

Universidad Nacional de San Martín

Instituto de Altos Estudios Sociales

Maestría en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural

**Identidad y política: una revisión crítica de las teorías de Louis Althusser,
Michel Foucault y Judith Butler**

Tesista: Oriana Carolina Seccia

Directora: Margarita A. C. Martínez

Octubre de 2013

Índice

Introducción p. 4

Capítulo I

Louis Althusser: “Hay una guerra allá *adentro* y te estoy invitando” p. 11

Capítulo II

Michel Foucault: No sólo de una cuerda pende la espada de Damocles p. 22

Capítulo III

Judith Butler: *El imperio de los sentimientos* p. 45

Conclusiones

De la(s) obra(s) al texto (social) p. 73

Bibliografía p. 86

Agradecimientos

Una tesis es una extraña composición textual, donde quienes la hicieron posible desaparecen del cuerpo principal sin dejar rastro. En contra de ese silencio, me gustaría, aunque sea en este “margen”, poder dejar una mención de profundo agradecimiento a todos los que hablan o mejor dicho, sostienen, a esta firma en singular –y que por supuesto quedan eximidos de las palabras de la tesis.

En primer lugar, quiero agradecer a Margarita Martínez por guiarme en esta escritura, quien pacientemente me ha leído y aconsejado con un oído atento a mi búsqueda, soportando mi spam. Además, me gustaría especialmente mencionar a Claudio Martyniuk y Esteban Dipaola, por acompañarme hace ya muchísimos años, siempre aconsejándome lecturas estimulantes y mostrándome un camino de búsqueda intelectual que evita retozar en las mesetas de citas de citas de los siempre citados.

Tampoco puedo olvidar a Lucía Cavallero y a Romina Wainberg, por infinitas lecturas compartidas y charlas apasionadas. Muchas veces, junto a una cita, una idea o reflexión, deberían figurar sus nombres. También, como parte de este modo hogareño de pensar, donde la reflexión se desprende de la vida cotidiana, estoy más que obligada a agradecerle con todo mi corazón –aunque ella deteste esta sensiblería – a Florencia “caufi” Capello, mi concubina y “albacea”. Y, por supuesto, a mi familia –mi hermana Anto, mi mamá y mi papá– quienes siempre estuvieron dándome su apoyo y cariño en todos mis emprendimientos.

Por último, nada de esta escritura hubiera sido posible sin Florencia Frías. Le agradezco el amor, la risa, el tiempo juntas.

Introducción

“... *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si *se* entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y algo muy distinto de ella (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección), es una condición coexistente que *nos* es esencial.”

Jean-Luc Nancy

La reflexión en torno a la identidad no es un problema nuevo para las ciencias sociales. Incluso, tal vez podemos arriesgar sin exagerar que es su problema por excelencia, ya desde los autores “clásicos” de la sociología¹. Sin embargo, resulta notorio el auge de esta problematización en la producción teórica de las ciencias sociales contemporáneas, que puede constatarse en la proliferación de enfoques teóricos diversos para abordar esta problemática que implican, cada vez, un recorte diferente del objeto en cuestión. En un sentido amplio, que habremos de puntualizar en cada caso, estamos comprendiendo al término “identidad” en dos sentidos: personal, como formación de individuos estables a través del tiempo y con una dimensión de interioridad y responsabilidad por sus actos², y también como inscripción significativa de las prácticas, como un corte en el acaecer informe del mundo en situaciones, nombres.

¹ En la formulación de Durkheim, la forma del lazo social habilita distintos modos de que el individuo se considere a sí mismo y su relación con los otros (cfr. Durkheim, 2004; 1993) permitiendo distintos grados de autonomía entre el individuo y el colectivo social al que pertenece, siendo ambos términos inescindibles entre sí. Así también provienen de ese colectivo las propias categorías mediante las cuales los individuos dan cuenta de sí mismos y de los otros (Durkheim, 2003). Mediante el pensamiento de Marx se acentúa la dimensión del conflicto y la dominación en la consideración de qué significa una sociedad, siendo ésta un cúmulo de relaciones sociales, históricamente variables de acuerdo a los diversos modos en los cuales los hombres se relacionan para producir sus medios materiales de vida. Asimismo, al señalar a la conciencia como el producto de relaciones sociales históricas (y por ello variables) Marx introdujo una dimensión inconsciente para pensar a la identidad, al aportar una dimensión estructural en las acciones sociales de los sujetos (tal como se desprende de la famosa frase “no lo saben, pero lo hacen”, cfr. Marx, 2012). Más aún, ya entrado el siglo XX, Weber (cfr. 1987; 2003a; 2003b) analizó la existencia de distintas racionalidades sociales que crean sujetos que viven simbólicamente en mundos diferentes dentro de este mundo y respecto de los que, al estar atravesados por esas voluntades interpretativas en pugna, nada garantiza que pueda existir la posibilidad de un sí mismo más allá de esa lucha y *por* esa lucha.

² Esta creación del sujeto es precisamente de la que intenta dar cuenta *La genealogía de la moral* (2000) de Nietzsche, cuya pregunta central es ¿cómo crear a un animal al que le sea lícito sostener promesas?, “¿Cómo se le puede hacer al animal humano una memoria?” (Nietzsche, 2000: 100).

En el caso de la presente investigación, nos proponemos un recorrido por diferentes posiciones teóricas que tematizan la identidad, intentando afrontar esta cuestión de modo tal que nos permita problematizar estas perspectivas abordadas –en sus presupuestos, límites y posibilidades heurísticas– en pos de esbozar una definición propia de la problemática que nos habilite a comprender los procesos de construcción identitaria en nuestro presente histórico. Así, el objeto de la presente tesis de maestría será la revisión de algunas teorías que discuten la identidad, con el objeto de preparar el terreno teórico para futuras investigaciones. Esta revisión teórica con vistas a elaborar un marco conceptual que nos habilite a analizar los procesos de construcción identitaria en la posmodernidad (Harvey, 2008; Lyotard, 1999, Jameson, 2005) nos parece necesario y fundamental dado que en esta época histórica los colectivos identitarios clásicos se muestran en crisis en su eficacia (Rosanvallon, 2007). De este modo, consideramos que la producción de esta teoría –o marco teórico unificado– permitirá, en futuras investigaciones, indagar sobre las nuevas formas de socialidad y politicidad surgidas a partir de la “caída de los grandes relatos” (Lyotard, 1999). Asimismo, contamos con que la presente revisión teórica posibilitará preguntar por los cambios en la interpelación ideológica (Althusser, 2005) desde colectivos “clásicos” como la clase, sin considerar que por ello que se ha llegado al fin de la política, o a una forma de política degradada (Rosanvallon, 2007; Laclau y Mouffe, 2004; Dipaola, 2010a, 2010b). Por otra parte, consideramos que ella podría brindarnos una forma de comprensión y acceso a las luchas por la hegemonía simbólica, abriendo una nueva perspectiva para indagar sobre los procesos políticos que no los agoten en el marco institucional-partidario.

Por supuesto, este objetivo así esbozado implica la delimitación de un corpus de teorías a analizar. Éstas, con sus diferencias internas, encuentran su denominador común en el hecho de que se sitúan y construyen un paradigma discursivo para pensar la identidad. A partir de la década de 1960 emergen con fuerza teorías sociales (Giddens, 1997; Bourdieu, 1998; Beck, 1998) que otorgan creciente importancia a la dimensión discursiva de la práctica social, dejando de considerar a las identidades como productos del lugar que ocupan los agentes en la estructura social, para focalizar en cambio la atención en la dimensión discursiva en la cual éstas se construyen y reformulan, especialmente desde ciertas perspectivas posestructuralistas que abordan los procesos de construcción identitaria y la

ideología (Althusser, 2005; Laclau y Mouffe, 2004; Žižek, 1998, Butler, 2001a). Este giro en la teoría social está relacionado con un cambio en el modelo de acumulación capitalista respecto al que primaba en la época de oro, pasándose a un patrón de acumulación flexible (Harvey, 2008) y a una reducción de la participación estatal en la economía y la sociedad, ampliándose así la lógica del mercado a esferas cada vez más vastas (Jameson, 2005; Harvey, 2008; Featherstone, 2000). Este proceso trajo aparejados cambios en el mercado laboral que dieron origen a nuevas formas de identidad cuyo eje central ya no necesariamente es el mundo del trabajo (Laclau y Mouffe, 2004; Jameson, 2005; Svampa, 2003), sino identidades atravesadas por múltiples determinaciones, como lo pueden ser el género (Butler, 2001a), o los consumos culturales (Svampa, 2005; Semán, 2006). De este modo empieza a incorporarse a la teoría social una dimensión temporal en el pensamiento de las identidades y los procesos de subjetivación, teniendo en cuenta su inestabilidad (Bauman, 2000; Beck, 1998; Lash, 1997), pero no por ello pensándolos como vínculos sociales fragmentados o deficitarios (Beck, 1998). Resulta necesario remarcar, sin embargo, que este giro en la teoría social también encuentra sus orígenes en los movimientos sociales contestatarios de los años 60's y 70's, como lo fueron los movimientos por la igualdad de los ciudadanos afro-americanos en los Estados Unidos o la militancia feminista de aquella época. Es decir, estas modificaciones en la teoría social no surgieron como una mera expresión de una voluntad libre y pensante, sino como correlato de las prácticas de diversos movimientos sociales y las tensiones que sus acciones políticas infligían a los universalismos, ahora marcados en su carácter de particularismos falocentristas (Derrida, 1977) devenidos universales. Luchas éstas que han continuado ejerciendo su influencia en la teoría social inscribiendo las problemáticas del multiculturalismo, la otredad, y/o los estudios de género, por sólo nombrar algunas.

En este sentido, puede decirse que en la tradición del conocimiento sociológico y filosófico se han concebido tres tipos diferentes de apelación a la identidad: por un lado, las más propias de las tesis multiculturalistas basadas en la distinción identidad/alteridad, y que por ello mismo se centran en la tesis de la oposición (Žižek, 2003; Jameson, 2005); en segundo lugar, las tesis de la mismidad que asientan la construcción identitaria como un reflejo sobre sí, pero siempre a partir de una otredad (Ricoeur, 1996); y, por último, las tesis del postestructuralismo

concernientes a la producción de una identidad, asentadas en la propuesta de diferencia/devenir, no como oposición binaria, sino como posibilidad de continuo desplazamiento (Deleuze y Guattari, 1995).

Estos debates –y otros– en torno a la identidad han proliferado en las ciencias sociales contemporáneas, agregando una densidad semántica al término que lo abre a múltiples e inclusive contradictorias acepciones. Por ejemplo, el análisis de la ciencia política puede hablar de analizar “identidades políticas”, presuponiendo que la identidad es algo dado que luego puede relacionarse o incluso afirmarse con la elección de una opción política (en general partidaria), mientras que perspectivas como las brindadas por el feminismo, aunque no sólo éstas, se fundan desde la premisa de que “lo personal es político”, es decir, de que cualquier conformación identitaria es en sí misma política. Aún más, para profundizar en el carácter complejo y multiforme que caracteriza al pensamiento social que ha intentado desde muy diversos ángulos dar cuenta de tal problemática, resulta necesario detenernos en el carácter histórico que casi por definición todas las corrientes teóricas de las ciencias sociales le atribuyen a la identidad. Consecuentemente, ello implica que las formas de conceptualizar la identidad son estrictamente dependientes de la caracterización que se haga del momento histórico presente, en el caso de que la indagación sitúe a nuestra época contemporánea como su signo de interrogación. En ese caso, nos encontramos con el hecho de que las conceptualizaciones respecto a la caracterización de nuestro presente no han sido consensuadas, y así se pueden dividir las posiciones existentes en dos grandes grupos: aquellas que consideran que nuestra contemporaneidad se inscribe dentro de la modernidad, como una continuación con variaciones de sus parámetros de organización societal (Giddens, 1994; Habermas, 1989), y aquellas sintetizadas en otro grupo de autores que sostienen que nuestro presente ha implicado una ruptura irreversible con la modernidad, hecho que exige una profunda reformulación del lenguaje de las ciencias sociales, cuyas categorías fueron producidas en la tal horizonte histórico. Más allá de las diversas nominaciones que esta época histórica adquiere para diferentes autores (“sociedades del riesgo” Beck, 1998; “sociedad-mundo” Luhmann y de Giorgi 1998; “sociedad red” Castells, 2005; o en el caso latinoamericano “culturas híbridas” García Canclini, 2008), todas las conceptualizaciones coinciden en la emergencia de una serie de parámetros de

organización social que no se condice con la estructura social de la primera mitad del siglo XX.

Dentro de este complejo panorama (y *por* este complejo panorama) nuestra propia indagación se centrará en distintas perspectivas contemporáneas que intentan problematizar la producción identitaria en la posmodernidad, ya que efectivamente consideran que ésta es nuestra condición epocal³. Por otra parte, las perspectivas que hemos de abordar comparten otro rasgo en común: no consideran que pueda escindirse identidad y política, como si la primera fuera un sustrato sobre el cual con posterioridad puede construirse o elegirse una opción política. Por el contrario, todos los autores que trataremos piensan que todo proceso de identificación es político en sí mismo: afirmarse, ser quien uno es conlleva, consciente o inconscientemente, una demarcación política. En este sentido, urge la pregunta de qué es lo que se entiende como político para estas perspectivas. Esta pregunta, por lo pronto, ha de mantenerse abierta, esperando que nuestra indagación nos lleve a una respuesta tentativa o, tal vez, a una pregunta formulada de otro modo, a una nueva pregunta ya que, hemos de anunciarlo desde ahora, como herederos⁴ de Marx, Althusser, y Foucault⁵ consideramos que el propósito de la producción de conocimiento no es arribar a la verdad sobre un objeto – un correcto conocimiento del mismo como tal– sino desconocerlo en su evidencia, para abrir nuevas preguntas, para abrirlo a nuevos posibles usos y problemas.

³ Aunque Althusser –parte de nuestro corpus– nunca se pronunció al respecto, es uno de los primeros y más preeminentes autores en hacer planteos anti-sustancialistas para pensar a la identidad (Althusser, 2005) y en remarcar a la simplicidad como efecto, como así también en señalar los “mitos religiosos” de los orígenes (Althusser y Balibar, 1983a); características todas propias del giro posmoderno en las ciencias sociales, tal como lo describe Lash (2007) en su *Sociología del posmodernismo*.

⁴ Y sabemos, siguiendo a Derrida (2002a) que heredar implica tener que vérselas con fantasmas.

⁵ En este sentido, heredamos la perspectiva de Marx sobre cómo pensó que debían operar las ciencias sociales: tomar lo real y concreto tal como se nos presenta en la inmediatez social como punto de partida, hasta transformarlo como totalidad concreta de pensamiento; concreta en tanto abierta en la exposición como síntesis de múltiples determinaciones (Marx, 1975). Por otra parte, creemos que esta transformación del objeto en el proceso de conocimiento es a lo que se refiere Althusser con su diferenciación entre la ciencia y la ideología, donde ésta re-conoce al objeto, es decir, lo vuelve a conocer del mismo modo en que se presenta antes del conocimiento como proceso de producción del *objeto de conocimiento*, diferente del *objeto real* (Althusser y Balibar, 1983a). En el caso de Foucault, creemos que la siguiente cita es elocuente por sí misma de su concepción de qué es conocer: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.” (Foucault, 2008b: 14).

Sin más dilación, anunciemos a los autores que han de ser nuestro objeto de indagación y plataforma de pensamiento: Louis Althusser, Michel Foucault, y Judith Butler. Hecha esta enunciación heteróclita, creemos encontrar algunas características en común en sus conceptualizaciones que nos permiten problematizar la producción identitaria:

- 1) Todos ellos consideran que la asunción de la identidad es un proceso continuo, siempre abierto, motivo por el cual, tal vez sería más correcto hablar de “*identificaciones*” en vez de “*identidades*” para enfatizar el *carácter procesual* que su asunción –siempre necesaria de ser repetida para mantener su efecto exitoso: el reconocimiento por parte del sujeto– implica.
- 2) Por otra parte, todos estos autores se inscriben dentro de un paradigma performativo para pensar la identidad. Ello supone considerar a la identidad como un efecto (y no como un sustrato dado desde el cual emergería todo sentido, como expresión de una interioridad) que se produce mediante ciertas tecnologías o dispositivos, inescindibles de prácticas de poder. Desde estas perspectivas, toda producción identitaria ha de considerarse acechada por una posible des-estabilización constante: así, la dimensión de posible resistencia se hace presente en cada devenir-sujeto, ya que toda subjetivación es considerada como performativa, y por lo tanto necesita de su iteración para mantener su efecto. De esta manera, el paradigma performativo considera la inestabilidad constitutiva de las identidades, su flexibilidad, como así también la dimensión afectiva, de deseo, que se hace presente en su afirmación constantemente repetida⁶.

El desarrollo de este trabajo, entonces, comienza con el tratamiento de algunos conceptos de Althusser como precursor de esta línea de indagación para pensar la producción identitaria, ya que creemos que los planteos de los otros autores que hemos de considerar son impensables sin sus aportes, incluso aunque nieguen categorías fundamentales de su sistema.

Sin embargo, antes de ello, cabe remarcar que uno de nuestros objetivos es que esta indagación crítica del *corpus* de teorías nos habilite a producir una síntesis selectiva de ellas en el marco de una teoría unitaria, que debería permitirnos

⁶ Lo cual no implica, de por sí, que el deseo sea *libre*, como tendremos ocasión de ver más adelante en la exposición.

responder positivamente y de manera novedosa preguntas como las siguientes:
¿Cómo se conforman las identidades en la actualidad? ¿Mediante qué prácticas y/o dispositivos? ¿Cómo es posible relacionar la producción de subjetividad con la política en general?

Capítulo I

Louis Althusser: “Hay una guerra allá *adentro* y te estoy invitando”⁷

“Nuestra pertenencia a esta época ... estuvo profundamente marcada por él, por lo que él buscó, experimentó, arriesgó ... Pero por encima de esta tumba, y por encima de vuestras cabezas, me hago la ilusión de dirigirme a aquellos que vendrán después de él, o después de nosotros, pues creo percibir por algunos detalles que tienen mucha prisa por comprender, por interpretar, clasificar, establecer, reducir... Yo les pediría que se detuvieran un momento, que se tomaran un tiempo para escuchar nuestro tiempo, pues no tuvimos otro, que descifran pacientemente todo aquello que en nuestra época significaba la vida, la obra, el nombre de Louis Althusser.”

Jacques Derrida – palabras pronunciadas en el entierro de Althusser

“Sí, estamos unidos en primer lugar por esa institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la misma ideología espontáneamente vivida ... Sí, como *Madre Coraje*, tenemos la misma guerra a la puerta, y a dos pasos de nosotros, y más aún la misma horrible ceguera, la misma ceniza en los ojos, la misma tierra en la boca. Tenemos la misma aurora y la misma noche, rozamos los mismos abismos: nuestra inconsciencia. Compartimos sin duda la misma historia, y es por allí por donde todo comienza.”

