

DEVENIRES CORPORALES: CÓMO PENSAR DE UN OTRO MODO

Elvira Burgos Díaz
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: En cuanto que no es un dato natural o biológico incontestable, ni tan siquiera como vivencia o experiencia íntima el cuerpo debe ser un arranque sólido. La pregunta que guía este trabajo es sobre el reconocimiento. Qué sea aquello que reconocemos, que percibimos, que experimentamos como cuerpo en el ámbito discursivo y social de lo humano. Aquí es donde estamos y actuamos, y donde pensamos y fantaseamos. Y también es donde imaginamos *lo natural*.

Y muchos y diversos son los hilos con los que hacemos cuerpos. En este parcial relato, los hilos privilegiados son los del sexo, género, deseo, sexualidad.

Palabras-clave: sexos, géneros, deseos, feminismos

Abstract: Insofar as the body is not an indisputable biological or natural datum, it cannot be an solid starting point, not even as an intimate experience. This essay is a reflection on recognition. What is it that we recognize, perceive, and experience as a body in the social and discursive field of the human. It is in this field that we are and act, that we think and dream. And this is also the space where we imagine the natural.

Bodies are composed of many threads. I will focus on a few of them: sex, gender, desire, sexuality.

Key-words: sexes, genders, desires, feminisms.

1. La ilusión de un punto de partida

Un cuerpo no nace. Más bien se deviene un cuerpo en un proceso indefinido, indeterminado, sin un origen exhaustivamente discernible y sin una clara y definitiva conclusión dentro del espacio temporal que narra la vida¹.

Punto de origen ni del análisis, ni de la política feminista, debe ser el cuerpo. En cuanto que no es un dato natural o biológico incontestable. Ni tan siquiera como vivencia o experiencia íntima y personal el cuerpo debe ser un arranque sólido.

No queremos aquí, quede claro, acercarnos al cuerpo desde la perspectiva del conocimiento científico o empírico que de él podamos, tal vez, obtener. Como si un conocimiento seguro del cuerpo no solo fuera factible sino que sobre todo le exigiéramos ser el lugar del fundamento, la causa legítima e inexcusable de lo que en realidad es más bien o sobre todo un contingente, inestable, móvil producto de nuestra imaginación danzarina.

La pregunta que guía nuestro interés es sobre el reconocimiento. Qué sea aquello que reconocemos, que percibimos, que experimentamos como cuerpo en el ámbito discursivo y social de lo humano. Ahí es donde la vida vive, donde nos miramos, nos relacionamos, nos amamos, o donde, por el contrario, no nos vemos, nos alejamos, nos odiamos. Y muchos y diversos son los hilos con los que hacemos cuerpos, mas aquí, en este parcial relato, los hilos privilegiados son los del sexo, género, deseo, sexualidad.

A escena traemos la fecunda reflexión de Judith Butler que nos interroga sobre los *Cuerpos que importan* y sobre los cuerpos que excluimos del significado de cuerpos válidos y valiosos para una vida. Vida humana. Lejos del autoritario recurso a un supuesto estado de naturaleza pura e incontaminada, y presocial, que dictara la ley, única ley, en función de la cual se desarrollara, de acuerdo con la férrea lógica causal, la vida corporal en el espacio y tiempo de lo social. Aquí es donde estamos y actuamos, y donde pensamos y fantaseamos. Y también es donde imaginamos *lo natural*: concepto, en ocasiones, de perversas consecuencias por sus efectos limitadores.

La materia del cuerpo, fuera lo que fuere, y aunque no es reductible al lenguaje que la nombra, es extrañamente inseparable, nos dice Butler, de las normas discursivas y sociales que regulan el proceso de materialización y de los significados que el proceso hace circular. Cuando el trabajo del poder logra éxito, delimita entonces su objeto otorgándole inteligibilidad. Forma parte de este proceso el que los resultados materiales de la labor del poder se consideren como datos materiales primarios, como un campo ontológico de realidades en sí que funciona de modo independiente al poder y al discurso. Este momento, el momento en el que la materia se considera punto de partida para posteriores

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó como: "La història d'una aventura arriscada: esdevenir un cos", *L'Espill*. núm. 31, primavera 2009, Valencia, pp. 112-121.

elaboraciones teóricas y políticas, es, afirma Butler, la ocasión propicia para que el poder oculte sus mecanismos de producción velando el conocimiento de que aquel llamado lugar epistemológicamente fundante es resultado de complejas relaciones de poder y discurso.

