *Sobre la Ilustración* (págs. 335-352). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. México D.F: Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. L.-P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* (págs. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2009). *El Orden del discurso*. México D.F: Fábula Tusquets.
- Foucault, M. (2010). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fonde de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013a). *Historia de la sexualidad 2. el uso de los placeres*. México d.f: Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (2013b). Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de Epistemología. En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault?* (págs. 223- 265). Buenos Aires: Grupo editorial siglo veintiuno.

- Fraser, N., & Nicholson, L. (1992). Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo. En L. Nicholson, *Feminismo/Posmodernismo* (págs. 7-29). Buenos Aires: Feminas.
- Freud, S. (1993). *El yo y el ello*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Freud, S. (2007). *El malestar en la cultura*. Barcelona: folio.
- Freud, S. (2015). *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grüner, E. (1995). Foucault, una política de la interpretación. En M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (págs. 8-28). Buenos Aires : Ediciones El Cielo por Asalto.
- Guillén, N. P. (2003). Feminismo y postmodernidad: entre el ser para sí o el ser para los otros. *Revista de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica*, 43-55.
- Haraway, D. (2000). A Cyborg Manifiesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century. En D. Bell, & B. Kennedy, *The Cybercultures Reader* (págs. 291-324). Padstow: Routledge.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Ediciones Akal.
- Kristeva, J. (2004). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México D.F: Siglo veintiuno .
- Lauretis, T. d. (1984). *Alicia Ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lauretis, T. d. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Fim and Fiction*. London: Macmillan Press.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Mito y significado*. Alianza.
- Lindung, Y. (2013). Todo se convierte en objeto de discurso. En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault?* (pág. 108). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Lindung, Y. (2013). Todo se convierte en objeto de discurso. En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault?* (págs. 105-118). Buenos Aires: Siglo veintiuno.

- Martini, T., & Ippolito, E. (02 de Abril de 2016). *Revista Cultura. Ideas*. Recuperado el 03 de Abril de 2016, de Revista Cultura. Ideas: http://www.revistaenlinea.clarin.com/ideas/filosofia/Foucault-intimo-Daniel_Defert_0_1551444849.html
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*. México D.F: Grijalba.
- Marx, K. (2000). *El Capital*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*. México D.F: Grijalbo.
- Meijer, I. C., & Prins, B. (1998). How Bodies Come to Matter: an interview with Judith Butler. *The University of Chicago Press*, 275-285.
- Morey, M. (1996). Introducción. La cuestión del método. En M. Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines* (págs. 9-44). Barcelona : Paidós.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (2003). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Editorial EDAF.
- Nietzsche, F. (2004). *La genealogía de la moral*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, F. (2004). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: EDAF.
- Nietzsche, F. (2006). *Voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, B. (2009). Terror Anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En G. Hocquenghem, *El deseo homosexual* (págs. 133-175). Madrid: Melusina.
- Proa, S. E. (1998). La pasión de la pregunta. Blanchot y la filosofía. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 11, 1- 16.
- Rousseau, J. J. (2002). *Del Contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
- Vallejo, M. (2011). Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdocio apócrifo. En G. F. Rodríguez, & M. Vallejo, *El estructuralismo en sus márgenes* (págs. 137- 185). Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

Vásquez, A. G. (2009). Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la Intersexualidad. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 235- 244.

Williams, J. (2005). *Understanding Poststructuralism*. Chesham: Acumen.