Louis Althusser – “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”

Es Louis Althusser quien en su famosísimo y breve escrito *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (orig. 1969; ed. citada 2005) introduce una reflexión respecto a cómo se producen subjetividades de manera tal que se acoplen a la reproducción de las relaciones de producción dentro de un modo de producción

⁷ Esta oración es una leve modificación de una estrofa de una canción de Gabo Ferro, llamada “Hay una guerra”, cuyo estribillo dice “Hay una guerra allá afuera y te estoy invitando”.

dado⁸. En su reflexión se vincula la producción de ciertos sujetos (y no otros) y un régimen de dominación político y económico. En este lazo entre ambos términos de la relación se pone de manifiesto una articulación determinada y necesaria entre identidad y política. Adentrémonos en la exposición althusseriana para dilucidar tal vinculación.

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser realiza una revisión de la teoría marxista del Estado intentando despegarla de su etapa descriptiva para lograr elaborar su teoría “a secas”, considerando no sólo el papel coercitivo y de uso directo de la violencia y la represión que puede adoptar el Estado como órgano de la clase dominante para perpetuar tal dominación, sino también su función en la construcción de consenso, en donde el aparato de Estado no actúa por medio de la represión directa. Es allí donde aparece la función de la ideología, no entendida como una serie de ideas, sino como modos de hacer, *prácticas*, cuya realización reiterada – ritualización– se efectúa mediante instituciones, los llamados Aparatos Ideológicos de Estado⁹, cuya función última es la producción de sujetos que “marchen solos”: es decir, que cumplan su rol en la reproducción de las relaciones de producción (capitalistas) por su “propia voluntad”, sin necesidad de coacción externa.

Antes de adentrarnos en las especificidades de la Ideología¹⁰ como productora de sujetos que “marchan solos”, resulta necesario aclarar algunos puntos para intentar comprender el planteo de Althusser, pero también para poder ponderar las reapropiaciones que harán del mismo los autores que analizaremos.

⁸ No nos detendremos de manera minuciosa en las diferencias terminológicas que implican hablar de “sujeto”, “sujetivación” o “identidad”. Intentaremos en todos los casos atenernos a la terminología utilizada por cada uno de los autores, tomando en general cada una de las expresiones anteriormente mencionadas como sinónimos, a menos que consideremos que se introduce una diferencia conceptual en tales posibles distinciones. Por otra parte, y en términos muy generales, podemos considerar que términos como “sujeto” o “sujetivación” son más frecuentes en enfoques que conceptualizan la producción de aquellos sujetos o sujetivaciones de la mano de una tecnología o un dispositivo (para nuestro caso, podemos pensar en el vocabulario de Althusser o Foucault), mientras que las palabras “identidad” o “identitario” son más frecuentes en la reflexión posestructuralista con mayor énfasis en la performatividad (pensada en términos discursivos a partir de los aportes de Austin y Wittgenstein), en conjunción con una influencia de los “estudios culturales” y la filosofía derrideana (cfr. Lash, 2007). Como exponente de esta otra corriente podemos pensar en Butler, aunque frecuentemente en sus textos también se encuentren marcas de la “otra” vertiente (de hecho, estos términos parecen ser casi sinónimos en su producción).

⁹ De ahora en más denominados en este texto como AIE.

¹⁰ Althusser hace una diferenciación conceptual al hablar de la “ideología” en minúscula, en contraposición a cuando se refiere a ella como “Ideología”, con mayúsculas. En el primer caso, el término “ideología” se refiere a diversas ideologías de existencia histórica con las que operan los distintos AIE. Por el contrario, al referirse a la “Ideología”, con mayúsculas, se refiere al mecanismo transhistórico que interpela a los individuos en tanto sujetos.

Siguiendo la dicotomía marxiana de estructura y superestructura (Marx, 1975) como categorías analíticas que permiten describir las instancias que componen a cualquier totalidad social o modo de producción, en el nivel superestructural¹¹ Althusser distingue entre aparato de Estado, que opera por represión y en el ámbito público, y aparatos ideológicos de Estado. Éstos, en su pluralidad (político, familiar, jurídico, entre otros) y autonomía relativa, actúan en el ámbito privado y por medio de la Ideología, cuya función estructural específica es la producción de sujetos. Cabe destacar, antes de adentrarnos en cómo opera la *interpelación* ideológica, que los AIE, como parte de la superestructura, obtienen su índice de eficacia específico por un nivel determinante “en última instancia”, tratándose éste siempre de la economía a través de los distintos modos de producción socio-históricos (Althusser y Balibar, 1983a). Así, sostiene Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (2005) que la superestructura encuentra su índice de eficacia –propia, material y específica– desde lo económico: es decir, se trata de entender los mecanismos de producción superestructurales (como el derecho o la política) como mecanismos orientados a la *reproducción* de la base material del capitalismo, de sus condiciones de producción, o más precisamente, orientados a mantener el orden en las relaciones de producción, tal como éstas se dan para que un modo de producción como el capitalismo sea posible.

Teniendo en consideración entonces el rol de la Ideología en la superestructura, podemos exponer someramente las tesis que Althusser plantea sobre ella:

- 1) “La ideología no tiene historia” (Althusser, 2005: 40). Esta tesis acerca la ideología a la caracterización freudiana del inconsciente como eterno, en el sentido de que ella sería transhistórica, dado que en todo modo de producción opera mediante la conversión de individuos (biológicos humanos) en sujetos situados socio-históricamente y, por lo tanto, variables en sus configuraciones. Así, Althusser diferencia a la Ideología –

¹¹ Sostiene Althusser: “... según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por ‘niveles’ o ‘instancias’ articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica (‘unidad’ de fuerzas productivas y relaciones de producción) y la de la *superestructura*, que comprende dos ‘niveles’ o ‘instancias’: la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera)” (Althusser, 2005: 16). De este modo, una totalidad social, estructurada como un todo-complejo-estructurado, diferente de la totalidad expresiva hegeliana, puede ser desmembrada en dos instancias: la infraestructura o base económica y la superestructura (Althusser y Balibar, 1983a).

omnihistórica¹², cuya función sería la producción de sujetos mediante el mecanismo de interpelación ideológica— de las ideologías históricas y concretas (religiosas, políticas, etc.) que se materializan mediante diferentes AIE.

2) Althusser define a la Ideología del siguiente modo: “La ideología es una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2005: 43). Ello implica que los contenidos que se encuentran representados por la Ideología no refieren al sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino que en ella se representa la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven. En tanto nos mantengamos en el plano de la ideología —posibilidad a veces considerada como necesaria y otras como posible de ser superada¹³—, necesariamente nos representaremos de manera imaginaria¹⁴ la propia subjetividad y las relaciones entabladas con los otros.

¹² Esta transhistoricidad de la Ideología queda matizada por Althusser al limitarla a la historia de las sociedades de clase, abriendo así la posibilidad de la existencia de una sociedad no-ideológica. Para una negación rotunda de tal posibilidad véase Zizek (2008), aunque también cabe recordar que esta misma negación también puede esbozarse de la producción más tardía del propio Althusser. En “El marxismo como teoría finita”, Althusser (2008) sostiene que no habrá, ni siquiera en el comunismo, una sociedad transparente, o sea, no ideológica, ya que ello implicaría una sociedad sin relaciones sociales: “[Refiriéndose al comunismo] Incluso si se trata de una anticipación, que debe ser pensada con esta condición, con la máxima prudencia, no podemos aceptar esta imagen adánica de la transparencia de los seres humanos, de sus cuerpos, de las condiciones de su vida y de su libertad. Si la sociedad comunista llega a existir, tendría relaciones de producción, que es el nombre que es preciso dar a la ‘libre asociación de productores’, y, por lo tanto, a sus relaciones sociales, y también a sus relaciones ideológicas. Y si esta sociedad por fin se libera del Estado, no es posible decir que conocerá el fin de la política: el fin de la política en sus últimas formas burguesas, ciertamente, pero esa política (la única que pudo contemplar Marx, hasta en su ‘punto ciego’) será reemplazada por una política totalmente distinta, una política, una política sin Estado, lo que no es tan difícil de concebir si se ha visto que no era preciso confundir, ni siquiera en nuestra sociedad, política y Estado” (Althusser, 2008: 312). Y asimismo, inclusive sin remontarse a la producción tardía del autor, en “Marxismo y humanismo”, Althusser sostenía: “*la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social (...) el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología*” (Althusser, 1983b: 192, cursiva en el original)

¹³ Esta ambigüedad se sitúa en las tesis contrapuestas sostenidas por Althusser en este mismo escrito. Por un lado, se afirma que uno es *siempre ya* sujeto, por lo cual “no hay afuera de la ideología” y, por otro, se sostiene la existencia de un discurso, el de la ciencia, que puede superar el reconocimiento ideológico: es decir, representarse realmente las condiciones reales de existencia, y no meramente su representación imaginaria. Dentro de la obra del propio Althusser, de todos modos, ambas tesis no llegan a ser completamente contradictorias ya que para el autor, la ciencia es un discurso que funciona sin sujeto (cfr. Althusser, 1996).

¹⁴ Por supuesto, —y Althusser lo aclara explícitamente—, esta formulación de la identidad subjetiva como parte de una dialéctica de reconocimiento/desconocimiento es tributaria de la tematización de Jacques Lacan al respecto, expuesta paradigmáticamente en “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (Lacan, 1971).

3) “La ideología tiene una existencia material” (ibid.: 47). Tal vez esta aseveración contiene el punto central del giro efectuado en la teoría social por este autor, que marca una ruptura epistemológica (Althusser y Balibar, 1983a; Althusser, 1983b) desde la que escriben el resto de los autores que consideraremos.

Esta tesis implica alejarse de la conceptualización de la ideología como un cúmulo de ideas presentes en un sujeto de conciencia (libre), que dispone de ellas, para pasar a considerarla como el resultado de actos insertos en prácticas rituales inscriptas en la existencia material de un AIE. De allí se siguen las dos siguientes tesis conjuntas:

- a) No hay práctica sino por y bajo una ideología (ibid.: 51), ya que toda práctica es realizada por sujetos y
- b) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos (ibid.: 51)

La consideración de todas las tesis conjuntas, siguiendo la exposición de Althusser, nos lleva a la tesis central del escrito: *la ideología interpela a los individuos como sujetos, es decir produce sujetos*. Ello implica un cambio fundamental en la consideración de los mismos, un giro anti-humanista: el sujeto no es una presencia primera, “dueño de sí”, cuyo centro de inteligibilidad reside en su conciencia libre e individual. Por el contrario, el sujeto es un efecto, es la categoría constitutiva de toda ideología, es el producto acabado, como evidencia, de la función de reconocimiento ideológico. Es precisamente en el reconocimiento del sujeto como sujeto en la interpelación ideológica, en su voltearse al llamado de la Ley, del Otro, donde la ideología encuentra su efectividad.

Así, Althusser produce un descentramiento del sujeto del humanismo o de la metafísica occidental (Derrida, 2002b) al considerarlo como un efecto de una estructura más amplia que lo antecede y lo *nombra*. De este modo, el giro althusseriano implica que no hay sujeto idéntico a sí mismo, como individuo monolítico, antes de su sujeción a la Ideología, entendida ésta como mecanismo transhistórico que tiene por función la constitución de los individuos concretos en sujetos (atados a un orden simbólico, de inteligibilidad cultural). En palabras del autor: “Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el ‘yo’, la ‘conciencia’ o la ‘existencia’ (...), [él nos muestra] que el sujeto humano está descentrado, constituido

por una estructura que tampoco tiene ‘centro’ salvo en el desconocimiento imaginario del ‘yo’, es decir, en las formaciones ideológicas en que se ‘reconoce’” (Althusser, 2005: 95).

Lógicamente, preexistiría a ese momento “subjetivo” una multiplicidad innombrable que incluso antes de su nacimiento biológico es ya interpelado como sujeto¹⁵, interpelación cuyo reconocimiento es esencial para su propia constitución como tal¹⁶. Sin embargo, esta instancia anterior (la del “afuera” de la ideología) es indecible en sus contenidos positivos, ya que es el afuera constitutivo del círculo de representación en el cual los términos se convierten en inteligibles, en tanto pueden asignar identidades: el sujeto es siempre-ya sujeto. En tanto material, esta inserción y “creación” de los sujetos mediante la Ideología está arraigada en prácticas concretas y rituales que tienden a construirlos de manera continua, ya que no hay sujetos esencialmente sino por la mera performatividad de su sujeción.

Este mecanismo de interpelación ideológica posee una estructura especular, donde el sujeto, al voltearse al llamado de la Ley o del Otro, se reconoce a sí mismo en ese llamado, *en los términos de ese llamado*. Sostiene Althusser, siguiendo a Lacan (1971): “la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*, es decir, en forma de espejo, y *doblemente* especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen...” (Althusser, 2005: 61, cursivas en el original). De este modo, la ideología garantiza tres reconocimientos que, como

¹⁵ En *Freud y Lacan*, el autor sostiene: “La humanidad sólo inscribe sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: aquellos que supieron morir a tiempo, es decir tarde, ya hombres, en guerras humanas en las que se despedazan y sacrifican sólo lobos y dioses *humanos*. El psicoanálisis se ocupa, en sus únicos supervivientes, de otra lucha, de la única guerra sin registros que la humanidad finge no haber librado jamás, la que cree haber ganado siempre por anticipado, simplemente porque para ser tal la humanidad debe haber sobrevivido a esta guerra, y vivir y darse a luz como cultura en la cultura humana: guerra que a cada momento se libra en cada uno de sus retoños, los cuales, proyectados, deformados, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en *sujetos*” (Althusser, 2005: 82- 83).

¹⁶ La vulnerabilidad relacionada con este reconocimiento en pos a devenir sujeto será retomada por Butler (cfr. 2001b; 2006), tema sobre el que nos extenderemos en la sección que le dedicaremos a las problematizaciones propuestas por la autora.

todo reconocimiento implica un desconocimiento¹⁷: el reconocimiento mutuo de los sujetos y el Sujeto –reconocimiento de jerarquías y subordinación–, entre los mismos sujetos –reconocimiento de los pares, fraternal, de los iguales sometidos a una misma autoridad–, y el reconocimiento del sujeto por sí mismo –como identidad personal–. Más allá de estas tres instancias de reconocimiento intersubjetivo que inaugura y garantiza la interpelación ideológica exitosa, lo que queda claro en esta conceptualización de Althusser es que hay algo en el devenir sujeto que implica una relación con la Ley. En este sentido cabe recordar los dos ejemplos dados por Althusser para ilustrar cómo opera la interpelación ideológica, sobre todo para ver la distinta importancia que le atribuirán a estos ejemplos posteriores escrituras como la de Butler (cfr. 2001b) que, en vez de atribuirles un estatuto meramente “ilustrativo”, harán una lectura sintomática (Althusser y Balibar, 1983a) de los mismos. El primer ejemplo de interpelación ideológica viene del ámbito de la fuerza pública, de la policía, quien nos entrega un documento para frenarnos en la calle al grito (más o menos susurrado) de “¡Identifíquese!”. El segundo se trata del ámbito religioso cristiano, donde se apela a un sujeto libre (de libre albedrío) para que libremente cumpla su sujeción¹⁸. Este cumplimiento, por otra parte, viene inducido por una promesa: de salvación, de cuidado, de protección. Independientemente del carácter prominentemente discursivo de la interpelación, se abre mediante este ejemplo otra dimensión de lo que está implicado en la identidad: se trata de un lazo afectivo, de una fragilidad que es protegida por esa costra identitaria que nos asigna el poder.

¹⁷ Si siguiésemos la vertiente lacaniana a la que adscribe Althusser en este escrito podríamos decir: reconocimiento que es un desconocimiento de aquello que no queda reflejado en la imagen del espejo, en ese reflejo que unifica una imagen corporal sobre la que se construirá la unidad psíquica, siempre fallida - ya que hay un afuera del espejo. Dado que la constitución del sujeto es inescindible de aquello que no queda sintetizado en la *imagen* del espejo, de allí derivará el carácter imaginario de todo reconocimiento, que es también un desconocimiento. El carácter siempre fallido de la identidad, en su intento de totalización, emerge en los *lapsus*, por ejemplo. En este escrito, Althusser enfatiza el carácter productivo de la Ideología, su efectividad construyendo sujetos a la imagen y semejanza del (buen) Sujeto: atados al mundo que refleja el espejo, el de las relaciones de producción capitalistas, en los términos en que éstas se representan a sí mismas: como un mundo de relaciones libres de intercambio entre iguales. En otros escritos del autor, pero sobre todo otros autores, se hará mayor énfasis en aquello que es siempre fallido en la identidad, haciendo hincapié en la dimensión temporal que la *identificación* (como *proceso* y no como *reflejo*) supone (cfr. Butler, 2012a).

¹⁸ Para una crítica de esta concepción de la libertad, donde ésta se define en relación con la obediencia, véase, por ejemplo, *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2000) o *En medio de Spinoza* de Deleuze (2008).

Habiendo intentado reponer la conceptualización althusseriana de la Ideología, intentaremos puntualizar dos tensiones en ella, que se mantendrán como problemas o contradicciones activas en el propio texto althusseriano.

La primera refiere a la categoría de sobredeterminación, que puede implicar una nueva forma del determinismo¹⁹ económico o, por el contrario, es plausible pensar mediante ella la apertura de la estructura (modo de producción) a un *acontecimiento* desestabilizador; es decir, para volver al debate planteado en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, si la ideología puede ser un enclave para la lucha de clases.