Aprendemos con Butler que el campo del trabajo teórico no queda reducido a dos opciones: una que parte de la materia como dato indiscutido previamente dado y la otra que rechaza por completo la materia. Ella nos encamina hacia un cuestionamiento de la materialidad de los cuerpos que no rechaza el concepto sino que alivia el término de sus más pesadas y dogmáticas cargas posibilitando su apertura en direcciones menos opresivas, más imaginativas, más libres y creativas. Los suyos son caminos que indagan en cómo abrir posibilidades para que los cuerpos *importen* de un otro modo.

2. En el comienzo fue la redondez

Esta es la historia, inconclusa y discontinua, una posible historia entre otras, una modesta historia entonces, del llegar a ser un cuerpo.

Oímos pronunciar al personaje de Aristófanes, en el *Banquete* de Platón, un discurso en buena medida olvidado o no suficientemente recordado en nuestro estar contemporáneo. No dos son los modos de los cuerpos sino tres. Aquellos seres redondos en su totalidad se reconocían mutuamente como pertenecientes a tres sexos diferenciados. Masculino, femenino y el cuerpo andrógino que participaba del uno y del otro. Eran personas fuertes, valientes y orgullosas. Lo masculino, no obstante, detenta el privilegio de lo superior. Lo sabemos, se trata del mito producto de la imaginación de Platón. Lo masculino proviene del sol, el astro brillante, bueno, verdadero y bello a cuya contemplación solo tiene acceso el rey filósofo de la *República*. Sin duda, Platón no crea una fábula feminista. Pero tampoco reduce los sexos al dualismo de las categorías compactas y cerradas de lo femenino y lo masculino ni proclama el imperio del heterosexismo.

Una vez que los cuerpos esféricos en su origen pierden su redondez dando lugar cada uno a dos figuras corporales escindidas, transcurren sus vidas en la búsqueda del reencuentro mutuo: se desean, se aman los hombres entre sí, el más elevado de los amores en los términos de Platón, que ensalza lo viril; se desean y aman las mujeres procedentes del común origen de la tierra; y se vinculan sexualmente mujeres y hombres cuya referencia primigenia es la luna. Más allá de la dualidad de los sexos y de la matriz heterosexual, este *Banquete* del amor aun no dejando de ser masculinista, e incluso sin predecir los desplazamientos significativos de sus lecturas futuras, da presencia textual, y por ello social, al homoerotismo femenino. Fluye el deseo también entre mujeres, y no al modo del desvío o de la aberración. Es el deseo que nutre, que da sentido y sosiego a la existencia. Esos cuerpos se aman unos a otros sin dejar por

ello de ser reconocibles como mujeres. Más aún, extrayendo del texto algo que él mismo no dice pero que tampoco contradice, cabe decir que lo femenino aumenta su potencia en el vínculo de lo semejante, entre mujeres. Cuerpos de mujeres entrelazados. No hay ahí el espejo de otro cuerpo, el masculino, que emborrone y distorsione la fuerza de lo femenino. La coherencia entre sexo, género y sexualidad no es aquí la ley de la vida inteligible. No pensó Platón el reconocimiento del devenir cuerpo en esos términos.

El alumno *brillante* quebró este discurso por largo tiempo. El cuerpo de Aristóteles fue otro distinto. Reducido y empequeñecido al valor de lo uno. En su *Reproducción de los animales* dejó dicho, como si de una verdad incuestionable se tratara, que las mujeres son como hombres *mutilados*, o *malformados*, como seres que no culminan su desarrollo por sufrir alguna clase de deformación. El patrón de lo humano es solo uno, el hombre. Un solo cuerpo íntegro: el femenino es un cuerpo fracasado por no llegar a ser cuerpo masculino. Y la voz más audible desde los griegos y hasta la modernidad fue, sin duda, la de Aristóteles.