Esta tensión, la de una total sobredeterminación de lo económico como anulación de la praxis, es asumida por el propio Althusser si leemos el *post-scriptum* del texto²⁰ (Althusser, 2005: 66-64) como un intento de salvar la posibilidad de la lucha de clases después de las implicancias onniabarcativas que tiene el planteo althusseriano de la Ideología y el papel eminentemente pasivo que le otorga al sujeto, como sujeto-sujetado. Allí, para alejarse de un determinismo total de la estructura económica sobre la superestructura, e intentando abrir un lugar para la praxis política, Althusser aclara que la lucha de clases atraviesa a toda la estructura social, en todas sus instancias, por lo cual también los AIE pueden ser “no sólo *objeto* sino

¹⁹ De este modo es cómo la caracteriza Raymond Williams en *Marxismo y literatura* (2009): “El concepto de ‘sobredeterminación’ es un intento de evitar el asilamiento de las *categorías* autónomas, pero al mismo tiempo es un intento de poner de relieve prácticas, que aunque sean por supuesto interactivas, resultan relativamente autónomas ... Toda objetivación categórica de las estructuras determinadas o sobredeterminadas es un repetición del error básico del ‘economismo’ en un nivel mucho más serio, ya que ahora ofrece subsumir (...) toda experiencia vivida, práctica, desigualmente formativa y formada” (Williams, 2009: 122-123). Este “error” Williams lo atribuye a la comprensión de las fuerzas productivas presente en el economicismo, y que es aquí asimilado inclusive a la posición althusseriana, en base a cómo éste conceptualiza a los sujetos como efectos de la Ideología. La famosa frase de Althusser de que los sujetos ‘marchan solos’ resulta para Williams una incompreensión de lo determinado, pero también constituyente de toda práctica y toda acción humana, debiendo ser ambas comprendidas simultáneamente en el análisis como procesos, siempre en curso y cambiantes, y no como instancias (enfaticando el tinte estático de la palabra) que se interrelacionan y pueden describirse sincrónicamente. Ello sería objetivismo para Williams: revertir el esquema idealista, ahora poniendo el sentido fuerte de la determinación en la materia, que así se comprende de manera unilateral, y meramente como antítesis del polo ideal, mismo ignorando ciertas conceptualizaciones de Marx, presentes aún en sus textos más mecánicos, como en el caso de *La ideología alemana*, del cual proviene esta cita: “El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia (...) bajo la forma del lenguaje” (Marx y Engels, 1985: 31; citado también en Williams, 2009). Según Williams, no comprender esta indivisibilidad entre lo material y lo ideal es lo que mantiene un esquema explicativo que sólo puede pensarse binariamente entre dos polos: uno determinante y otro determinado; uno pasivo y otro activo, independientemente de dónde se ponga el énfasis de la unidireccionalidad: en la estructura o en la superestructura.

²⁰ Datado en Abril de 1970, un año después del apartado principal que lo precede.

también *lugar* de la lucha de clases” (ibid.: 28, cursiva en el original)²¹. A partir de este agregado Althusser postula que la lucha de clases se expresa y se ejerce en las formas ideológicas y los AIE: “la lucha de clases desborda los AIE porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase” (ibid.: 29, nota al pie n°11). Detengámonos pues un segundo en esta afirmación, considerando conjuntamente las tesis anteriormente anunciadas por el autor. Por un lado, recordamos que la propia función de la Ideología es la producción de sujetos, y que, al mismo tiempo, las ideologías particulares siempre expresan, en última instancia, posiciones de clase, dado que ellas “tienen una historia cuya determinación (...) en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente” (ibid.: 40), es decir, a nivel estructural en las clases. He precisamente allí la tensión: si la base material está compuesta por las fuerzas de producción, pero también por relaciones de producción, ¿acaso estas relaciones no involucran sujetos, y como tales, efectos de la Ideología? Esta tensión da cuenta de la persistencia de lo que Williams, en su discrepancia teórica con Althusser, llamará “ilusión objetivista” (Williams, 2009): se trata ésta de lo planteado por ciertos marxismos (no humanistas) en los cuales habría una realidad desarrollándose como fuerza material por fuera de los sujetos. En opinión de Williams, de esta manera se reproduce el dualismo idealista, pero con las prioridades revertidas y así los marxismos que intentan escapar al economicismo retornan a él, haciendo de la “determinación en última instancia” nuevamente la primera, ya que es ella la que le brinda el índice de eficacia a las ideologías.

La segunda tensión, estrechamente relacionada al problema que acabamos de señalar, se refiere a la centralización última del poder en el Estado que está implicada al hablar de aparatos ideológicos de *Estado*. Esta centralización de la pluralidad de los distintos AIE en la figura estatal, aunada al hecho de que el índice de efectividad de todos ellos, independientemente de su inscripción diferencial (religioso, político, familiar), está dado por la infraestructura, hace que los efectos de la Ideología se

²¹ Para justificar tal afirmación, el autor retoma las palabras de Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: “Cuando se estudian esas conmociones [durante una revolución social] hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción (...) y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (Marx, 1975: 9).

unifiquen en un solo punto: la reproducción de las relaciones capitalistas de producción (si nos situamos en aquel modo de producción). Esta centralización última de los efectos del poder convierte, por un lado, a la instancia determinante en “última instancia” nuevamente en la “primera”²², pero también convierte en ficticia la “autonomía relativa” de los distintos AIE. Ello anula, en el nivel de generalización en el que se sitúa el planteo de Althusser –declarado como un primer esbozo–, un posible conflicto entre las interpelaciones de los distintos AIE que pudieran redundar en subjetivaciones conflictivas en el paso del sujeto por los distintos AIE en los que éste es sujetado como tal. Esta unificación de los efectos de los diversos AIE también anula su heterogeneidad. Siguiendo el planteo de Althusser, la pregunta que inaugura esta perspectiva de análisis sería la siguiente: ¿cómo opera el modo de interpelación específico del AIE religioso/político/familiar, etc. en tanto aparato ideológico *de Estado*, es decir, en tanto encauza a los sujetos que produce cada uno de ellos a la reproducción de las relaciones capitalistas de producción, asegurando que *cada uno se mantenga en su sitio, donde corresponde?* En tanto la pregunta que permite esta perspectiva unifica la dirección en la que operan los efectos de cada AIE, se anula la heterogeneidad entre ellos, suponiendo que ellos tienden a un único centro, indeterminado en sí mismo, desde el cual emana el poder²³. Así, la sobredeterminación actúa como una determinación más refinada. Este determinismo será criticado de distintos modos por las perspectivas que estudiaremos a continuación²⁴. Sin embargo, todas ellas son tributarias de distintos maneras del punto de partida esbozado por Althusser, con dificultad profesa, quien en sus escritos posteriores es uno de sus más eminentes críticos: “Cada encuentro [de elementos] es aleatorio; no sólo en sus orígenes (nada garantiza jamás un encuentro), sino también en sus efectos. Dicho de otro modo, todo encuentro habría podido no tener lugar, aunque haya tenido lugar, pero su posible nada ilumina el sentido de su ser aleatorio. Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del

²² Ya que el Estado es la expresión política de la clase dominante. De todos modos, el propio Althusser matiza la tesis de la economía como determinante en última instancia como determinismo sin posibilidad de la introducción de contingencias en el desarrollo histórico, sobre todo en sus últimos escritos (cfr. Althusser, 2002).

²³ En la siguiente sección, dedicada a Foucault, nos centraremos en una discusión entre ambos autores en lo referente a este punto.

²⁴ Para una exposición filosófica que puede servir como guía para una crítica al “cierre de juego” que supone un estructuralismo como el de Althusser, véase Derrida (1989), suplantando mentalmente en la lectura “Lévi-Strauss” por “Althusser”.

encuentro perfila, antes de ese encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él” (Althusser, 2002a: 59-60).

Así, según Althusser, los efectos exitosos de la Ideología son la creación de un sujeto que es tal en tanto desconocimiento de sí que, al mismo tiempo, es la única forma de ser “siempre-ya-sujeto”. Y esta subjetivación responde a los intereses de la clase dominante que a partir de los aparatos ideológicos de Estado brinda relatos para que el sujeto se reconozca en ese Otro; *reconocimiento en el cual se juega la lucha de clases*. De este modo la afirmación subjetiva se muestra como un proceso de lucha donde en general las subjetividades emergentes responden a los modelos clasificatorios que brindan los distintos AIE, bajo el control de la clase dominante, puestos a funcionar en pos a la reproducción de la fuerza de trabajo *como* fuerza de trabajo.

Capítulo II

Michel Foucault: No sólo de una cuerda pende la espada de Damocles

“No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.”

Ludwig Wittgenstein – *Cultura y valor*

“Como ustedes saben, soy un poco como los cangrejos y me desplazo lateralmente.”

Michel Foucault – “La fobia al Estado”

Acercarse a la producción teórica de Michel Foucault es una tarea abrumadora, por la cantidad de aristas que tiene, las dimensiones que abarca y el modo de mutación de las mismas por la proliferación de interpretaciones que la máquina Foucault acciona en sus propios re-comienzos, tranquilas contradicciones, y sin-número de comentarios (en entrevistas sobre todo) respecto de su propia obra. Más aún, ¿cómo aproximarse a un autor al que debemos precisamente una crítica a tal figura discursiva, problematizándola como parte de un dispositivo de inscripción de un discurso, de antropomorfización de su materialidad en pos de la estabilidad de una economía discursiva inescindible de un régimen de poder (de saber-poder)? Lo haremos con la infidelidad que heredamos (Derrida, 2002a) para ser fieles a Foucault: no vamos a pedirle a la firma Foucault coherencia, un desarrollo deductivo de unas proposiciones a otras, sólo intentaremos –*siguiendo su escalera*– esbozar con sus palabras líneas problemáticas articuladas en torno a encontrar una salida ya que creemos que si hay algo que unifica a Foucault²⁵, esa cifra es la del pensamiento puesto al servicio de *nuestra impaciencia de libertad* como un trabajo sobre nuestros límites que nos permita “deslindar, de la contingencia que ha formado lo que somos, la posibilidad de dejar de ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault, 1991).

²⁵ Haciéndolo funcionar como autor, tal como él mismo ha caracterizado a esa función en *El orden del discurso* (1987) y más específicamente en “¿Qué es un autor?” (1984b), es decir, como una figura textual que funciona al interior de un discurso dándole unidad, estandarizando la multiplicidad textual de aquello que lleva su firma bajo una unidad de sentido (donde, si ésta se contradice, se le pueden agregar periodizaciones, etc. etc.).

Sin embargo, si hemos de acercarnos a la obra de Foucault, tan asegurada y asimismo constituida por los comentarios que refieren a ella –tal como éstos fueron problematizados en Foucault (1987)– es necesario detenernos en los modos de circulación y recepción de su vasta obra. Si nos focalizamos –sólo como modo de aproximación, casi tomándola como síntoma– en la circulación de los textos de Foucault notaremos, por ejemplo, que algunos de ellos circulan por ciertas facultades, mientras otros se circunscriben a otras diferentes. Por sólo tomar el caso cercano de la Universidad de Buenos Aires, es notorio cómo la Facultad de Filosofía y Letras, deteniéndonos en la carrera de Letras, se ocupa del “primer Foucault” –es decir, del que lee y escribe sobre literatura²⁶, el “estructuralista”²⁷–, mientras que la Facultad de Ciencias Sociales –sobre todo la carrera de Sociología– casi oblitera la existencia de tales textos en su recorte del autor, sólo tomando en consideración los escritos que se detienen en una (re)conceptualización del poder²⁸, y dejando de lado asimismo las problematizaciones éticas de Foucault sobre “el cuidado de sí” (Foucault, 2008b; 2008c, 1980; 1984a), como si ello hubiera sido una última deriva “esteticista”.

Tales segmentaciones y posteriores autonomizaciones de partes de la obra del autor, sin trazar relaciones entre ellas, conllevan varios efectos. El más importante de ellos tal vez sea la consideración de los trabajos sobre las relaciones de poder y los distintos modos de gubernamentalidad como análisis de carácter socio-político, mientras que sus constantes reflexiones sobre el lenguaje quedan encapsuladas bajo el rótulo de “filosófico-literarias”; rótulo que deniega (implícitamente) que ellas estén relacionadas a lo socio-político. En nuestra interpretación, intentaremos por el

²⁶ Por ejemplo, véase *De lenguaje y literatura* (Foucault, 1996b) y como ejemplo paradigmático del recorte de la obra del autor aquí señalado, el programa de la materia “Teoría y análisis literario”, cátedra Panesi, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: http://www.filo.uba.ar/contenidos/carreras/letras/catedras/teoriayanalisisliterario_c/programa (sitio consultado en agosto de 2013).

²⁷ Más allá de declaraciones explícitas del autor que rechazan tal caracterización de su producción teórica: “No veo pues quien puede ser más antiestructuralista que yo” (Foucault, 1992: 189).

²⁸ Compilaciones como *Microfísica del poder* (Foucault, 1992) o, más sintéticamente, “El sujeto y el poder” (Foucault, 1995) actúan cual sinédoques para constituir a Foucault como pensador: estas partes se toman como la totalidad de la obra de Foucault, conformándola en ese mismo gesto, dejando de lado la multiplicidad de matices y temáticas abordadas en otros momentos del autor, decantando así en una imagen simplista y con efectos políticos paralizantes (y paranoides): “¡el poder está en todas partes, no se puede escapar del poder!”, muy en contra, por otra parte, de la lectura que habremos de proponer aquí.

contrario contrarrestar tales efectos con otro Foucault²⁹, uno donde sus reflexiones en torno al lenguaje y la literatura forman parte intrínseca de su analítica de las relaciones de poder y los modos de sujeción-subjetivación que ellas conllevan. Así, consideramos que introduciendo los textos que consideran esa temática (cfr. Foucault, 1987; 1993; 1999; 1985; 1984b; 1996b) como parte de la analítica del poder, podremos arribar a una renovada comprensión de las relaciones de dominación que nos constituyen y de las estrategias de subversión posibles; es decir, adentrarnos en los modos de producción identitaria, foco central de la obra de Foucault, según sus propias palabras: “mi problema nunca fue el poder, sino el sujeto” (Foucault, 1995: 166)³⁰.

De esta manera, hemos de abordar la “obra”³¹ de Foucault desde la persistencia en una interrogación sobre los modos de sujeción y la insistencia en las posibilidades de liberación que les son inmanentes. Consideramos que hay en Foucault una perspectiva que, a través de las distintas áreas de conocimiento y temáticas históricas que aborda, apunta a un mismo problema, estudiado hasta el cansancio, donde para estudiar lo mismo, resulta necesario estudiar cosas distintas; en su obra la mirada –más allá de centrarse en lo capilar– intenta unir terrenos lejanos que en su distancia los hacen solidificarse en islas inconexas y perpetuadoras de regímenes de dominación que se articulan sobre saberes, poderes y subjetividades.

Debido a los motivos previamente aludidos, consideramos necesario antes de adentrarnos en la discusión respecto a los modos de producción identitaria tal como los formula y reformula nuestro autor intentar esbozar algunos presupuestos

²⁹ En nuestra estrategia metodológica asumimos como premisa que los objetos de investigación –textuales en este caso– no están dados, sino que son construidos por las propias operaciones críticas. En este sentido, la aproximación interpretativa del corpus se realiza desde una estrategia hermenéutica (Gadamer, 1990) asumiendo, entonces, que toda interpretación es “interpretación performativa”, es decir, que produce aquello mismo que interpreta (Derrida, 2002a), con la intención de crear escenas de disenso (Ranciére, 2010).

³⁰ “Quisiera decir, ante todo, cuál ha sido el objetivo de mi labor durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni elaborar los fundamentos de un análisis de esa naturaleza. Mi propósito ha sido, por el contrario, crear una historia de los diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los seres humanos son transformados en sujetos. Mi trabajo ha consistido en estudiar tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (Foucault, 1995: 165). Esos tres modos serán las ciencias, las “prácticas disociativas”, y los que remiten a cómo se transforma él mismo en sujeto (el dominio ético).

³¹ Nunca las comillas fueron tan necesarias. Por un lado, por la ya mencionada problematización que hace el autor de tal concepto (Foucault, 1987; 2003) pero, por otro, porque gran parte de lo que conocemos de la obra de Foucault fue editada póstumamente –contra su explícita voluntad– y a partir de clases y entrevistas (un claro ejemplo de ello es la edición de los varios cursos dictados por el autor en el *Collège de France*).

epistemológicos que subyacen a su producción, presupuestos que ellos mismos se saben parte de una estrategia de saber-poder que disputa sentidos en un campo disciplinar y también político-social más amplio³².

Varios son los textos donde Foucault disloca una concepción del discurso como expresión de una interioridad, como materia de expresión transparente a ser moldeable por la voluntad de un Sujeto que hace de ella una simple mediatización de su intención. En aquella concepción, el signo lingüístico no sería más que una “presencia diferida”. En contraposición a esa perspectiva, por ejemplo, en *El orden del discurso* (orig. 1970, ed. citada 1987) se nos introduce en la “pesada y temible materialidad” del discurso, conformándose así éste en el campo de inmanencia donde toda lucha, todo sujeto, y todo posible contrapoder se encuentran inmersos desde un principio: “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que uno quiere adueñarse” (Foucault, 1987: 12).

En este sentido, creemos que es posible atribuirle a Foucault una frase de una suerte de enemigo contemporáneo³³, Derrida: “no hay afuera del texto” (Derrida, 2002b), con un agregado o leve objeción, y ella dice: *dentro del texto*³⁴. Comprendemos que a primera vista ello aparecerá como contradictorio, sin embargo, esperamos pronto disolver tal contradicción. Y para ello, hemos de recurrir a Foucault, quien sostiene que su problema, desde su primer libro, han sido “las relaciones entre experiencias (...), saberes (...) y el poder” (Foucault, 2000: 317)³⁵.

En este sentido, para Foucault resulta necesario tomar en cuenta la materialidad del discurso ya que éste inscribe la positividad de las identidades que

³² Siguiendo a Nietzsche, Foucault postula que todo conocimiento es producto de una lucha, por lo cual toda producción de conocimiento –como “violación de las cosas a conocer” (Foucault, 1983: 24)– forma parte de una política de la verdad (cfr. Foucault 1983, 1992, 2012).

³³ Para un rechazo por parte del autor a la noción de “escritura” de Derrida, véanse las palabras iniciales de “¿Qué es un autor?” (1984b) o la siguiente frase pronunciada por Foucault en una entrevista junto a Deleuze: “El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto (...) [por eso] Los dos eslóganes que aparecían frecuentemente hasta hace poco: ‘la escritura es lo reprimido’ y ‘la escritura es de pleno derecho subversiva’ me parece que traicionan un cierto número de operaciones que es preciso denunciar fuertemente” (Foucault, 1992: 91).

³⁴ Replicando así la operación que Derrida le aplica al concepto de contexto en “Firma, acontecimiento, contexto” (Derrida, 1998).

³⁵ La cita literal es la siguiente: “este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como las demás instituciones que tratan del control individual)” (ibid.: 317).

conforman nuestro mundo mediante *saberes* –que conforman los objetos de nuestro régimen de saber (Foucault 1999, 1985)–, pero también mediante la objetivación de los seres humanos en sujetos, inscribiendo *cuerpos* en un orden de significaciones sólo comprensibles dentro de un régimen de dominación³⁶. Así, el poder, que es aquello que circula entre las relaciones sociales, produce una alquimia entre distintas materialidades: inscribe a los cuerpos, mediante significaciones siempre en disputa, en subjetividades; hace de la materia del mundo, materia significativa. En este sentido, la ampliación foucaultiana de la famosa frase de Derrida que proponemos –no hay afuera del texto dentro del texto– sugiere intentar establecer los límites entre un adentro y en afuera, fijación de la cual será correlativa cómo comprendamos las relaciones de resistencia (y su posibilidad) dentro de las relaciones de poder.

Sin adentrarnos en un profundo debate filosófico al respecto –que excede la presente tesis–, algunas de las objeciones que se le han hecho a Foucault y las respuestas que él brindó al respecto pueden resultar esclarecedoras. Tras la publicación en 1966 de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1985), donde se sostenía que “El hombre es una invención ... reciente”³⁷ (Foucault, 1985: 375), pero también que su figura iba a desaparecer “como en los límites del mar un rostro de arena” (ibid.: 375), rápidamente surgió toda una tradición humanista, desesperada, cuya mejor expresión es la (segunda) pregunta que Lucien Goldmann le hace a Foucault al finalizar de exponer lo que hoy conocemos como “¿Qué es un autor?”. Sostiene Goldmann: “Una sola pregunta: ¿cuando admite la existencia del hombre o del sujeto, los reduce usted, sí o no, al estatuto de función?” (Foucault, 1984b: 109). La respuesta de Foucault, escueta, antes de la re-insistencia de Goldmann fue: “la muerte del hombre es un tema que permite actualizar la manera en que el concepto del hombre funcionó en el saber... No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata, a partir del tema ... [de] que ha muerto (...), de ver de qué manera, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre... Retengamos entonces nuestras lágrimas” (ibid.; 108). En estas palabras de Foucault se aclaran las

³⁶ Esta problemática se encuentra tratada incansablemente en la obra de Foucault, pero tomaremos como caso paradigmático para esta ocasión especialmente *Vigilar y castigar* (1989), donde los protagonistas son los *cuerpos*.

³⁷ “El hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o por mejor decir, no se constituyó sino por el tiempo en que el lenguaje, después de haber estado alojado en el interior de la representación y como disuelto en ella, se liberó fragmentándose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado” (Foucault, 1985: 374).

dos vertientes, los dos sentidos que se desprenden del título del polémico libro *Las palabras y las cosas*.

Por un lado, el discurso es lo que constituye un campo de objetividad, un campo de elementos posibles en su inteligibilidad y, del mismo modo, de subjetividades posibles, de relaciones de reconocimiento por parte de los otros y con uno mismo. Si en *Las palabras y las cosas* (1985) como así también en *La arqueología del saber* (1999) se trataba de la conformación de objetos de saber (cuáles podían aparecer en su plena “evidencia” como tales, cuáles se mantenían como invisibles –invisibles invisibles– en el interior de formaciones discursivas o *epistemes*³⁸), en libros como *Vigilar y castigar* (1989) o *Historia de la sexualidad* –sobre todo el volumen I: *La voluntad de saber* (2009)– se trata de la conformación de subjetividades, de la asignación a los cuerpos de ciertas matrices simbólicas (mediante algunas tecnologías o dispositivos específicos) que los hagan inteligibles como individuos (y no cuerpos biológicos). Es decir, se trata del hecho de atarlos a un orden signifiante inescindible de las relaciones de dominación que se ejercen dentro de un determinado régimen social o de poder³⁹. En este sentido, las relaciones de poder ejercidas principalmente mediante el discurso⁴⁰ recortan el campo de lo visible (tomado por lo existente) y los términos en los que se reconocen los sujetos, los contornos que marcan los límites de una subjetividad posible. Es en esta operación de demarcación de un “adentro”, correlativa de la demarcación de un “afuera”⁴¹, donde podemos comprender el sentido de la frase derrideana que estamos haciendo extensible al pensamiento de Foucault: “no hay afuera del texto”, sustituyendo aquí “texto” por discurso. Por otra parte, cabe remarcar que es a partir

³⁸ Por ejemplo, al referirse a los descubrimientos de Mendel en el campo de la biología de su época: “Mendel decía la verdad, pero no estaba ‘en la verdad’ del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una buena parte) exactas” (Foucault, 1987:31).

³⁹ “Una sociedad sin relaciones de poder no puede ser más que una abstracción” (Foucault, 1995: 183).

⁴⁰ Para una crítica de este privilegio de la materia discursiva en detrimento de otras materias semióticas para pensar la producción de subjetividad véase Guattari (2010). De todos modos, por ejemplo, Foucault no excluye la pura violencia física como modo solidario a la producción de subjetividad. Sin embargo, no la prioriza porque las relaciones de poder –entre las cuales se fijan temporariamente identidades, acechadas por su posible subversión– implican sujetos libres (cfr. Foucault, 1995).

⁴¹ Proseguiremos las problematizaciones sobre este tema al remitirnos a Butler, con su noción de “exterior constitutivo”.

de la positividad de tales campos –saber y/o sujeto– desde donde es posible abrir pliegues de desestabilización del campo mismo como transgresiones o subversiones de sus propias reglas⁴². Tal como sostiene Foucault en *La vida de los hombre infames*, al referirse a una serie coherente de líneas divisorias que atraviesan toda sociedad: “La función de estos actos de demarcación es ambigua en el sentido estricto: desde el momento en el que señalan los límites, abren el espacio a una transgresión siempre posible” (Foucault, 2006: 13).

Sin embargo, consideramos que Foucault también aborda otra vía de desestabilización de cualquier régimen de poder-saber-subjetividad (tríada con múltiples relaciones necesarias entre sus tres términos), que es la que ha de llevarnos a la segunda parte de nuestra proposición de autoría híbrida: “no hay afuera del texto *dentro del texto*”. Existe la posibilidad de un acontecimiento, de la emergencia de algo nuevo –ininteligible con los términos de una *episteme* anterior o con las líneas de regulación de los sujetos posibles que pierden vigencia⁴³–, lo cual implica que “es necesario aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos” (Foucault, 1987: 48-49; cfr. Foucault, 1992). Es factible la emergencia inusitada del “afuera” en el adentro –por ejemplo un acontecimiento en el orden del saber, como lo fue la aparición del Hombre, desgarrando la *episteme* clásica (Foucault, 1985)– produciendo una desestabilización del mismo adentro, ya o pronto adentro de otro adentro (donde volveríamos a la proposición derrideana inicial⁴⁴). Y ello es posible, precisamente, en relación con el otro sentido que puede leerse del mismo título, *Las palabras y las cosas*, ahora haciendo énfasis precisamente en la separación que implica la conjunción “y”, que une, pone en

⁴² Sólo en este sentido es posible considerar a ciertas prácticas relacionadas con una elección sexual no hegemónica como puntos de resistencia, es decir, en tanto hacen un uso de las reglas dominantes de las identidades hegemónicas, privilegiadas del dispositivo de la sexualidad moderno, otorgándoles otro sentido. En este sentido, David Halperin (2007) recupera el modo en que Foucault tematizaba el erotismo sadomasoquista como un ejemplo del uso estratégico de diferencias de poder para producir efectos de placer más que efectos de dominación: “[el juego S/M] Pero yo no diría que constituya una reproducción en el interior de la relación erótica, de la estructura de poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar placer sexual o físico” (Foucault, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, citado en Halperin, 2007: 108).

⁴³ Aunque, como veremos, en lo que se refiere a dispositivos que actúan sobre las acciones posibles de los sujetos que producen, ya sean las disciplinas o las poblaciones, en general unos se montan sobre otros para inaugurar nuevos modos de control social y de identidad personal.

⁴⁴ De todos modos, no seamos injustos, claramente Derrida también intenta pensar el acontecimiento, lo impensable, “lo monstruoso”. Véase, por ejemplo, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (Derrida, 1989) o, para un desarrollo más amplio, *De la gramatología* (Derrida, 2002b).

relación *cosas distintas*. De allí la posición epistemológica que Foucault hereda de Nietzsche donde el conocimiento es invención y violencia hecha a las cosas⁴⁵ (cfr. 2012, 1983, 1992), de allí su intento de construir un “pensamiento del afuera”⁴⁶, de allí la importancia concedida a la literatura como una experiencia constante de la contingencia sobre la que toda discursividad se erige. En relación con este último punto, como modo de aminorar la entropía que habita en todo lenguaje, nuestro decir se encuentra ordenado; existe un régimen de orden en él donde se delimitan desde los lenguajes (institucionales) las modalidades de los lenguajes, los alcances de los distintos tipos de discursos. Se establece así el modo en que algunos regímenes detentan la dimensión designativa de la palabra –cual etiquetas sobre las cosas, con efectos de realidad–, mientras que en otros regímenes esa dimensión sólo crea sentido, no “toca” a las cosas, como es el caso del discurso literario. Es precisamente ese carácter “inofensivo” el que le permitirá crear otros mundos posibles. Dado que las palabras crean los límites de las palabras, su alcance, su capacidad de tacto, cuando algunas de ellas, liberadas del lastre de la referencialidad, creen otro posible, serán controladas mediante un mecanismo que creará una fuente de emisión de las mismas, un punto identificable para castigar esos excesos de mundo: la función autor. Y aquí, nuevamente, cobra sentido la frase de Foucault ya casi banalizada en su circulación académica, esterilizante: “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2009: 91), ya que, debido a que los límites de lo “real” son construidos discursivamente, ese poder productivo, construido de la materia endeble y poderosa de las palabras, está a cada momento acechado por la proliferación de las series de discursos a los que inscribe en un estatuto, siempre movable, dado que proscribire el régimen de efectos (de lectura, de realidad, de poder) con la misma materia con la

⁴⁵ Ello implica que la historia no es inteligible en términos de despliegue de un sentido que le es intrínseco o como la expresión de la voluntad de un Sujeto (fundante). Por otra parte, tampoco la naturaleza es “un libro”, con un sentido a descifrar. Lo cual no indica que ella no sea inteligible, sino que es necesario analizar su curso en términos de luchas. Tal como sostiene Foucault: “La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene ‘sentido’, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas” (Foucault, 1992: 190).

⁴⁶ “(...) pues el afuera no revela jamás su esencia; no puede ofrecerse como una presencia positiva – como una cosa iluminada desde el interior por la certidumbre de su propia existencia– sino únicamente como la ausencia que se retira lo más lejos posible de sí misma y se emite en la señal que emite para que se avance hacia ella, como si fuera posible alcanzarla” (Foucault, 1993: 34).

que prescribe sus capacidades⁴⁷. En este sentido, creemos que podemos poner, sin infidelidad mediante, en boca de Foucault las siguientes palabras: “La literatura es posible porque la realidad es imposible”⁴⁸.

Nos encontramos así con dos modos y fundamentos (como condición de posibilidad) de la resistencia. Uno basado en el poder productivo del discurso, donde las propias operaciones de demarcación de límites (identitarios o de regímenes de signos) conllevan de manera inherente la posibilidad de su transgresión, pero, por otra, aparte de esa circunscripción signica-institucional, encontramos la desestabilización posible a partir de la contingencia de todo orden humano, principalmente erigido desde el discurso⁴⁹. Por eso, más allá de que Foucault nos describe en sus trabajos procesos históricos, de surgimiento de instituciones y mecanismos de control, más allá de que nos dé cuenta de datos de las más grises actas de diversas instituciones de encierro nos puede decir, con calma: “no he escrito más que ficciones” (Foucault, 1992: 172).

Aclarados estos algunos de los presupuestos epistemológicos que subyacen a las problematizaciones que nos propone Foucault, hemos de adentrarnos ahora en sus análisis de las relaciones de poder y los distintos dispositivos de control que despliegan distintos regímenes de gobernabilidad para comprender el modo complejo y multifocal mediante el cual podemos elaborar una teoría de la producción identitaria a partir de este autor. En este sentido, Foucault propone tres ejes de análisis para comprender el devenir-sujeto⁵⁰:

- a) Las relaciones de control sobre cosas, haciendo foco en los regímenes de saber;
- b) Las relaciones de acción sobre otros, reformulando una mecánica del poder;

⁴⁷ Como sostiene Mauthner: “nada es más triste que intentar redimir al mundo del lenguaje, contando para ello con las pobres palabras” (Mauthner, 1911: 22-23).

⁴⁸ Véase el artículo de la revista *Literal* “No matar la palabra, no dejarse matar por ella” (Libertella, 2002: 23).

⁴⁹ Por eso Foucault a veces refiere a su trabajo como un intento de elaboración de una teoría de las sistematicidades discontinuas, intentando pensar de manera conjunta el acontecimiento y la sistematicidad vía la introducción de la categoría de “discontinuidad” (cfr. Foucault, 1987).

⁵⁰ “Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por medio de control o dependencia, y sujeto a la propia identidad por una conciencia de autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (Foucault, 1995: 170).

- c) Las relaciones con uno mismo, que abren una dimensión ética para pensar la propia identidad.

Estos ejes pueden reformularse en las siguientes preguntas: “¿Cómo estamos constituidos como sujetos de nuestro propio saber? ¿Cómo estamos constituidos como sujetos que ejercen o se someten a relaciones de poder? ¿Cómo estamos constituidos como sujetos de nuestras propias acciones?” (Foucault, 1991: 18). Años más tarde, cambiando el foco de indagación de sus investigaciones⁵¹, Foucault reformulará estas preguntas bajo la introducción de las “tecnologías” como herramienta analítica que guiará sus análisis, entendiendo a éstas como “técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos” (Foucault, 1990:48)⁵². Con esta reformulación puede trazarse un nuevo mapa para comprender a Foucault, que será el que expondremos y seguiremos a continuación. Sin embargo, antes de ello, cabe destacar que esta reformulación le otorga un peso nuevo a la

⁵¹ “Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.” (Foucault, 1990: 49). Probablemente estas palabras pueden ser tomadas como una buena introducción al cambio de perspectiva que implica este “giro ético” en la obra de Foucault.

⁵² Por otra parte, estas técnicas están estrechamente relacionadas con “juegos de verdad”. En este sentido, en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber* (2012) Foucault intentará trazar una genealogía (Foucault, 1992) de esta unión entre voluntad de verdad e identidad personal, que se ven estrechamente ligadas por lo menos desde Aristóteles, con cuyo análisis comienza el curso. Es este filósofo quien establece una copertenencia entre sujeto del deseo, conocimiento y verdad, al postular: “Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer” (Aristóteles, *Metafísica*, en Foucault, 2012: 21). De este modo, en Aristóteles, se marca una co-implicancia entre conocimiento, verdad (ya que el conocimiento es concebido como conocimiento de la verdad) y sujeto (que por naturaleza desea conocer). Así, mediante esta postulación, el deseo de conocimiento del sujeto no es más una suerte de retraso del conocimiento consigo mismo, y da lugar a la identidad del sujeto *en* el deseo y *en* el conocimiento (como conocimiento de la verdad). Así, la identidad del sujeto como tal queda atada a una relación (obligación) de conocimiento: no hay identidad sin una relación de verdad (conocimiento verdadero). Esta co-pertenencia de conocimiento-verdad-sujeto adquirirá nuevos matices al ser reelaborada por otra voluntad de poder, la de la moralidad judeo-cristiana, plasmada, por ejemplo, en la práctica de la confesión, cuyo análisis habremos de retomar. Por último, cabe decir que dicha copertenencia tripartita será disuelta por Nietzsche: “La ‘verdad’ no es (...) una cosa que exista y que haya que encontrar, descubrir, sino una cosa que *hay que crear* y que proporciona un nombre a cierto proceso y, más aún, a una voluntad de violentar los hechos hasta el infinito; introducir la verdad en los hechos, por un proceso *in infinitum*, una *determinación activa*, no es la llegada a la conciencia de una realidad firme y definida por sí misma. Es uno de los nombres de la ‘voluntad de poderio’” (Nietzsche, *La voluntad de poder*, en Foucault, 2012: 236). Una de las consecuencias de tal operación teórica también implica otro modo de concebir la subjetividad, con dos consecuencias que se desprenden inmediatamente: por un lado, que su concepción como una interioridad tiene que ver con la interiorización de relaciones de poder *exteriores* y, por otra parte, se abre así una nueva posible relación ética, donde algo así como una noción de identidad subjetiva se componga en la exterioridad: en los actos, con los otros, como esencialmente abierta, sin atisbo de una esencia de la misma que pueda obtenerse por “introspección” ya que su ser está fuera de sí. Por otro lado, como ya sostuvimos, Foucault hereda este modo de concebir el conocimiento como el producto de una lucha, y no como la revelación de una interioridad de las cosas por parte del sujeto de conocimiento. Éste es, primordialmente, violencia sobre las cosas (cfr. Foucault, 1983, 2012, 1992).

voluntad de verdad como constituyente de lo que nosotros comprendemos como subjetividad: no es posible entender la constitución de ésta, tal como ella se desarrolló históricamente en Occidente, si se la separa de esta voluntad de verdad, de saber de sí. Ello tendrá múltiples consecuencias (por ejemplo en su concatenación con prácticas jurídicas y religiosas) pero la primera que debemos apuntar para nuestro análisis es que la constitución de un sujeto también se relaciona con la inauguración de una dimensión de interioridad que se le asigna al mismo –que fue creada históricamente: acontecimiento– a partir de una serie de técnicas de escrutinio de sí.

En esta nueva aproximación, Foucault sostiene que existen cuatro tipos principales de tecnologías, que por supuesto tienen múltiples interacciones entre sí, y nunca actúan por separado: “1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación” (Foucault, 1990: 48).

En este sentido, podemos relacionar lo que se considera la etapa “arqueológica” de Foucault (cfr. Foucault, 1985, 1999) como una indagación sobre las dos primeras tecnologías (tomando en cuenta el estatuto eminentemente técnico de la ciencia moderna), que asimismo repercute también en las tecnologías del yo, por ejemplo desde las ciencias humanas⁵³, particularmente el psicoanálisis. Las otras

⁵³ “Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba (...) Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia” (Foucault, 1980: 40). Por supuesto, en una profundización de esas indagaciones y con el surgimiento de las “contraciencias” (Foucault, 1985: 362 y ss.), tales aspiraciones quedaron socavadas desde su fundamento.

dos tecnologías, las de poder y las del yo, son las que habremos de analizar a continuación para comprender los mecanismos de sujetamiento de los sujetos –la producción de sujetos– sobre todo porque en su entrecruzamiento es donde podemos vislumbrar los grandes dispositivos de gobernabilidad⁵⁴ o control, que para la época moderna se circunscriben a dos: las disciplinas y las poblaciones; la primera es remitible al dispositivo anatomopolítico y la segunda al de seguridad.