3. Un equívoco segundo movimiento

Michel Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, afirma: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando”². Buena lección, imprescindible para deshacer los discursos, las acciones, los comportamientos dogmáticos y los ejercicios de violenta exclusión. Thomas Laqueur, médico deudor del ánimo foucaultiano, argumenta con detalle en *La construcción del sexo* sobre cómo tanto el modelo del sexo único como el de dos sexos inconmensurables son productos *inventados* en respuesta a unos específicos intereses sociales.

La inferioridad de las mujeres, de su cuerpo, de su sexo, de su deseo, debía encontrar a partir del siglo XVIII una nueva y sólida legitimación. Época esta, sabido es, de crítica al criterio de autoridad, a los prejuicios; época de casi divinización de la razón, del lenguaje de lo inscrito objetivamente en la naturaleza y de la suprema capacidad de la razón humana para acceder con transparencia al contenido esencial de lo supuestamente dado. En lo natural, el sexo del cuerpo, se dice, se halla la verdad, la razón, de la desigualdad social. Así las cosas, la acción humana encubre su propio hacer, la responsabilidad de su hacer, bajo el ropaje de la *naturaleza* misma de los cuerpos. Laqueur escribe: “En otras palabras, se inventaron los dos sexos como nuevo fundamento para

[2] M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2. *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 12.

el género”³. Esto es, el concepto *sexo*, de dos sexos, es un recurso, potente sin duda, para naturalizar el género binario, aquello que es una elaboración propia de lo humano en su contexto social.

Leamos: “Dos sexos inconmensurables eran, y son, productos culturales, en la misma medida que lo era, y es, el modelo unisexo”⁴. Si nos preguntamos por qué no dotamos de credibilidad hoy a la tesis aristotélica pero sí por el contrario a la moderna tesis dualista, sospechamos que la respuesta nos dirige hacia el ámbito del deseo y la sexualidad. Postular dos sexos diferenciados, irreductibles, y solo dos, ni menos ni más, es una exitosa estrategia para sedimentar los sistemas de opresión en el mismo movimiento: sexismo y heterosexismo se refuerzan mutuamente.

Un nuevo lenguaje se hace oír, pero este no tiene mayor fundamento en el ser de las cosas que el anterior. Lo decisivo aquí es que ambos, tanto el tradicional como el moderno, trabajan en beneficio de la superioridad del hombre y de lo masculino, y asimismo de la relación sexual heterosexual. El llegar a ser un cuerpo femenino implica, según la norma, aceptar como natural la pasiva inferioridad que la mujer percibe reflejada en el rostro deseante del hombre. En el desigual encuentro con el hombre aprende la mujer su ser el *segundo sexo* y en esta misma escena de forzada heterosexualidad el hombre recibe con orgullo el aprendizaje de su superioridad. La heterosexualización del deseo es claramente eficaz para este propósito.

Foucault fue una luz en el camino por su incitación a pensar y a percibir de otro modo. Nietzsche lo fue antes que él con su actitud de crítica resistente al lenguaje dogmático de la verdad y de la mentira. Un pensador capaz, fue Nietzsche, de quebrar la autocomplaciente imagen de la modernidad como espacio de las *luces*, como momento epocal en el que valores, por entonces exclusivamente masculinos, como la igualdad, la libertad, la fraternidad se concebían fundados en la pureza de la lógica de la razón. Se acerca a la noción ilustrada de verdad, nos interroga al respecto. Y responde dotándonos de una otra distinta, y mucho más creativa, concepción de la verdad:

¿Qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal⁵.

[3] T. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la mujer, 1994, p. 259.

[4] *Ib.*, p. 265.

[5] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Nietzsche. Antología*. Selección e introducción de Joan B. Llinares Chover. Traducción de Joan B. Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña. Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 45.