Foucault sitúa en los siglos XVII y XVIII europeos el surgimiento –la invención– de una nueva mecánica del poder (cfr. Foucault, 1992) diferente del régimen de poder soberano, cuyo eje central era la relación soberano-súbdito. Aquel régimen de la sangre gobernaba mediante el derecho de vida y muerte, cuya realidad consistía en “el derecho de *hacer* morir y *dejar* vivir” (Foucault, 2009: 128, cursiva en el original). Sin embargo, desde el siglo XVII vemos el surgimiento de un poder político que se pone como tarea la administración de la vida, reemplazando el viejo derecho soberano de hacer morir o dejar vivir por el poder de “hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte” (Foucault, 2009: 130). Este biopoder se desarrolló de dos formas principales: mediante una *anatomopolítica del cuerpo humano* a través de las *disciplinas* y a través de una serie de controles reguladores que tenían como foco el cuerpo de la especie, es decir, mediante una *biopolítica de la población*. Estas dos tecnologías (la disciplinaria y la de la población) actúan de manera conjunta para regular la vida, pero lo hacen de maneras diferentes.

En el caso de las “disciplinas”⁵⁵, debemos remontar su aparición a los siglos XVII y XVIII (cfr. Foucault, 2001). Esta novedosa tecnología de poder se centraba esencialmente en el cuerpo individual⁵⁶ mediante el control de su disposición espacial en momentos estrictamente pautados de tiempo, produciendo así “cuerpos dóciles” (Foucault, 1989). De este modo, a través de un trabajo de control constante y meticuloso sobre los cuerpos que consistía en “una codificación que reticula con la

⁵⁴ “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad” (Foucault, 1990: 49).

⁵⁵ “A estos métodos 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, es a lo que se puede llamar las ‘disciplinas’” (Foucault, 1989: 141).

⁵⁶ En “*Omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política*” (2000) Foucault sitúa al pastorado como origen religioso remoto de una tecnología del poder individualizante como lo son las disciplinas. Ya más específicamente al referirse a la pastoral cristiana, Foucault destaca el rol de la confesión como un dispositivo de subjetivación, de señalamiento individualizante: “La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder” (Foucault, 2009: 59).

mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos” (ibid.: 141) (y que era llevado adelante en instituciones de encierro como escuelas, hospitales, fábricas, cuarteles) se lograba: “fabrica[r] cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia) [...] Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación incrementada” (ibid.: 142). De este modo, el individuo es un efecto de las disciplinas y es tomado como objeto e instrumento del ejercicio del poder. Así Foucault sostiene: “hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología del poder; y me parece que esa tecnología es la disciplina, propia del poder que nace y se desarrolla desde la edad clásica, que aísla y recorta, a partir del juego de los cuerpos, ese elemento históricamente nuevo que llamamos individuo” (Foucault, 2005: 68). En este sentido, las disciplinas se articularán también mediante un discurso –diferente del derecho, propio del poder soberano– que será el de la norma. Por otra parte, esta *sociedad de normalización*⁵⁷ (Foucault, 1992) implica el desarrollo de un tipo particular de saber para su ejercicio y funcionamiento, y tal saber-poder será el que brindarán las ciencias humanas⁵⁸.

La segunda tecnología de poder sobre la que se articula el biopoder –en tanto poder sobre la vida– es el control de las poblaciones mediante el dispositivo de seguridad. Con su surgimiento en la segunda mitad del siglo XVIII europeo nos encontramos de lleno en un régimen de gubernamentalidad biopolítico, donde el componente biológico de los individuos se encuentra atravesado y constituido por una relación con la estatalidad⁵⁹. Esta nueva tecnología se acopla a la técnica disciplinaria, ambas funcionan juntas pero a distintos niveles. Si, como sostuvimos,

⁵⁷ En producciones posteriores (Foucault, 2008), rectificará esta caracterización de las sociedades disciplinarias como sociedades de normalización, calificándolas de sociedades de normación. Retomaremos esta cuestión al caracterizar los dispositivos de seguridad.

⁵⁸ En este sentido es posible observar cómo se imbrican tecnologías de sistemas de signos (saberes) con tecnologías de producción (en relación con el surgimiento del trabajo fabril) y tecnologías de poder.

⁵⁹ “Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico (...) Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana” (Foucault, 2001: 219-220).

las disciplinas actúan sobre el hombre en tanto cuerpo individual, el dispositivo de seguridad actuará sobre el hombre en tanto especie, creando la figura de la “población”, un acontecimiento dentro del régimen del saber-poder de la época. Ello implica introducir una nueva escala en los cálculos del poder, donde se regulará al hombre en tanto especie⁶⁰. Sostiene Foucault: “se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (...), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica” (Foucault, 2001: 220). Nuevamente, podemos observar, con el surgimiento del concepto de población, cómo una tecnología de gubernamentalidad –que actúa a un nivel de aglomeración diferente que las disciplinas– conjuga tecnologías de poder con regímenes de saber-poder, ya que aquí vuelven a intervenir las ciencias humanas, en pleno auge (y no sólo ellas), ahora para servir de instrumentos de creación de curvas de distribución normal a partir del uso de estadísticas (aquí se destaca, como ciencia humana por excelencia, la demografía). Y esto se debe y se relaciona de manera fundamental con las características y el modo de funcionamiento del dispositivo de seguridad. A diferencia de lo que había sostenido dos años atrás en su curso *Defender la sociedad*⁶¹ (2001), Foucault sostiene que es en la tecnología de poder que regula (y constituye) a la población como fenómeno donde realmente se opera mediante una verdadera normalización, mientras que en las disciplinas, más que una mecánica vía normalización, se trataba de una normación. Este nuevo modo de pensar la operatoria de estas dos tecnologías queda más claro al describir Foucault la mecánica de los dispositivos de seguridad que actúan sobre las poblaciones:

⁶⁰ Foucault señalará en “*Omnnes et singulatum: hacia una crítica de la ‘razón política’*” el rol y significado que se le asignaba a la policía, en algunos manuales sobre cómo gobernar, procedentes de los siglos XVII y XVIII. Con una acepción diferente a la que le asignamos hoy al vocablo, la policía debía funcionar en un sentido semejante al dispositivo de seguridad. En ese texto, Foucault sostiene: “[La policía] Al velar sobre la salud y los abastecimientos, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. Al velar sobre el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto son los placeres de la vida. En pocas palabras, *la vida es el objeto de la policía*: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir” (Foucault, 2000: 328, la cursiva no figura en el original).

⁶¹ Dictado en el *Collège de France* entre enero de 1975 a marzo de 1976.

“Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. [Se tiene] entonces algo que parte de lo normal y se vale de ciertas distribuciones consideradas, para decirlo de alguna manera, como más normales o, en todo caso, más favorables que otras. Y esas distribuciones servirán de norma. *La norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales*. Lo normal es lo primero y la norma se deduce de ello, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, (...) ya no se trata de una normación sino más bien, o en sentido estricto, de una normalización” (Foucault, 2008a: 72, la cursiva es nuestra).

En este sentido, Foucault reconceptualizará el modo de funcionamiento de las disciplinas, para así poder explicar mejor la diferencia entre el modo de proceder de estas dos tecnologías biopolíticas. La disciplina actuará por “normación”, haciendo referencia este vocablo inventado al hecho de que en su funcionamiento tiene más peso la norma –su cumplimiento– que lo normal y lo anormal. Por el contrario, es en el caso de la población donde encontramos una verdadera normalización, ya que en ella se realizan varios procedimientos (control de natalidad, establecimiento de una *acceptable* tasa de mortalidad infantil, etc.) tendientes a crear o acercar a una población dada a valores de distribución que se han considerado más favorables al nivel de un desempeño global. Y es precisamente este modo de proceder el que nos permite visibilizar otra diferencia fundamental entre la operatoria de las disciplinas y la de las poblaciones: estas últimas no codifican todas las acciones posibles (e inmediatamente condenan la excepción al cuadrículado), sino que es esencial para su funcionamiento liberar márgenes de acción, otorgar un amplio grado de movimiento a los sujetos, dentro de esos grandes límites que configuran las distribuciones normales de una población. De este modo, es intrínseca a la tecnología de la población la inclusión del azar dentro de sus cálculos. Foucault así dirá que en ella hay una “racionalización del azar y las probabilidades” como así también un “cálculo de riesgos” (cfr. Foucault, 2008a). Este riesgo, la posibilidad de su advenimiento, se encuentra dentro del cálculo de la tecnología de seguridad (piénsese si no en las implicancias de una noción como “desvío estándar”, cercana al oxímoron). Foucault sostiene: “La más mínima infracción a la disciplina debe ser

señalada con extremo cuidado, justamente porque es pequeña. El dispositivo de seguridad, por el contrario (...) deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable” (ibid.: 57). Así, esta tecnología no se sitúa en el eje soberano-súbdito, no regula la “obediencia”, sino que modula la serie de comportamientos deseables. Por otra parte, como parte de este dispositivo, es posible comprender a la libertad postulada por el liberalismo como ideología y técnica de gobierno⁶² Así, el dispositivo de seguridad regula sobre el dejar hacer, es un poder que calcula distinto que las técnicas disciplinarias: ya no se tratará de controlar a los cuerpos mediante su fijación en un lugar y cronometrando sus actividades, sino, por el contrario, se los dejará libres, modulando su medioambiente, su rango de acciones posibles. De allí la tendencia a la ampliación por parte de los dispositivos de seguridad⁶³, que “integran sin cesar nuevos elementos...” (ibid.: 57), en contraposición al carácter centrípeto de los dispositivos disciplinarios, que encierran (piénsese, por ejemplo, en su conexión necesaria con las instituciones de encierro para su funcionamiento).

De este modo, habiendo señalado en términos generales las mecánicas de las dos grandes tecnologías de poder que surcan y constituyen a la época moderna capitalista –una individualizante y otra totalizante⁶⁴–, podemos observar cómo, mediante ellas, la dimensión temporal y espacial de la existencia de los cuerpos queda sujeta en los cálculos del poder, que así produce sujetos, ya que la subjetividad no precede al contacto con el poder. Estas tecnologías conjugan libertad y sujeción, abren un abanico de posibilidades de acción –no las fijan– mientras que el

⁶²“La libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2008a: 61).

⁶³ En este sentido, resulta notoria la semejanza en el modo de operatoria de los dispositivos de seguridad con la axiomática, como modo de funcionamiento propio del capitalismo, descrita por Deleuze y Guattari (1995). En *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (2005), Deleuze nos presenta a la formación social capitalista como el revés, el pánico, de toda formación social anterior, dado que su originalidad es que ya no cuenta con ningún código que cuadricule el conjunto del campo social. En cambio, el capitalismo tiene límites inmanentes que reproduce a una escala siempre ampliada; es casi como una máquina que opera conjugaciones de flujos descodificados mediante una axiomática, que opera sobre flujos infinitos, a diferencia de un código que opera sobre flujos finitos. Sostiene Deleuze: “la axiomática oscila entre dos polos. Por un lado da un paso hacia el proceso, y por otro impide que fluya, hace un torniquete, lo recobra por una combinatoria de elementos formales. Se sustituirá el movimiento del proceso que tiende hacia su límite exterior por un sistema de límite interior correspondiente a la relación formal. Esa es la operación propia de la axiomática ... sustitución del límite exterior de los flujos descodificados por un sistema o un conjunto de límites interiores correspondientes a las relaciones diferenciales, por un sistema de límites interiores que se reproducen a escala siempre más amplia” (Deleuze, 2005: 110-111).

⁶⁴ “... desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario” (Foucault, 2000: 322).

poder, a su vez, circula en esa circulación, por lo cual no se sitúa en un solo punto (“agua en el agua”, diría Bataille).

En este régimen biopolítico de gubementabilidad las disciplinas y las poblaciones encuentran su eje de articulación en el sexo⁶⁵; de allí, precisamente, se deriva la importancia del dispositivo de sexualidad como tecnología de poder contemporánea, de cuya noción depende la propia idea del “sexo”⁶⁶. Según afirma Foucault: “el sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones (...) pasa a ser la clave de la individualidad, y a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla” (Foucault, 2009: 138). Será a partir de las especificaciones del autor en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* desde donde señalaremos cómo opera el poder según su concepción, cómo se éste relaciona con las identidades que habilita, y los desplazamientos que tal conceptualización realiza respecto a la problemática althusseriana, sobre todo en lo referente a la noción de ideología para analizar las relaciones entre sujeto y poder.

Como sostuvimos, Althusser consideraba necesario pensar la producción de subjetividad focalizándose en el llamado de la Ley, ejemplificado en la escena de interpelación ideológica tal como ocurriría dentro del AIE religioso cristiano (Althusser, 2005). Así, devenir sujeto queda estrechamente vinculado a ese “darse vuelta” hacia el llamado de la Ley. Por otra parte, la pluralidad de AIE, cuya función es la producción de sujetos que marchen solos, queda anulada por la producción de una unánime obediencia al Estado, como centralización última del poder. En contraposición a esta conceptualización, Foucault presentará una teorización alternativa, según la cual, si la seguimos, Althusser quedaría atado a una representación jurídica del poder, dentro de la cual su principal efecto sería la obediencia.

En vez de pensar una “unidad del dispositivo” de poder (sea el que sea el tema particular que regule) –donde de un lado tendríamos a un poder legislador y del otro a un sujeto obediente (producto de tal obediencia)– Foucault sostiene que es

⁶⁵ “La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población” (Foucault, 2001: 227).

⁶⁶ “... es el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (...) el punto ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo (...) el “sexo” se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad” (Foucault, 2009: 148-149).

necesario alejarse de esa representación jurídica del mismo⁶⁷, que implica centrarlo en un punto único desde el cual emana hacia todas las instancias bajo su égida, para poder dar cuenta de “los nuevos procedimientos del poder que funcionan ya no por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control” (Foucault, 2009: 86). Y en este sentido, habrá que abandonar su caracterización en términos negativos, como represión, para focalizarse en cambio en su poder productivo (Foucault, 2009; 1992), pero también será necesario desechar la ideología como matriz para abordarlo. En relación con la ideología (y como respuesta implícita a Althusser), Foucault sostiene que tal noción es difícilmente utilizable por tres motivos: “La primera es que (...) está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la participación entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto [de conciencia]. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.”⁶⁸ (Foucault, 1992: 192).

Estas breves palabras, más allá de su injusticia respecto a la obra de Althusser⁶⁹, marcan una serie de delimitaciones para el nuevo abordaje de las *relaciones de poder* (y no *del* poder como si fuera una cosa, una esencia), que quedan sintetizadas en cinco proposiciones (Foucault, 2009: 90-93):

- El poder no es una sustancia de la cual uno puede apropiarse, sino que es algo que se *ejerce*, a partir de múltiples puntos (y no sólo en una dirección de clara verticalidad) y en un *juego de relaciones móviles y no igualitarias*.

⁶⁷ Representación que implica pensarlo desde un horizonte histórico diferente al actual: el de la monarquía jurídica (cfr. Foucault, 2009: 86-87).

⁶⁸ Más allá de que esta noción esté utilizada, de manera laxa, en “Sobre la justicia popular. Debate con los maos” (Foucault, 1992) y en la caracterización del liberalismo como “ideología y técnica de gobierno” en *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2008a). Por otra parte, cabe remarcar que ambas instancias de uso son en circunstancias orales.

⁶⁹ Ya que Althusser intentó desplazar el concepto de ideología de su acepción ideal (es decir, como una serie de ideas) y de su relación con un sujeto de conciencia. Por otra, más allá de que Althusser no realice un análisis específico y diferencial de cada mecanismo de poder (AIE, en su terminología), este análisis no queda desautorizado por su breve escrito (Althusser, 2005), sino que queda inscripto en el programa de investigación que se desprende de él.

- Las relaciones de poder son immanentes a otro tipo de relaciones (económicas, gnoseológicas, familiares); “las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí donde actúan, un papel directamente productor” (ibid.: 90).
- “Que el poder viene de abajo” (ibid.: 90). Esta afirmación extraña enfrenta directamente a Foucault con Althusser, quien sostiene que la interpelación del Poder (o del Sujeto como encarnación del mismo) viene siempre desde arriba. En cambio, Foucault sostiene que existen relaciones de poder múltiples en divergentes focos de la vida social (en las familias, en las instituciones, en los aparatos productivos) que sirven de soporte a “amplios efectos de escisión que recorren el cuerpo social”, resultando éstos en “una línea de fuerza general” que atraviesa a esos enfrentamientos locales, vinculándolos, mientras que, a su vez, aquellos focos nodales utilizan los efectos de esa “gran” dominación resultante en su propio terreno, con sus propias divisiones y relaciones móviles de poder. En ese sentido, en este juego de instancias, “Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de esos enfrentamientos” (ibid.: 91). Así, algo similar a la “estructura global de un campo de poder” es la sedimentación de luchas pasadas de distintos niveles de generalidad, unos articulados sobre los otros, que para mantenerse como tales deben ser sostenidos en la lucha una y otra vez. Y ello, debido a que, al no ser el poder una sustancia sino una relación, es necesario que se afirme vez tras vez para mantener sus efectos de dominación.
- “Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas” (ibid.: 90). Podemos aprehender la intencionalidad a la que se refiere la tesis anterior, comprendiendo que no hay poder que no se ejerza sino en función de una serie de miras y objetivos, es decir, que su ejercicio implica un cálculo, efectos deseados (“cinismo local del poder”). Sin embargo, sus amplios efectos nunca pueden ser atribuidos a un sujeto individual, ni a la clase que gobierna el aparato estatal; las tácticas –inscriptas a nivel local– confluyen con otras que resultan, finalmente, en dispositivos de conjunto (como el de la sexualidad, el de seguridad, etc.). Sin embargo, estos

resultados son diferentes de las intenciones originarias y exceden, en su realidad, a los cálculos que le dieron origen, debido a la múltiple interacción de distintos focos de poder que decantan finalmente en dispositivos de conjunto⁷⁰. En este sentido, la frase althusseriana “la historia es un proceso sin sujeto ni fines” (Althusser, 1974) está en concordancia con lo planteado por Foucault, sobre todo considerando que no se trataría –ni para Foucault ni para Althusser– de comprender a la historia como el despliegue de la intención de un sujeto, por ejemplo pensando a una clase social como sujeto intencional dueño de los efectos de sus acciones, sino que, por el contrario, ambos sostienen que la historia es inteligible desde su motor y éste es la lucha (de clases, dirá sin dudar Althusser, cfr. 1974). En palabras de Foucault, al situarnos al nivel de los dispositivos de conjunto: “la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos ‘inventores’ o responsables frecuentemente carecen de hipocresía” (Foucault, 2009: 91).

- “Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (ibid.: 91) Como sostuvimos, el poder, su circulación es inmanente a la sociedad⁷¹, y por otra parte, se vehiculiza en relaciones: dentro de ellas, los puntos de resistencia constituyen el otro término de las relaciones de poder, se inscriben en el papel de adversario, de blanco y apoyo, ya que cabe recordar que el poder –que actúa sobre acciones que modifican a otras– es “ejercido únicamente sobre sujetos libres, y sólo en la medida en que son libres” (Foucault, 1995: 182). Por esto mismo existe un vínculo inseparable entre poder y libertad⁷² y, dado que el poder circula y se ejerce en todos los

⁷⁰ Por ejemplo, el biopoder, al tomar bajo su control la administración de la vida de los sujetos, produjo una dependencia hacia el aparato médico que lo desborda, que cae fuera de los cálculos originarios del poder. Así, los efectos del biopoder, en este sentido, no generan sólo la obediencia que era parte de sus objetivos. En referencia a este tema, véase “Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita” en *Saber y poder* (1980).