El ser humano es un animal fantástico, de acuerdo con Nietzsche. Su mayor fuerza reside en su carácter artísticamente creador. Eso que llamamos verdades es consecuencia de una serie de *relaciones humanas* creativas mediante las cuales organizamos y damos sentido a nuestras vidas en el ámbito de la comunidad. La verdad tiene un valor pragmático, para la vida. No es tanto el conocimiento lo que busca la verdad; más bien y ante todo su función es la de un instrumento que nos permite establecer vínculos, acuerdos, afectos, sentimientos; creación de mundo, en definitiva, y no fría descripción y análisis de un supuesto objeto independiente y ajeno a la dimensión de lo humano. En *El nacimiento de la tragedia* ya nos abrió Nietzsche el acceso a su singular modo de hacer filosofía: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*”⁶.

En el olvido del fundamental arranque creador, en el reiterado uso colectivo de una determinada noción de verdad más allá del tiempo en el que su energía es aún impulso productivo para la vida, múltiple y plural: aquí anida el problema; este es el momento en el que la verdad se transforma en un ejercicio que oprime, excluye, violenta. En esta verdad ya no nos podemos reconocer porque mientras a unos legitima a otros individuos, a sus cuerpos, sus deseos, los expulsa de la frontera de la vida humana y libremente vivible. Desentrañar el proceso genealógico que desmiente la solidez ultrahumana de cada una de nuestras verdades dogmáticas es el camino que con Nietzsche transitamos. Él fue un gran maestro del devenir. Critica con audacia a los filósofos por creer que “Lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no *es...*”⁷.

Y volvemos a Foucault. Bajo la huella de Nietzsche en su “No al sexo rey”⁸ Foucault afirma que la *producción* de verdad tiene una historia y que la verdad es un lugar privilegiado de ejercicio del poder. *Descubriendo* la verdad no nos liberaremos del poder pues no hay verdad más que como mecanismo de actualización del poder, como herramienta que usa el discurso dominante para naturalizar sus propios criterios. La verdad no es índice de conocimiento. La verdad es acción, encubierta, del poder. Y en esta articulación de verdad y poder otro tercer fundamental elemento resalta Foucault: la sexualidad. En Occidente, nos dice Foucault, la sexualidad ha sido encumbrada hasta el extremo de que en ella, justo en ella, se ha localizado el lugar de nuestra verdad más esencial, más íntima, más definitoria, más certera e incuestionable. Accediendo a nuestra sexualidad hallaremos el núcleo de nuestro ser humano.

Así ha sido la filosofía, durante mucho tiempo. Tenaz en su insolencia

[6] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 28.

[7] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 45.

[8] M. Foucault, “No al sexo rey”. Entrevista por Bernard Henry-Levy, en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 146-164.

al pretender detentar el principio último del ser humano y de la vida misma. Esté nuestro ser en la razón o esté en la sexualidad lo que hay que resistir es esta idea del ser, de la causa única, fija, inmóvil, segura, que daría explicación absoluta de aquello que fuimos, que somos y que seremos.

Dar cabida filosófica a la sexualidad no es, sin más, una solución. Porque resolución del devenir no hay, por una parte. Porque, además, la sexualidad, en general, ha quedado reducida a ser núcleo de esa verdad instrumento del poder que sobre los cuerpos, su sexo, sus deseos, ha sido ejercido con impunidad.

Los recuerdos de Herculine Barbin son muy pertinentes para nuestro tema. Foucault les dedica el inteligente texto “El sexo verdadero”⁹. Lo que Platón denominó andrógino tuvo también el nombre de hermafrodita desde muy antiguo. Durante largo tiempo se admitió sin apenas problemas la coexistencia en el mismo cuerpo de dos sexos, en diferentes y variables proporciones. A partir de la modernidad esto quedó quebrado por razones antes que biológicas, jurídicas, políticas. En definitiva, porque el poder vio en la construcción de los cuerpos, de su sexo y sexualidad, un modo ejemplar de control. Desde entonces, se erige el discurso de un solo sexo, una sola verdad, en cada cuerpo, que es preciso descifrar. Y junto a esta exigencia de la verdad del sexo, la ley de la dualidad de sexos que analiza Thomas Laqueur con esmero. Herculine perteneció al siglo XIX y fue uno de estos individuos que llevó a la muerte el contexto dominante por su obsesiva compulsión a la *normalización* de los cuerpos, los deseos, las sexualidades. Herculine vio truncada su posibilidad de llegar a ser un cuerpo inteligible.

Destacable es en esta semblanza, como sugiere Foucault, el hecho de que Herculine vivía entre mujeres, donde circulaban sensuales intercambios de caricias y afectos, donde los deseos no sabían de verdades ni de patologías. En este contexto, entre sus compañeras y maestras, Herculine era amante y amada, sin que, al parecer, su cuerpo fuera percibido ni tan siquiera como extraño. Pero este importante reconocimiento no fue suficiente para impedir su oscuro destino. El ámbito social más amplio, el de las leyes y normas de obligado cumplimiento, es aquí en esta historia el que disciplina, somete, violenta. Y, como ya quedó expuesto, proteger la heterosexualidad del deseo y la dualidad de los sexos que aquella dicta, en beneficio asimismo del sexismo, es la meta. En efecto. A pesar de que Herculine sabía de sí como mujer, se aseveró taxativamente que su *sexo verdadero* era el de varón. No de otro modo podía ser, esta fue la cruel lógica, cuando su amada tenía nombre de mujer. La abyección que se proyectó sobre su cuerpo y sus deseos fueron la ocasión de su muerte, de que su vida no pudiera seguir siendo ya vivible, y ello aun cuando ese *anormal*

[9] M. Foucault, “El sexo verdadero”, en Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 11-20.

cuerpo no fuera como tal juzgado en su círculo más íntimo. La imagen proyectada por la norma constrictiva condicionó fatalmente la percepción social y también la visión que de sí como ser monstruoso alcanzó a sentir Herculine. El reconocimiento no fue ya viable, ni desde una perspectiva social ni individual, pues el individuo se hace, una y otra vez, en y por medio del entorno social, que me precede, que me excede, que no me pertenece a mí en exclusiva.

Se suicidó a la edad de veinticinco años. Herculine se vio abocada a la muerte en su juventud. La libertad ni es radical ni soberana. Ni es del orden del ser singular ni del existir sin más. Es o no es, existe o no en relación con el ámbito de lo común, en la acción de lo público, en la esfera de lo político.

Mi cuerpo no es solo mío ni desde el principio ni a lo largo del tiempo de su trayecto. El sexo que porta le es asignado sin que yo, en primera instancia, pueda pronunciarle al respecto; el género que exhibe le es prescrito en coherencia con el sexo; el deseo y la sexualidad le es inducido por la rígida norma de la heterosexualidad. La sociedad se encarga de difundir repetitiva e insistentemente la erotización heterosexualizada de los cuerpos negando y disimulando, si no prohibiendo, otros referentes del deseo. Las transformaciones de mi cuerpo son o no permitidas y auspiciadas de acuerdo con los límites establecidos al respecto de lo que debe ser y representar un cuerpo según criterios estéticos, morales, políticos. Cruces identitarios nos revelan, nos hacen visible la constricción, la estrechez, la inhabitabilidad de nuestras normas de género, deseos y sexualidades mediante las que se lleva a cabo el proceso de materialización del cuerpo.

4. Del imprescindible feminismo

Acabar con el dualismo. Multiplicar los caminos del devenir cuerpo. La bióloga feminista Anne Fausto-Sterling está comprometida con este propósito. Butler había subrayado ya cómo la pregunta de si el bebé es niña o niño marcaba el inicio, o un momento temprano, de este movimiento de construcción de cuerpo y subjetividad. Esta interpelación no admite una respuesta imprecisa, no da más alternativas, ni considera aceptable la combinación plural de los llamados caracteres sexuales de los cuerpos. La importancia social dada a esta crucial pregunta es índice relevante de cómo el sexo, con el género y la sexualidad que sobre él se proyectan como su única causa fundante, es eje vertebral de nuestro llegar a ser persona aceptable en nuestro mundo occidental. Como potente argumento desbaratador de la naturalidad de este estrecho binarismo, Fausto-Sterling no deja de aludir tampoco a los cuerpos intersexuales. La biología no tiene aquí más fuerza descriptiva que la filosofía. La acción de una

y otra es prescriptiva, *inventiva*, en cierto modo. Guiada por normas, reglas y valores sociales que determinan lo que es y no es *natural*.