⁷¹ Asimismo, por ello es un sin sentido hablar de sociedad sin hablar de poder o pensarlo necesariamente como algo malo. Por el contrario, de lo que se trata en una estrategia de resistencia es de la constitución de contra-poderes (Foucault, 1995).

⁷² Si no el ejercicio del poder sería igual a un impedimento físico.

puntos de la trama social, “Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo (...) Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales... [que] por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (ibid.: 92).

Así, la resistencia opera dentro de (y es posible por) un plano de discurso, lo que no excluye que todo discurso tiene un afuera, que puede a su vez ser utilizado en una estrategia de resistencia como modo de señalamiento (imposible en términos positivos) de los límites contingentes de todo (pero sobre todo ése) orden⁷³. “Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución ... [Se trataría, entonces, de] dejar de lado el personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente de las relaciones de fuerza” (Foucault, 2009: 93).

Dadas estas líneas generales de cómo Michel Foucault piensa –como términos inseparables– el poder, su modo de darse en relaciones, el sujeto (el devenir sujetado) y su relación constitutiva con los dispositivos de poder-saber-control, nos gustaría concluir nuestro tratamiento del autor intentando puntualizar las relaciones entre identidad y resistencia posible ya que consideramos que a partir de la obra del autor pueden delinearse dos estrategias analíticamente diferenciables pero prácticamente imposibles de escindir.

A la primer variante la llamaremos “estrategia de sustracción o fuga” o “negativa” (aunque hablando con propiedad ella es productiva). Ella se guiaría por las palabras que concluyen *La voluntad de saber* (2009), que hacen alusión a la “ironía” del dispositivo de la sexualidad: creer que en él reside nuestra liberación, es decir, creer que en una indagación de nuestra sexualidad reside el secreto de nuestra identidad, ese fondo oculto al que hay volver una y otra vez, de manera atenta, para extraer de ella el secreto de nuestra identidad, y así “liberarnos”⁷⁴. Esta línea de indagación sobre el sí mismo oblitera que la construcción del sexo como centro de inteligibilidad del sujeto es el efecto, el modo de sujetamiento al dispositivo de la

⁷³ Creemos que esta veta de argumentación es la enfatizada por Rancière y su idea de la política como interrupción en las cuentas de las partes por parte de los que no tienen parte en la partición de lo sensible del orden (o policial). Al respecto véase Rancière *El desacuerdo* (1996) o *El espectador emancipado* (2010), especialmente el capítulo denominado “Las desventuras del pensamiento crítico”.

⁷⁴ Renovando así, una vez más, ese modo de constitución del sí mismo de origen griego, donde sujeto y voluntad de saber se superponen.

sexualidad, es decir, a aquella tecnología que entrecruza dos dispositivos globales de saber-poder sobre los que el actual modo de dominación y sujetamiento de los cuerpos se sustenta: el de las disciplinas y el de las poblaciones. De esta manera, se constituiría un vínculo entre nombrarse y devenir sujetado que implicaría, como contracara, un modo de resistencia caracterizado por la fuga, por el escape al devenir significativo. Creemos que esta es la lectura, la estrategia de resistencia tal cual es postulada, de maneras diferentes, por Deleuze y Guattari⁷⁵ (cfr. 2010), Néstor Perlongher⁷⁶ (2008) y David Halperin (2007) con su noción de lo *queer*⁷⁷. En todas estas estrategias se trataría, en palabras de Foucault de “liberarnos a la vez del Estado, y del tipo de individualización que está relacionado con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos” (Foucault, 1995: 175). Es precisamente a la luz de estas palabras donde puede comprenderse el énfasis en la construcción de los *placeres*, en contraposición a los *deseos*, ya que los primeros son “impersonales” en contraposición a los otros que remiten a una subjetividad que se afirma en ellos, que persiste en un yo ya codificado. De todos modos, esta posición no excluye la construcción de estrategias y trazar líneas de lucha, pero no como confrontación directa en todos los casos –cual lucha a muerte por el reconocimiento hegeliano– sino como creación de nuevos visibles mediante estrategias transversales, creando líneas de conexión entre ámbitos que la codificación del poder separa. En este sentido, las palabras de Nicolás Casullo son elocuentes de la línea estratégica aquí señalada: “Hay que buscar la subjetividad como una variable desde lo sensible político que rompa las configuraciones ya dadas, la mirada del otro que ya te ubica, te sitúa y cristaliza, y que reabra la posibilidad de otras variables” (Casullo, 2009: 57).

⁷⁵ En estos autores, la identidad no es más que el resultado de una construcción violenta de imposición significativa. En “Introducción: Rizoma” podemos leer: “La noción de unidad sólo aparece cuando de produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante, o por un proceso correspondiente de subjetivación” (Deleuze y Guattari, 2010: 14) y por ello “cualquier enunciación individualizada permanece prisionera de las significaciones dominantes, cualquier deseo significativo remite a sujetos dominados” (ibid.: 27).

⁷⁶ Véanse, por ejemplo, los ensayos “Matan a una marica” (1985) y “La desaparición de la homosexualidad” (1991).

⁷⁷ Según Halperin: “aquellos que asumen una identidad sin esencia, exclusivamente posicional, no son propiamente hablando gays, sino *queers*” (Halperin, 2007: 83).

La segunda línea –que hemos dicho que es inescindible de la primera, como la otra cara de una misma moneda– es aquella donde se hace un énfasis en la *producción* de otros posibles, o donde se jerarquiza la articulación de nuevos ejes problemáticos; se trataría no de una resistencia de la fuga, sino de una *resistencia de la producción* de proliferaciones, de *contra-poderes*. Y para ello, es necesario, por un lado, abocarse de lleno a la producción de ficciones ya que la ficción “consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible” (Foucault, 1993: 27-28), pero también, por el otro, abocarnos a ella como modo de introducir en las cadenas de sentidos dominantes *otras* narrativas. Recordamos, entonces, la respuesta de Foucault al ser interrogado respecto a qué entendía él por política: “el problema no es exactamente definir una ‘postura’ política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización” (Foucault, 1992: 169).

Capítulo III

Judith Butler: *El imperio de los sentimientos*

“Desde Hegel hasta Foucault, parece que el deseo nos convierte en seres extrañamente ficticios. Y en la risa que provoca el reconocimiento radica, al parecer, la oportunidad de percibir lo que no es tan evidente.”

Judith Butler – *Sujetos del deseo*

“Resulta evidente que la tarea política no es negar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política constituyen el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de ese campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias prácticas legitimadoras ... Y la tarea consiste en formular, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad ... Tal vez, paradójicamente, se muestre que la representación tendrá sentido para el feminismo sólo cuando el sujeto de las ‘mujeres’ no se dé por sentado en ningún aspecto.”

Judith Butler – *El género en disputa*

A diferencia de los dos autores que hemos tratado con anterioridad, nos encontramos aquí con una autora cuya producción teórica está en curso, abierta. Resaltar este punto resulta pertinente debido a que Butler formula y reformula sus postulados de obra en obra, hecho que habremos de puntualizar en el seguimiento de algunos conceptos que no se mantienen estables a lo largo de su producción teórica.

En el pensamiento de Butler confluyen diversas influencias teóricas y áreas disciplinares. Desde una formación profesional originalmente filosófica, sus obras conjugan aportes del psicoanálisis, la teoría social contemporánea y las teorías feministas. Por motivos que esperamos que se hagan evidentes en el trascurso de la exposición, creemos que sus intervenciones se nutren principalmente de una síntesis personal de los aportes de Foucault (sobre todo el de *Historia de la sexualidad*) y la filosofía de Derrida, heredando la perspectiva de la deconstrucción (cfr. Derrida, 2002a; 2002b, 1998a; 1998b, entre otros) para sus análisis sobre los modos en que se producen sujetos culturalmente inteligibles. Estos aportes teóricos son utilizados para

repensar temas que han estado en la agenda política del feminismo, y que son tratados por esta autora de un modo abiertamente comprometido con esas luchas y también con las del movimiento LGTBI⁷⁸. En este sentido, en más de una ocasión (cfr. Butler, 2001a; 2012a; 2006, entre otros), Butler sostiene que su problematización teórica debería comprenderse como una práctica teórica (*à la* Althusser), donde los modos de pensar las relaciones de género, por ejemplo, son considerados inescindibles de las políticas feministas.

Intentaremos en las páginas siguientes analizar puntos nodales de la producción teórica de Butler en torno a la identidad, para presentar así una nueva perspectiva de abordaje de nuestro problema, deteniéndonos en algunas de sus reformulaciones y diferencias respecto de los autores tratados con anterioridad, como así también intentar explicitar los visibles-invisibles (Althusser y Balibar, 1983a) que dibujan su abordaje sobre la producción identitaria.

Una de las premisas principales de este abordaje –en la estela de los dos autores que hemos estudiado con anterioridad– es su consideración de la *materialidad* del discurso. Ésta, tal como la entiende Butler, tiene consecuencias para la materialidad de los cuerpos o, para decirlo con otras palabras, para la materialidad no-lingüística. Ambos, lenguaje y materialidad, están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca perfectamente superpuestos. Tal como dirá Butler: “Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes” (Butler, 2012a: 111). Ello implica que el acceso a la materialidad (del mundo, de los cuerpos) está siempre ya mediada por la materialidad del lenguaje, y que el lenguaje, en su proceso de significación, debe recurrir a la materia (vía signos, letras, materia auditiva)⁷⁹.

⁷⁸ Las siglas LGTBI refieren a aquellos colectivos comprometidos con la lucha política por el reconocimiento, igualdad y la no-discriminación de las minorías sexuales. Cada una de las siglas intenta dar una representación individualizada, pero también colectiva de cada una de estas minorías: lesbianas, gays, bisexuales, travestis e intersex.

⁷⁹ Siguiendo las consideraciones de Derrida en “La *différance*” (1998a), Butler especifica: “... 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 mismo; antes bien, todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza por un proceso significativo que, en su condición sensible, es siempre-ya material (...) La materialidad del significante sólo significará en la medida en que sea impura, en que esté contaminada por la idealidad de las relaciones diferenciadoras...” (Butler, 2012a: 110).

Además, el lenguaje es material en sus efectos, produciendo géneros y cuerpos sexuados, como habremos de ver.

El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad (Butler, 2001a), publicado en 1990, es hoy considerado como uno de los textos fundantes de lo que ha sido llamado la “teoría *queer*”⁸⁰, haciendo de Butler una de las mayores exponentes del “feminismo de la tercera ola”⁸¹. Este feminismo considera que la política feminista no puede tomar al sujeto que dice representar –las mujeres– como un sujeto dado y homogéneo. Postula, en ese sentido, que esa visión dio lugar a una invisibilización de ciertas diferencias hacia dentro del colectivo mujeres, sobre todo de etnia y de clase, cuyas consecuencias políticas fueron la segregación de esos grupos, como así también su subordinación al liderazgo de las mujeres blancas, (mayormente) profesionales, (implícitamente) liberales y heterosexuales⁸². Por el contrario, creen que resulta necesario detenerse en los modos particulares, locales y diferenciales en que se deviene-mujer, resultando políticamente pernicioso postular que esa unidad existe de antemano, ya que de ese modo dentro del movimiento se habían reproducido las jerarquías sociales circundantes y ciertos presupuestos androcéntricos en la propia concepción de qué es la mujer y cuáles serían las relaciones deseables entre los géneros⁸³.

En *El género en disputa* (2001a), Butler se pregunta por los vínculos entre política y representación. En la visión clásica, arguye, existen sujetos que persiguen la consecución de sus intereses en la esfera política, por la vía de la representación política. En discordancia con esta posición, y recuperando explícitamente a Foucault con su noción de poder productivo, Butler sostiene que la propia representación política crea a aquellos sujetos que dice representar. Así, una política que represente

⁸⁰ Véase nota al pie n° 77.

⁸¹ Este feminismo se inicia en 1990, y empieza a cuestionar la idea de la existencia de un sujeto mujer unitario, tal como lo postulaba la llamada “segunda ola”. Otras exponentes teóricas de esta vertiente del feminismo son Joan Scott, y Chantal Mouffe. Para una historización y discusión más profunda al respecto véase Zerilli (2008: 19-75).

⁸² Sostiene Butler en el prefacio de 1999 a la reedición de *El género en disputa* (originalmente publicado en 1990): “Mi postura es y sigue siendo que cualquier teoría feminista que restrinja el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica establece normas de género excluyentes en el seno del feminismo, a menudo con consecuencias homofóbicas” (Butler, 2001a: 9).

⁸³ Existe un abanico variopinto de posiciones respecto a qué elementos constituirían presupuestos androcéntricos sobre qué es la mujer, dado que algunas feministas conciben la diferencia sexual como un dato de la naturaleza (por ej. Rubin, 1998; de Lauretis, 1996) mientras otras, como Butler, consideran que inclusive la determinación del sexo biológico es inescindible de determinaciones discursivas, por lo cual, éste no sería un “dato de la naturaleza”, una evidencia independiente de una construcción cultural.

al género femenino debería comenzar por afirmar que no hay una identidad de género detrás de las expresiones de género, sino que ella es construida, performativamente, por aquellas expresiones que son entendidas como una representación de una sustancia previa a tal acto. En ese sentido, Butler sostiene: “*género* no es un sustantivo, ni tampoco es una serie de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las *prácticas reglamentadoras de la coherencia de género*. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (Butler, 2001a:58, las cursivas son mías). Esta clarificación respecto de cómo comprender las relaciones entre sujeto y poder (o representación política en este caso) intenta delimitar un posicionamiento equidistante tanto de un fatalismo que condena de antemano toda resistencia al fracaso, como así también de una posición liberal-optimista donde el sujeto es el lugar fundante y agente volitivo dueño de los efectos de la política.

Resulta necesario, entonces, delimitar la noción de performatividad de Butler, para poder así comprender sus relaciones con el género. Cabe recordar que la noción de actos de habla performativos fue por primera vez acuñada por Austin (1955), como fundador de lo que hoy reconoceríamos como un enfoque pragmático en lingüística, para referirse a actos de habla o enunciaciones que producen, en un ámbito no lingüístico, aquello que afirman; es decir, actos de habla que hacen existir *cosas* mediante *palabras*. En este sentido, el referente de los actos performativos es inexistente con anterioridad al acto, y se produce a partir de la misma afirmación⁸⁴. Esta indiscernibilidad ontológica entre decir y hacer, esta frontera borrosa que instituyen los actos performativos de habla entre hechos estrictamente fácticos (evidencias no discursivas) y hechos del orden del discurso será tomada por Butler para pensar el género no como un atributo de un sujeto ya-generizado, sino que, por el contrario, le permitirá pensar al género como una “evidencia” que se produce sobre los cuerpos a partir de la reiteración de una “cita” al género. Tributaria de Austin, la lectura de Butler de este autor se encuentra signada por la interpretación

⁸⁴ Un ejemplo de un acto performativo de habla exitoso sería la declaración “Los declaro marido y mujer”, emitida ante dos personas en un casamiento, por parte de alguien imbuido de la autoridad necesaria para cumplir tal función (por ejemplo, un cura). Ese acto de habla produce aquello que dice en la realidad, sin que esas personas *como* marido y mujer existiesen con anterioridad a la emisión oral. (cfr. Austin, 1955).

derrideana de aquel escrito (Derrida, 1998b), pero también de su lectura de “Ante la ley” de Kafka (Derrida, 1992), a partir de la cual Butler dice haber elaborado su interpretación performativa del género⁸⁵. En ese sentido, Butler sostiene que el género puede ser leído como una expectativa que produce aquello que espera (tal como Derrida interpreta el funcionamiento de la ley a partir del relato de Kafka). No se trataría, entonces, en el caso del género, de la expresión de una esencia interior a los sujetos, sino que nos encontraríamos ante un caso de metalepsis, donde “la anticipación de una esencia dotada de género provoca lo que plantea como exterior a sí misma”⁸⁶ (Butler, 2001a: 15). Sin embargo, sería incorrecto considerar que el género es algo que se asume una sola vez y para siempre, sino que se trata de un hacer que, en su repetición ritual y estilizada de las representaciones correspondientes a los géneros, produce cuerpos generizados, que se en-gendran en cada *performance* de género. En este sentido, la persistencia y la estabilidad de las identidades de género se producen en esta repetición, y por ello mismo siempre están sujetas a una posible “mala” cita. Debemos detenernos en este carácter ficticio de la identidad –en el sentido de que ser “alguien” y actuar un papel empiezan a superponerse de manera tal que casi resultan indistinguibles–, pero antes vale precisar esta postulación de que cada devenir sujeto (generizado en este caso) depende de una reiteración de una cita.

Dado que la cita está inscrita en una dimensión temporal, ello permite un desplazamiento entre una asunción primera, digamos, y una asunción segunda. Esta necesidad de la reiteración de la cita para mantener efectos estables de género es la que también abre la posibilidad del desvío de la cita, y la apertura de identificaciones que sean “borrosas” en los términos hegemónicos de inteligibilidad de los géneros. En este sentido, es posible ver la influencia foucaultiana en el planteo de Butler en el modo de vincular producción identitaria y resistencia⁸⁷ (Foucault, 2009) pero, tal vez de manera más sustancial, la del posestructuralismo derrideano, donde el cierre significativo se encuentra desde siempre acechado por aquello que está subordinado o

⁸⁵ Véase el prefacio de 1999 a la traducción al español de *El género en disputa* (2001a).

⁸⁶ En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Butler, 2001b), como tendremos ocasión de revisar con posterioridad, Butler se preguntará sobre los condicionamientos de tal expectativa, a partir del análisis de la escena que ejemplifica la interpelación ideológica tal como la plantea Althusser (2005), considerando ese “darse vuelta” ante el llamado de la ley.

⁸⁷ En el sentido de que toda demarcación de límites es en extremo ambigua, ya que en ese mismo movimiento se abre un espacio de transgresión a esas mismas delimitaciones.

es marginal en esa economía; término marcado que como reprimido persiste y todo el tiempo desplaza los sentidos de aquella economía y hace multiplicar las amenazas sobre lo *monstruoso* que puede emerger, pero que en rigor –indecible en sus términos positivos– siempre estuvo desordenando la metafísica de la presencia (Derrida, 2002a; 2002b). Sin explayarnos demasiado en la filosofía de Derrida, resulta necesario explicitar muy someramente a qué nos referimos cuando hablamos de una metafísica de la presencia, ya que la autora que nos concierne retoma en innumerables veces este sintagma derrideano.