El feminismo hace bien en cuestionar la noción de sexo y no solo los ideales de género. De otro modo se deja abierto el acceso a la perpetuación del sexismo (y del heterosexismo) por supuestas razones biológicas. Fausto-Sterling, en esta línea, insiste en afirmar con voz clara y alta que:

Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que “sexo” no es una categoría puramente física. Las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género¹⁰.

Irrumpe nuevamente ese argumento que, invirtiendo la lógica tradicional, hace depender el sexo del género, lo que llamamos físico y natural del orden de lo social.

No debe entenderse con ello, sin embargo, que Fausto-Sterling, ni Butler, pretenda negar por completo el dato de lo orgánico del cuerpo, o que quiera reducir el cuerpo a discurso. Ella afirma: “cualquier organismo biológico siempre es el resultado de acciones combinadas y simultáneas de la naturaleza y el entorno”¹¹. Discute, esto sí, esa presunción de la ciencia de obtener conocimiento puro e imparcial como si ella pudiera sobrevolar en el espacio de lo ultrahumano y transmundo. El sujeto de la ciencia está tan situado en su contexto social y cultural como el individuo no científico. Por ello, como científica comprometida con el trabajo a favor de la liberación de las mujeres y de las minorías sexuales, Fausto-Sterling se propone cuestionar la política de la ciencia para potenciar cambios en la política del cuerpo.

El fracaso del empeño del Comité Olímpico Internacional por establecer criterios sólidos y certeros para otorgar una indubitable respuesta a la pregunta por el sexo de los atletas, es uno de los recursos que utiliza Fausto-Sterling para insistir en lo ya dicho: los cuerpos por sí mismos, y si es que el cuerpo fuera ya algo en sí mismo, no muestran un nítido sexo físico. Linda M. G. Zerilli alude a estos controles de feminidad del Comité Olímpico. Nos recuerda que en el año 1968 el Comité Olímpico abandonó la prueba basada en los genitales para determinar el sexo en función de los cromosomas y cómo después se retomó el criterio de los genitales en el año 1992. Evidentemente la cuestión vuelve a ser que no hay criterio definitivo para establecer la diferencia sexual. La lectura de Zerilli indica que aun a falta de bases científicas irrefutables, en el espacio de la interacción cotidiana se produce el consenso sobre quién es o no

[10] A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina, 2006, p. 19.

[11] *Ib.*, pp. 39-40.

es una mujer, porque aquí no se trata tanto de razones, juicios o de opiniones cuanto de que se da un acuerdo de “forma de vida”¹².

Por un camino indirecto, la mirada gira hacia el lugar donde reside el problema: el espacio del mundo de la vida; el espacio donde asumimos la aventura colectiva de la vida. Pero en ese ámbito, ese acuerdo de Zerilli sobre el ser o una mujer o un hombre es precisamente lo que pone en mayor riesgo la posibilidad de una vida en libertad. Ante aquellas presencias corporales transgresoras de la ley del dualismo y de la coherencia identitaria, acuerdo justamente no hay. El pánico, el vértigo ocasionado por la confusión, por el no saber cómo leer, por la quiebra de nuestras seguridades, nos invade con pesada energía. El efecto de ese malestar no debe ser aquel comportamiento violento, por lo demás y tristemente demasiado habitual, que pretende eliminar el *problema* aniquilando, deshumanizando, patologizando, o *corrigiendo* quirúrgicamente, a ese cuerpo subversivo que, en definitiva, a todos los sujetos pertenece en alguna medida.

Este vértigo puede ser el incentivo, y sería deseable que así lo fuera, para arrojar fuera la creencia de que nuestras normas asentadas largo tiempo se sostienen en el suelo firme de verdades epistemológicas y ontológicas, apostando en su lugar por el valor positivo y afirmativo para el hacer común de la vida en libertad de esa falta de fundamentos últimos.

Que las verdades sean ilusiones no es la ruina de lo humano. Orienta nuestra búsqueda hacia la cuestión de a qué intereses sirven las verdades formuladas, las convenciones transmitidas; a quiénes legitima y a quiénes excluye. Y nos devuelve del olvido que lo más grande de lo humano es nuestra potencia creativa capaz de traer al presente el futuro soñado.

5. Un pensamiento en libertad

La identidad de género es performativa; el cuerpo es performativo, la psique es performativa. El pensamiento de Judith Butler indaga sobre el efecto constrictivo y también liberador de este instrumento de lo performativo. Un reto profundo al dualismo.

El tejido de lo discursivo, social, cultural, esa red diseminada que nos precede y nos envuelve, actúa performativamente produciendo incesantemente la emergencia de aquello que decimos ser, que decimos que nos pertenece, y en función de lo cual se nos reconoce y nos reconocemos, si bien nunca de un modo plenamente acabado y consolidado, y ni siquiera absolutamente consciente y evidente. Este mecanismo funciona de un modo abierto, plural y paradójico. Ello nombra la tragedia y a la vez la riqueza de la existencia humana.

[12] L. M. G. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 93.

Sujeto somos, sí, pero bajo esta perspectiva de lo performativo no somos desde el principio un sujeto. El sujeto no es ni punto de partida ni entidad independiente del contexto. El sujeto es en cuanto efecto. El sujeto aparece y reaparece no en un lugar ajeno al proceso sino en y mediante el proceso de su construcción y deconstrucción. El sujeto es su hacer sujeto. Y este sujeto *hecho* y *deshecho* performativamente dispone por ello mismo de la herramienta de la performatividad. Actúa, hace cosas; y en su hacer hace visible la reproducción de la norma que lo constituye y al mismo tiempo pone en evidencia, con su hacer resistente, el fracaso de la norma: aquí está nuestra libertad. Una libertad no soberana; una libertad que tiene condiciones; pero ella es nuestra libertad.

Afirmar que la identidad de género es performativa significa que son nuestras acciones de género el elemento de nuestra identidad de género; que esas acciones no se sostienen en una supuesta identidad previa de la que se derivarían de acuerdo con el esquema de la relación de causa y efecto. Es nuestro actuar género el que proyecta la idea de una identidad de género originaria como vía para encubrir la contingencia del mecanismo mediante el que se hace el género. De este modo también queda velado que el género no nos pertenece a los individuos de un modo absoluto sino que llega a ser nuestro a partir de un proceso de repetición de las normas de género que una cultura dada hace circular. Parte fundamental de las normas de género, de feminidad y masculinidad, es el deseo y la sexualidad. Ser mujer en nuestra cultura implica adoptar las marcas de la feminidad y orientar nuestro deseo hacia los individuos construidos como hombres, masculinos. El conjunto de normas y referentes culturales insistentemente nos encaminan en esta dirección.

Y el trabajo de estas normas de género y sexualidad dan vida a aquello que denominamos psique o nuestro espacio interior. Dos, en particular, son las leyes que en este caso actúan: el tabú del incesto y la prohibición aún más originaria de la homosexualidad. La antropología estructural y la teoría psicoanalítica nos han proporcionado unos muy rígidos discursos a este respecto. Estas narraciones inciden, en diferentes planos, en que solo la heterosexualidad exogámica da cobijo legítimo a la cultura civilizada y a un correcto, sano y cuerdo, desarrollo de la subjetividad. La performatividad butleriana muestra cómo estos relatos no solo se pueden desbaratar sino que, de hecho, están quebrados en muchos casos singulares, y, yendo más lejos, subraya que en ningún individuo se cumplen sin fugas.

Las normas de género y sexualidad organizan nuestros comportamientos, deseos, nuestros estilos y formas corporales, nuestras psiques. Pero el proceso es performativo, luego abierto, ni cerrado ni acabado. La incoherencia y la inestabilidad son los rasgos importantes que caracterizan tanto al proceso en el que estamos implicados como al producto de este mecanismo performativo: a los individuos como sujetos con una identidad de género y sexualidad; identidad, por consiguiente, inestable e incoherente. Porque la acción de la performa-

tividad trabaja de acuerdo con la lógica de la repetición y de la exclusión: esta es la lógica social y la individual.