En *De la gramatología* (200b) Derrida intenta exponer una teoría general – que muestre la incompletitud de cualquier teoría general tal como la entendemos– de la economía significativa dominante que caracteriza a Occidente, algunos de cuyos exponentes más promisorios serían figuras como Platón, Rousseau, o Hegel. Esta economía se caracteriza por postular una presencia originaria, a partir de la cual se articula una lógica dicotómica donde uno de los términos queda inscripto como original, pleno, positivo, autónomo y el otro se dibuja como su contrapartida, *su* falta. La deconstrucción, como actividad, parte de la asunción de los pares dicotómicos tal como los presenta esta economía simbólica occidental (habla / escritura; presencia / ausencia; vida / muerte; hombre / mujer; normal / anormal; adentro / afuera; original / copia) y a partir de su análisis muestra que aquella presencia primera siempre estuvo ya acechada por la falta que intenta conjurar. Por ejemplo, *De la gramatología* tematiza la escritura fonética, a partir de su problematización en autores tan diversos como de Saussure, Lévi-Strauss o Rousseau, explicando que ésta sólo ha sido aprehensible como *presencia diferida* del habla. El habla es el lugar de la plena presencia, donde coinciden hablante e intención significativa. Ella condensa el sentido *recto* y presente a sí del querer-decir, que luego tal vez puede perderse en la escritura, como copia del habla. Ésta intenta ser un remedio ante la ausencia del hablante, transmitiendo su mensaje pero que, a falta de la presencia del emisor, siempre puede ser *tergiversado* en su sentido *original*. Ante esta concepción fonocéntrica de la escritura, la deconstrucción derridiana postula una escritura “originaria”, donde el sentido siempre fue dependiente de la iteración de un código, independiente de la voluntad del emisor, de un querer-decir. En este sentido, para Derrida toda habla es ya archi-escritura, es decir, no una presencia plena a partir de la cual la escritura es comprensible como su

copia, sino que, por el contrario, la escritura habita desde siempre al habla en su querer-decir. Esta deconstrucción de los pares dicotómicos que hacían inteligibles a cada uno de los términos en su identidad, desorganiza los sentidos, produciendo una dispersión de los significados hegemónicos donde *lo monstruoso*, tal vez, puede aparecer como diferente (cfr. Derrida, 1998a) pero, sin fijarse como tal, sino persistiendo en la desorganización de esa economía de cierre significativa que, por “definición”, siempre está habitada, en su propio funcionamiento, por aquello que la excede.

Esta pequeña –e injusta– deriva por Derrida es necesaria para comprender el modo en que Butler comprende el género, y también el sexo. Butler sostiene que el género se produce como una *performance* del género, es decir, como una apelación – reiterada y siempre en proceso– a la cita del género. En este sentido, las identidades de género hegemónicas (un chico chico, una chica chica) no son ningún “original” del género que luego es copiado “mal” por las identidades de género que caen fuera de las identidades coherentes de género (muchachos afeminados, mari-machos, travestis, etc. etc.), sino que, por el contrario, estas “copias” nos muestran el carácter de copia, de cita de la norma que hace que lo normal sea normal, es decir: producido. La experiencia de extrañamiento en los modos de asumir el género por las identidades que se encuentran en los márgenes de las identidades de género “normales” (hegemónicas) nos muestran precisamente el carácter producido de la normalidad, y no su condición de “naturalidad”. Así, los géneros culturalmente inteligibles “sin ruido” se producen, constantemente, mediante la cita obediente a la imagen de un género coincidente al cuerpo que la cita (esto fue lo que Rubin llamó “sistema sexo-género”⁸⁸). De este modo, vemos que la producción de las identidades de género involucra citas de las imágenes (en sentido amplio) mediante acciones que encarnan a las identidades de género binarias y no marcadas (“normales”) o, en otras palabras, podríamos decir que “hacer género” consiste en el seguimiento de una regla. Podemos notar en este aspecto que el género es dependiente de una normatividad social más amplia, motivo que excluye el voluntarismo en la asunción de una identidad de género, sino que es una marca de inteligibilidad cultural de los

⁸⁸ Según Rubin, “un sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y satisface esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1998: 17).

cuerpos que no es posible omitir. Para decirlo en otras palabras: el género es una *performance*, pero se diferencia del sentido de actuación teatral, dado que se trata de una actuación compulsiva: los cuerpos en nuestra sociedad circulan con identidades de género, no es una inscripción sobre los cuerpos que dependa de la voluntad del sujeto. El sentido común asigna (inconsciente pero infaliblemente) géneros en nuestro sistema cultural; percibo a los otros, los comprendo mediante esa matriz y mediante esa matriz soy comprendida. Así, el género se articula a partir de la lógica de lo im-propio: se muestra como la evidencia más profunda de lo que soy, mientras es la marca que otros me imponen (e impongo) para comprenderme (para comprenderlos)⁸⁹. Siguiendo la paradoja del nombre *propio* –aquello que siendo *nuestro*, nuestra marca de singularidad, nos es dado por *otro*–, Butler se pregunta sobre la identidad y su relación con el género: “¿En qué medida la ‘identidad’ es un ideal normativo más que un rasgo descriptivo de la experiencia? ... En otras palabras, la ‘coherencia’ y la ‘continuidad’ de la ‘persona’ no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de la persona sino, más bien, *normas de inteligibilidad socialmente instituidas y mantenidas*. En la medida en que la ‘identidad’ se asegura mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de ‘la persona’ se cuestiona por el surgimiento cultural de esos seres con género ‘incoherente’ o ‘discontinuo’ que parecen ser personas pero que no se ajustan a las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas. [...] Los géneros ‘inteligibles’ son aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen las relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (Butler, 2001a: 50, las cursivas son mías).

Así, asumir un género es un proceso nunca acabado y siempre en curso, dependiente a su vez de una normatividad social que traza fronteras entre géneros legibles e ilegibles; así, los géneros “normales” implícitamente se recortan sobre un trasfondo de géneros “monstruosos”. Este trasfondo es el exterior constitutivo de las identidades de género normales, es decir, aquellas que dentro de la matriz de la heterosexualidad normativa mantienen una coherencia entre cuerpo, género y deseo

⁸⁹ En *Vida precaria* (2006), Butler sostiene, en contra de lo que llama una “versión liberal de la ontología humana”: “Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro *a causa* del otro (...) necesitamos otro lenguaje para aproximarnos a la cuestión que nos interesa, un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas.” (Butler, 2006: 50, cursivas en el original).

sexual. En *El género en disputa* (2001a), pero sobre todo en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* (2012a), Butler cuestionará no sólo el carácter construido del género, sino también el del sexo⁹⁰. Desarrollaremos esta temática con posterioridad, sin embargo nos gustaría a esta altura de nuestra argumentación recuperar la comprensión de Butler de esta indivisibilidad entre las identidades de género o los cuerpos sexuados coherentes y los incoherentes.

La autora (2012a) propone un modo general de enfocar las restricciones como los límites de lo que puede construirse y lo que no puede construirse al comentar, por ejemplo, la teoría lacaniana sobre los modos en los que se adopta una posición sexuada dentro del lenguaje. Según el comentario de Butler de Lacan (Butler, 2012a: 147-ss.), es el temor a la castración, asumido de manera diferencial, el que motiva la asunción de uno de los sexos. No obstante, Butler intenta reconstruir el exterior de este esquema, cuya funcionalidad depende de dos figuras no articuladas en el discurso, aquéllas de la homosexualidad abyecta: la del marica feminizado y la de la lesbiana falicizada. Así, a diferencia de Lacan, el análisis de Butler no se sitúa en el señalamiento de las restricciones que fijan las condiciones en las que se asumen las posiciones sexuadas sino que, por el contrario “se limita a indagar cómo se establece el carácter fijo de tales restricciones, qué (im)posibilidades sexuales hicieron las veces de restricciones constitutivas de la posicionalidad sexual” (Butler, 2012a: 147) en pos a intentar reelaborar tales restricciones a partir de sus propios términos⁹¹.

Teniendo en cuenta esta noción de un *exterior constitutivo* (Butler, 2012a), nos gustaría retomar su análisis del género. Como sostuvimos, los géneros coherentes no son “originales” o “naturales” de los cuales las identidades “fallidas” son copias, sino que son ellos mismos copias o citas del género⁹². De este modo, el género aparece como una convención constituida por medio de la repetición estilizada de

⁹⁰ Las anteriores tesis feministas que habían analizado el género (cfr. Rubin, 1998 o de Beauvoir, 1999) veían en el género una construcción cultural contingente que se imprimía los sexos biológicos, postulados como un sustrato no construido. Así, el género quedaba del lado de la cultura, mientras que el sexo se concebía como una evidencia biológica. Estas tesis –denominadas “constructivistas” por Butler (2001a)– asumían una posición “esencialista” al adoptar un esquema binario incuestionado donde resaltaban en el género la actividad constructiva, mientras que el cuerpo aparecía como un sustrato dado. Por el contrario, Butler sostendrá, como veremos, que “el sexo, por definición, siempre ha sido género” (Butler, 2001a: 41).

⁹¹ He aquí, nuevamente, una marca de la herencia de la deconstrucción derrideana en la obra de Butler.

⁹² “Así, gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia” (Butler, 2001a: 65).

actos y asegurada por el acuerdo de la comunidad. Este último punto es crucial para subrayar la falta de voluntarismo en la comprensión de Butler del género como *performance*. Según Austin, para que un acto de habla sea calificado de performativo exitoso –es decir, productor de aquello que enuncia (Austin, 1955)– hacen falta que se den las “condiciones de felicidad” que le brindan el marco de operatividad a tal enunciado. Tal aclaración la consideramos necesaria para evitar, analíticamente, un malentendido usual que extiende las implicancias de una consideración de la materialidad del discurso hacia una posición idealista⁹³. Así, Butler señala en el carácter compulsivo del género sus vínculos constitutivos con una normatividad social tácita: “El género es, por lo tanto, una construcción que regularmente oculta su génesis; el acuerdo tácito colectivo de actuar, producir y sostener géneros polarizados como ficciones culturales se ve oscurecido por la credibilidad de esas producciones, y los castigos correspondientes a quien no está de acuerdo en creer en ellas; la construcción nos ‘obliga’ a creer en su necesidad y su naturalidad” (Butler, citado en Zerilli, 2008: 105).

Como forma de “deshacer el género” –su naturalidad– y también exponer su proceso de producción, Butler recurre al *drag*⁹⁴. El *drag* revela la *performance* compulsiva del género que nunca vemos como tal. En esta *copia* del género, el mismo se nos revela como copia en sí misma, por ejemplo, como cita de los rasgos estilizados que constituyen el género mujer. Así, el *drag* actuaría como una operación de extrañamiento que nos permitiría ver la “verdad” del género; para decirlo con Derrida, el género se nos revela como *archi-drag*.

Esta posición heurística privilegiada que Butler le asigna al *drag* para comprender el modo en que se hace el género se modifica levemente desde *El género en disputa* (publicado originalmente en 1990) hacia *Cuerpos que importan* (publicado por primera vez en 1993), y estas variaciones están profundamente relacionadas a los modos en que la autora fue precisando su modo de comprender la performatividad (del género, del sexo, de las identidades). Sostenía Butler en su

⁹³ Donde, por ejemplo, sería apropiado no nombrar situaciones de opresión de las mujeres porque esa sola enunciación las produciría.

⁹⁴ El *drag*, en su acepción general, se asocia a una práctica dramática (cómica, grotesca y paródica la mayoría de las veces) donde una persona de un género se viste e intenta hacerse pasar por una persona del otro género. Esta “actuación” de una identidad será tomada por Butler como el trasfondo sin más de *toda* identidad, motivo por el cual los límites que hacían diferentes los términos de *ser* y *parecer* se desdibujan en su diferencia. He aquí, tal como quisimos explicar en nuestro breve *racconto* de algunos conceptos de la filosofía de Derrida, uno de los modos en Butler hereda (Derrida, 2002a) a Derrida.

primer libro: “*Al imitar el género, el drag revela implícitamente la estructura imitativa del género mismo, como asimismo su contingencia*” (Butler en Zerilli, 2008: 108, cursiva en el original). De este modo, el *drag* no sólo revela al espectador la ilusión del género en tanto identidad original y permanente; también sirve –de manera crucial, de hecho– como paradigma para entender el género como *performance* antes que como esencia, en tanto repetición estilizada de actos. Sin embargo, en *Cuerpos que importan* (2012a) Butler –respondiendo a la acusación de voluntarismo– rectifica el postulado de performatividad estableciendo una distinción entre el género como “performativo”, en tanto cita eficaz de una norma, y el *drag* como “*performance*”, es decir, como cita *paródica* de una norma. Así, mientras que *El género en disputa* parecía sugerir que performatividad es lo mismo que *performance*, *Cuerpos que importan* insiste en su diferencia: “la *performance* como ‘acto’ circunscripto se distingue de la performatividad en que esta última consiste en la reiteración de normas que preceden, constriñen y a la vez exceden al *performer* y en ese sentido no pueden considerarse obra de su ‘voluntad’ u ‘opción’; más aún, lo ‘*performado*’ se ocupa de ocultar –sino directamente de descalificar– aquello que permanece opaco, inconsciente, irrepresentable. Sería un error reducir la performatividad a *performance*.” (Butler en *ibid.*: 109). Cabe señalar, sin embargo, que para Butler este carácter constrictivo de la *performance* del género (o del sexo, como veremos), no implica un determinismo total. Por el contrario, en el prefacio de 1999 a una reedición de *El género en disputa*, sostiene: “Lo iterable de la performatividad es una teoría de la capacidad de acción (o agencia)”, y agrega también “[es] una teoría que no puede negar el poder como condición de su propia posibilidad”⁹⁵ (Butler, 2001a: 23). De este modo, la construcción identitaria queda conceptualizada no dentro de un proceso temporal, sino que se la considera a ella misma como un proceso temporal que “opera a través de la reiteración de las

⁹⁵ Es notable en las palabras recién citadas la influencia de Foucault para pensar los vínculos entre poder y resistencia. Por otra parte, en contraposición a las posiciones teóricas estructuralistas y sus variaciones en torno a la “muerte del sujeto”, que parecían llevar a la posibilidad de la acción política a un callejón sin salida, el giro posmoderno del que participa Butler permite reintroducir una teoría de la acción. En este sentido, tal vez puede resultar enriquecedor pensar a Butler como un exponente de la línea minoritaria de los tipos ideales de identidad posmodernista en la conceptualización de Lash (2007) del posmodernismo como un régimen de significación cultural. Así, Butler podría alinearse bajo el tipo ideal de identidad posmodernista “PM 2”, que expresa una posición abierta de sujeto, sostiene como valor la tolerancia, y promueve una identidad colectiva basada en el principio no jerárquico de las diferencias. (cfr. Lash, 2007).

normas” (Butler, 2012a: 29). Es precisamente esa reiteración la que permite pensar de un nuevo modo a la materialidad (como proceso de materialización) y donde el sexo no aparece como dato, sino como efecto de esta reiteración de normas mediante las cuales “el sexo se produce y a la vez se desestabiliza” (ibid.: 29).

De este modo, según Butler, la performatividad –del sexo y del género, cuya relación entre sí aún queda por especificar– debe ser comprendida como “una práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2012a: 18). Éste sería el modo en que operan las normas reguladoras del “sexo”. Al pensar al sexo como una categoría normativa (más que descriptiva), Butler sigue la conceptualización de Foucault (2009) quien pensara a éste como un “ideal regulatorio” dependiente del dispositivo de la sexualidad. A esta tesis foucaultiana Butler le añade una función específica al sexo, como aquella norma que materializa a los cuerpos, entendiendo a esta misma materialización como un proceso, es decir, en términos performativos. Así “la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder” (Butler, 2012a: 18). De este modo, la materialidad del cuerpo queda sujeta de la materialidad de la norma reguladora –como su efecto– y el sexo, más que ser un dato biológico pre-cultural, pasa a ser una norma de inteligibilidad cultural que, como tal, hace ciertos cuerpos legibles y *produce* a todos los cuerpos que escapan de tal matriz –de su adentro, de su puro espacio de legibilidad– como cuerpos abyectos.

Esta reformulación de la materialidad de los cuerpos pone en juego una noción de materialidad donde ésta sería comprendida como un afuera de la producción cultural o significante. En su noción habitual, la materialidad de los cuerpos, estrictamente relacionada con el sexo como evidencia de los mismos, sería un sustrato exterior e independiente de una construcción discursiva. En contraposición a este planteo dualista (natural / cultural; biológico / construido; sexo / género; exterior / interior) la autora va a afirmar la impureza de tales categorizaciones, señalando, por ejemplo, cómo la noción de “exterior” (a lo construido) es ya dependiente para su comprensión de un señalamiento discursivo. En un gesto típicamente derrideano, Butler sostendrá que su indagación sobre el tipo de exclusiones y supresiones mediante las cuales se construye el sujeto no se agotan en la vieja discusión entre posiciones esencialistas contra posiciones constructivistas. Por el contrario, Butler afirmará: “[Existe] un ámbito ‘exterior’ a lo que construye el

discurso, pero no se trata de un ‘exterior’ absoluto, una ‘externalidad’ ontológica que exceda o se oponga a las fronteras del discurso; como ‘*exterior*’ *constitutivo*, es aquello que sólo puede concebirse –*cuando puede concebirse*– en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles” (Butler, 2012: 26-27, las cursivas son nuestras). En este sentido, se considera que toda referencia a un “cuerpo puro” es ya-formación adicional de ese “cuerpo puro”, a pesar de que *también* implique admitir que ello no implica que el discurso origine o produzca completamente, *ex-nihilo*, a ese cuerpo. Lo que sí implica la anterior afirmación es que sostener el carácter “innegable” del sexo o la “autoevidente” materialidad del cuerpo es siempre ya estar comprometido con *una versión* que es constituyente de aquello que pretende *sólo nombrar*. En este sentido, estas recientes consideraciones también tienen consecuencias sobre el modo en que debemos comprender el modo de funcionamiento de la matriz heterosexual que regula la producción de cuerpos materializados, es decir, sexuados que, en sí, implica relaciones de género –en tanto el sexo siempre es ya-género. Si sostenemos que la inscripción de los cuerpos en el sistema sexo/género (Rubin, 1998) es condición de su inteligibilidad cultural, ello no implica que tal matriz se encuentre por fuera de un proceso de construcción⁹⁶. Por el contrario, esta matriz se materializa en cada uno de sus efectos (sujetos sexo-generizados), necesitando de ellos para su persistencia como tal, condición ésta que, para garantizar su funcionamiento, la expone al riesgo de su transformación. Así, sostiene Butler: “Afirmar que hay una matriz de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto, no equivale a decir que haya una matriz singular que actúe de manera singular y determinante, cuyo efecto sea producir un sujeto” (Butler, 2012a: 27), ya que ello implicaría poner a la matriz en la posición de sujeto, inconstruido en sí mismo. Ello se debe, en parte, a un requisito ineludible de la gramática cuyos efectos “sustancializadores” habremos de problematizar con posterioridad. Por el contrario, es necesario pensar que “No hay ningún poder que actúe, sólo hay actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad” (ibid.: 28).