La repetición o citacionalidad no es nunca mecánica sino que da cabida a lo nuevo, a la innovación; o, dicho de otro modo, al fracaso de la norma que dicta su repetición en una única dirección. Aprendemos el lenguaje, y este es un ejemplo ilustrativo, imitando las palabras escuchadas, palabras que llevan inscritas la carga de valores y significados culturales. Y, sin embargo, a pesar de nuestro empeño en repetir de modo correcto, las palabras que decimos, el modo de decirlas, el uso que le damos, el cuerpo que las habla, se hace singular y propio en cada individuo aun no rompiendo del todo sus lazos con lo común que le otorga legibilidad. Decimos y hacemos en el reconocimiento mutuo pero transgrediendo, consciente e inconscientemente también, la ley que remite a modelos ideales. Sabemos que en cuanto ideales los ideales son inalcanzables, invivibles. Conocemos las transformaciones en el lenguaje; ellas son la vida misma del lenguaje, a pesar de las fuertes constricciones de las instituciones lingüísticas.

Junto a la repetición los ejercicios de exclusión. Cada gesto, cada palabra dicha supone el rechazo, la marginación, de otro gesto, de otra palabra. Si decimos y hacemos femineidad excluimos los signos legibles de la masculinidad. Una práctica heterosexual indica la no práctica de la homosexualidad. Pero esto que rechazamos no está en absoluto a gran distancia de lo que afirmamos y admitimos; lo define, más bien. La línea de demarcación es frágil, borrosa incluso, claramente rompible. Lo excluido, es más, puede irrumpir en cualquier momento alterando significativamente el espacio de nuestra identidad, individual y social. Aquellos otros géneros, cuerpos y sexualidades nos hacen ser; forman parte de nuestro yo, que se hace en la multiplicidad, con las otras personas, con las normas propias y ajenas, con aquello que la norma margina, con los otros conceptos e ideales. Vulnerable y precaria es nuestra identidad: cruce de géneros y sexualidades diversas. Pero es sobre todo una identidad capaz de transformarse a sí misma y al entorno en el que habita. La libertad, otra vez.

En la repetición y mediante la repetición se abre nuestra capacidad de acción. No cabe no repetir pues en la repetición llegamos a ser. Repetir en una dirección que no consolide la norma violenta, sexista y heterosexista, es lo que está en nuestro poder. No hay seguridades, sin embargo. De antemano no podemos predecir el éxito de la resignificación. Los resultados, las consecuencias de nuestras acciones no son por completo controlables. Tampoco, desde luego, los efectos de la ley que pretende regularnos, normalizarnos, disciplinarnos. La incertidumbre tiene un rostro positivo.

La crítica de las normas, no para anularlas de modo definitivo, pero sí para abrirlas, flexibilizarlas, desplazarlas, descargarlas de su peso más pesado, de su más opresivo movimiento, esta es una ineludible tarea. También la autocrítica despierta de nuestros propios ejercicios de exclusión, del sexismo

que nos vertebra, de aquellos cuerpos que deshumanizamos, de la homofobia que practicamos aun de modo no reconocido ni admitido.

Nuestras nociones previas heredadas sobre lo que es y debe ser un cuerpo, con sus marcas de sexo, género, con sus intensidades de deseos, placeres, deben ser discutidas si nuestra apuesta es favorecer la vida en libertad. Butler, afirma:

Problematizar la materia de los cuerpos puede implicar una pérdida inicial de certeza epistemológica, pero una pérdida de certeza no es lo mismo que el nihilismo político. Por el contrario, esa pérdida bien puede indicar un cambio significativo y prometedor en el pensamiento político. Esta deslocalización de la materia puede entenderse como una manera de abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo¹³.

Adelante: transitemos con arrojo por esta incierta aventura del llegar a ser un cuerpo, otorgando reconocimiento a la multiplicidad corporal que nos rodea, aliento de la existencia propia. Cuerpos junto a cuerpos, en el devenir de una inestable interacción. En vulnerable intimidad.

[13] J. Butler, *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 56-57.