⁹⁶ En esta misma línea se encuentra la crítica de Derrida (1989) al concepto de estructura de Lévi-Strauss en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, texto que ha sido considerado como uno de los fundantes del “giro posestructuralista” en las ciencias humanas y sociales.

Tomando todas las consideraciones antedichas en cuenta, Butler propone comprender a la materia no como aquello que es una evidencia indeconstruible, empírica, luego pasible de construcción cultural, 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*”⁹⁷ (ibid.: 28, cursiva en el original). Esta noción de la materia, en relación a la discusión sobre la materialidad de los cuerpos implica (cfr. Butler, 2012a: 19):

- 1) Que la materia de los cuerpos no puede considerarse separadamente de las normas que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales
- 2) Comprender a la performatividad como el poder reiterativo –geológico, diríamos– del discurso para producir los fenómenos que regula e impone
- 3) Que la construcción del sexo no es un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino *una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos*
- 4) Reconceptualizar el proceso mediante el cual el yo hablante asume una norma corporal no sólo como sometimiento (sujeción que posibilita la identidad), sino también como condición de posibilidad de acción
- 5) Que la asunción de un sexo está relacionada a un proceso de identificación (en términos psicoanalíticos) que pone al sujeto en el marco de un imperativo heterosexual que consiente ciertas identificaciones sexuadas mientras que, en el mismo movimiento, excluye y repudia otras.

En este último punto nos topamos con una matriz de producción identitaria, asimilable a la noción foucaultiana de dispositivo, que requiere la producción simultánea de “una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (ibid.: 19). Cabe remarcar, de todos modos, que Butler no termina de precisar el modo de funcionamiento de esta matriz, en comparación, por ejemplo, con los modos de funcionamiento de los dispositivos descritos por Foucault que, como vimos, operaban en algunos casos por normalización y en otros vía normación. Por otra

⁹⁷ Reconociendo la herencia foucaultiana de tal postulación, Butler explicita: “... 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” (ibid.: 28).

parte, subrepticamente parece deslizarse en esta conceptualización de Butler una concepción punitiva en el propio modo de funcionamiento del dispositivo que regula la materialización de los cuerpos, donde la amenaza de castigo se vuelve inseparable del devenir-sujeto no-abyecto (tema sobre el que volveremos al detenernos en la lectura butleriana de la escena de interpelación en Althusser), donde parece primar una “hipótesis represiva” en el funcionamiento del poder. De todos modos, tomando estos puntos en consideración, queda claro que para Butler el sexo se asume vía una identificación fantasmática⁹⁸, asediada por el castigo en caso de identificación con las figuras corporales y sexuales que la matriz heterosexual de la diferencia sexual repudia para constituir su adentro: el marica feminizado y la lesbiana falicizada⁹⁹. Así, el devenir-sujeto implica una identificación imposible, y sin embargo necesaria: “Si asumir un sexo es en cierto sentido una ‘identificación’, parecería que la identificación es un sitio en el cual se negocian insistentemente la prohibición y la desviación. Identificarse con un sexo es mantener cierta relación con una amenaza imaginaria, imaginaria y vigorosa...” (Butler, 2012a: 153). De este modo, el sexo queda asegurado por una asunción repetida de la ley, donde ésta, al deber repetirse para mantenerse, re-instituye continuamente la posibilidad de su fracaso. En este sentido, para Butler “las ‘posiciones sexuadas’ no son localidades, sino prácticas citacionales instituidas dentro del terreno jurídico, un ámbito de restricciones constitutivas. La encarnación del sexo sería una manera de ‘citar’ la ley, pero no puede decirse que ni el sexo ni la ley existen antes de sus diversas encarnaciones y citas” (Butler, 2012a:164).

Antes de proseguir con algunos otros ejes problemáticos de la obra de Butler que nos resultan relevantes para nuestra propia problemática, nos gustaría detenernos en una formulación crítica sobre los modos de anudar funcionamiento del dispositivo

⁹⁸ Tal como la entiende Lacan, por ejemplo, en “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1971). En este sentido, ya en *El género en disputa*, Butler sostenía: “El cuerpo, que siempre ha sido considerado un signo cultural, limita los significados imaginarios que origina, pero nunca se desprende de una construcción imaginaria” (Butler, 2001a: 159).

⁹⁹ Cada una de estas figuras subvierte el esquema lacaniano descrito en “La significación del falo” (1987) donde se narra el acceso diferencial de los cuerpos a las posiciones sexuadas dentro de lo simbólico. Allí, la posición mujer se determina por “ser el falo” y la del hombre por “tener el falo”. Sin embargo, en la lectura de Butler, la economía simbólica funciona, precisamente, porque su significante privilegiado, el falo, es esencialmente transferible (como quedaría demostrado por las figuras abyectas necesarias para que tal economía significante funcione, mediante el repudio y el temor al castigo en caso de identificación).

de producción identitaria –su operatoria performativa– y los modos de resistencia que le son co-extensos. Tal como observamos, para Butler los cuerpos se materializan mediante la “tecnología” (Foucault, 1990) del sexo, que es siempre-ya género en tanto esa marca los vuelve inteligibles en un régimen de significación cultural que les asigna ciertas esferas de acción, mientras que los excluye de otras. Al ser tanto el sexo como el género *identificaciones* (Butler, 2001a; 2012a), su producción está inscrita en un proceso temporal que, al necesitar de su iteración para la preservación de sus efectos, también está expuesta, en su mismo modo de producirse, a una constante posible des-estabilización. En este sentido, Butler podría sostener que el dispositivo de producción identitaria no funciona a pesar de sus fallas, sino que funciona *por* ellas¹⁰⁰: la apertura que la repetición implica de por sí, como modo de funcionamiento que permite la persistencia de la “estructura” en el tiempo, es la que hace posible su operatividad. Sin embargo, cabría preguntarse si la “falla” de por sí implica un cuestionamiento a la operatividad de la estructura, tal como parece sugerir Butler con su idea de que los cuerpos “abyectos”, al desafiar el marco binario de inteligibilidad de los cuerpos¹⁰¹, hacen estallar la “naturalidad” de tales categorías, abriéndolas a un posible desplazamiento, ya que pierden operatividad al no poder abarcar el campo de los posibles con sus términos, que se pretenden totalizantes. Reiteramos, cabe analizar críticamente el potencial desestabilizador de las fallas del propio sistema categorial, ya que, como cabe comprobar casi desde la experiencia cotidiana, la falla del mismo no implica un cuestionamiento del propio criterio. Sin embargo, dado que algo así como “la experiencia cotidiana” sería un material altamente dudoso para alguien como Butler para intentar adoptar un punto de vista crítico, en pos de ampliar este asunto tomaremos una anécdota tomada de Zerilli, de su libro *El feminismo y el abismo de la libertad* (2008). Allí la autora comenta el caso del Comité Olímpico Internacional, que en 1968 optó por cambiar la prueba de femineidad por inspección genital a una prueba por cromosomas, sólo para retornar, en 1992, a la prueba por genitales. Lo

¹⁰⁰ Ésta es precisamente la lectura que hace Derrida de los actos performativos fallados que acechan a los performativos felices. Véase nota al pie n° 102.

¹⁰¹ Tal sería, por ejemplo, el caso de los intersex (antiguamente llamados hermafroditas), quienes presentan rasgos tanto genéticos como fenotípicos de hombres y mujeres. Asimismo, también sería el de las identidades genéricas ambiguas, como las mujeres andróginas o los hombres afeminados. De todos modos, también cabe recordar que es el propio lenguaje el que nos obliga a generizar, tal como lo sugirió Barthes (2003) con su famosa frase de que la lengua es fascista, ya que *obliga* a decir.

que podemos observar en este ejemplo es el hecho de que, a pesar de que el criterio para definir la diferencia sexual se ponga en duda, ésta nunca se pone en cuestión en sí misma. Es decir, los casos ambiguos, como mucho, llevan a adoptar un cambio de prueba para asignar la diferencia que en sí misma nunca es puesta en cuestión. A partir de este ejemplo, Zerilli elaborará una crítica (amistosa) a Butler, desde aportes de la filosofía de Wittgenstein, Arendt y Castoriadis.

Por un lado, Zerilli rastrea las influencias derrideanas en la obra de Butler, haciendo especial énfasis en cómo la lectura de Derrida (cfr. 1998b) sobre los actos performativos de habla de Austin (1995) pasa al texto butleriano¹⁰², en su consideración de que el fracaso es inherente a la práctica de la cita como su condición misma de posibilidad¹⁰³. Debido a esta posibilidad esencial de casos desviados (de citas utilizadas fuera de contexto, lo que Derrida llama “iterabilidad general”) todo acto performativo alberga otras interpretaciones posibles, que le permitiría romper con contextos y usos previos. Como bien observa Zerilli, Butler y Derrida suponen que la aplicación exitosa de los conceptos (o la cita “correcta”) implican un determinismo del significado que conlleva una idea de clausura. Esta autora sostiene: “Siguiendo a Wittgenstein, no necesitamos postular el fracaso como condición interna del lenguaje para acabar con el determinismo del significado, porque la aplicación exitosa de los conceptos no conlleva la amenaza de clausura o cierre del significado que Butler, siguiendo a Derrida, parece suponer. El lenguaje no es una jaula de la que sólo puede salvarnos la posibilidad esencial de fracaso del lenguaje” (Zerilli, 2008: 116). Por el contrario, ella sostendrá que hay un modo de seguir la regla (de hacer género, podríamos decir con Butler) que no implica una interpretación, sino que se relaciona a una comprensión inmediata que se muestra en

¹⁰² Para Derrida, la posibilidad de la cita, de la iteración –que Austin asocia a los actos de habla performativos que fracasan, ya que la cita puede ser sacada de contexto– es la condición de posibilidad de todo acto performativo. En ese texto puede leerse, a modo de comentario de *Cómo hacer cosas con palabras* (1995): “Que el valor de riesgo o de exposición al fracaso, por más que pueda afectar *a priori*, reconoce Austin, a la totalidad de los actos convencionales, no es interrogado, como predicado esencial o como ley. Austin no se pregunta qué consecuencias se derivan del hecho de que un posible –que un riesgo posible– sea siempre posible, sea de alguna manera una posibilidad necesaria. Y si, reconociéndole una posibilidad necesaria semejante de fracaso, éste es todavía un accidente. ¿Qué es un éxito cuando la posibilidad de fracaso continúa constituyendo su estructura?” (Derrida, 1998b: 365).

¹⁰³ En ese sentido, si la resistencia o, más precisamente, el desvío es producido por la propia matriz de inteligibilidad dominante, ¿qué hace que un desvío sea una oposición a tal matriz? Es decir, ¿cuándo un desvío se convierte en oposición a la matriz que también produce los casos “normales”? O, en otras palabras, si la estructura falla siempre, ¿por qué se mantiene como tal? ¿Acaso por las sanciones? Pero, ¿no volvemos así a una noción represiva del poder?

cómo actuamos. En este sentido, el género más que un modo de significar, debería ser comprendido como un modo de hacer cuyos fundamentos no son íntegramente explicitables, ya que remiten a una “forma de vida”¹⁰⁴ (Wittgenstein, 2004). Más allá de que Butler también postula al género como un hacer (y no considera correcta una división ontológica tajante entre decir y hacer), tal vez el hecho de que elija conceptualizar al género como una *cita* da cuenta del excesivo peso que se le atribuye al poder del lenguaje como determinante. Por el contrario, sugiere Zerilli (siguiendo las consideraciones de Wittgenstein respecto a la definición de juego¹⁰⁵) que tal vez el género no tiene un fundamento pasible de ser expuesto. Es esta pequeña crítica la que tiene ciertas posibles consecuencias para el proyecto político-teórico de Butler que nos gustaría considerar.

Reiteradas veces sostiene Butler que el modo en el cual se teorizan las identidades tiene implicancias en los modos de la política feminista¹⁰⁶. Sin embargo, cabría detenerse en las consecuencias iluministas de este planteo¹⁰⁷ o, tal vez de manera más interesante, intentar deslindar perspectiva epistemológica (correcta) de acción política a seguir, para evitar caer en una reducción de la política a la técnica, es decir, dejarla en manos de quienes “saben del asunto”, están en lo cierto y no erran los presupuestos epistemológicos con los cuales hay que acercarse a la diferencia

¹⁰⁴ En las *Investigaciones filosóficas* (2004) Wittgenstein plantea como términos inseparables “juego de lenguaje” y “forma de vida”, desarrollando una teoría pragmática del significado donde éste se desplaza de la función referencial a las prácticas comunitarias donde las palabras son utilizadas. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 2004: § 43) es la frase que generalmente es citada a modo de síntesis de esta perspectiva. Sin embargo, en esta ocasión, nos gustaría centrar la atención en la imposibilidad de dar una definición exhaustiva de un término, ejemplificada por Wittgenstein cuando intenta definir el término “juego” (ibid.: 21). Traemos a colación este ejemplo en esta ocasión ya que creemos que esta imposibilidad de agotar un término a partir de una definición verbal es esencial para comprender que un juego de lenguaje debe ser puesto en conexión con una forma de vida para poder ser comprendido: los términos de un lenguaje no son plausibles de ser comprendidos en términos exclusivamente lingüísticos; sin remitirse a las prácticas comunitarias en las cuales tales expresiones son utilizadas ellas no son comprensibles, por un lado, y por otro, es ello mismo lo que las hace, por definición, indefinibles sólo en términos de significación lingüística. Creemos que este matiz interpretativo es el que Zerilli intenta contraponer al excesivo poder de cierre que Butler le atribuye a las prácticas lingüísticas (que son también, en su perspectiva, consideradas modos de hacer, pero de manera diferente).

¹⁰⁵ Wittgenstein, 2004: §3.

¹⁰⁶ Por ejemplo: “la descripción misma del campo del género no es en ningún sentido anterior a la pregunta de su operación normativa, ni se puede separar de ella” (Butler, 2001a: 21).

¹⁰⁷ ¿O es que porque este planteo está en boca de una “disidente sexual” (lesbiana) asumida no se trata de una diferencia entre objeto (del que se habla) y sujeto (que agota el objeto en su operación cognoscitiva)? Este subrepticio recurso a la experiencia personal –más allá de que tiene un papel memorable en el prefacio a la reedición de *El género en disputa* (cfr. Butler, 2001a: 17)– quedaría refutado o por lo menos entraría en clara contradicción con todo el proyecto teórico de Butler tal como lo venimos exponiendo, aunado a rechazos explícitos a esta noción (positivista) de experiencia por parte de la autora.

sexual o la serie de problemas teóricos que el movimiento feminista ha inscripto en el pensamiento social. Desde la perspectiva de Arendt (1993), pero también la de Castoriadis (2010) la política es un ámbito donde la acción es siempre un riesgo, y así, la política es un aparecer en público donde ninguna acción puede ser medida en sus últimas consecuencias. Pensar a la política como técnica (como la aplicación de un saber que permite predecir y controlar casos) excluye a ciertos ciudadanos de la *polis*, como así también hace de la historia un ámbito cerrado (Castoriadis, 2010), donde ninguna contingencia y ninguna diferencia (para decirlo en términos más cercanos a Butler) se podría inscribir en la repetición mediante la cual nos constituimos. Estar atentos (como lo está Zerilli) ante estas posibles implicancias de algunos postulados butlerianos nos permite, por un lado, comprender a su teoría del *drag* como género (por ejemplo) como un ejercicio de imaginación (político), de apertura del mundo mediante el extrañamiento (Shklovsky, 1999) tal como los formalistas rusos entendían que lo hacía el arte¹⁰⁸ –y no como una *revelación* de cómo realmente se produce el género– y, por otro, re-inscribir la problemática, propia de Butler, de cómo crear un entorno social donde sean *vivibles* las vidas abyectas desde una importancia crucial de la esfera pública, deslindando tal proyecto exclusivamente de la problemática de la subjetivación, que a veces cae en consideraciones privatistas (y liberales)¹⁰⁹.

Retornando de este breve esbozo de crítica a algunos aspectos de los acercamientos teóricos de Butler que consideramos que pueden ser contraproducentes para su propio proyecto político-teórico nos gustaría detenernos en el tratamiento que esta autora hace de la (producción de la) conciencia personal,

¹⁰⁸ En “El arte como artificio” Shklovsky (1978) sostiene: “La automatización devora los objetos, los hábitos, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra. ‘Si la vida compleja de tanta gente se desenvuelve inconscientemente, es como si esa vida no hubiese existido [retoma en esta cita unas palabras de Tolstoi]’. Para dar sensación de vida, para sentir los objetos, para percibir que la piedra es piedra, existe eso que se llama arte. La finalidad del arte es dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento: los procedimientos del arte son el de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción (...) *El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya está ‘realizado’ no interesa para el arte.*” (Shklovsky, 1978: 60, cursiva en el original).

¹⁰⁹ Para una profundización de una crítica en esta línea, retomando las discusiones políticas del feminismo histórico pero, sobre todo, contemporáneo, véase Zerilli (2008).

tal como lo relaciona estrechamente con la melancolía¹¹⁰, que también interviene en la asunción del sexo y del género.

En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (2001b) Butler retoma la escena de la interpelación ideológica tal como la describe Althusser (2005) en los dos ejemplos que de ella provee en ese breve escrito¹¹¹ para preguntarse qué es lo que motiva ese “darse vuelta” ante el llamado de la Ley. Para ello, Butler sitúa su pensamiento precisamente en esa tensión inscrita en la palabra “sujeción”: por un lado, ella implica estar sujeto, ser súbdito de la Ley, a la vez que designa el proceso por el cual se deviene sujeto. Sin embargo, ambos momentos no son más que uno, dado que, como hemos visto, el sujeto es una entidad ambivalente y nunca plenamente fijada¹¹².

Esta ambivalencia fundacional del sujeto, que precisamente emerge como tal en el acto performativo de la interpelación ideológica del poder, en ese “volverse” hacia el llamado de la Ley, nos topa con la paradoja referencial de a quién, si el sujeto no preexiste a la interpelación, se dirige la llamada, y por qué ésta puede ser asumida inaugurando la identidad. La respuesta que otorga Butler a esta pregunta expone su herencia hegeliana¹¹³, al postular que esa interpelación de la Ley es asumida debido a un deseo de reconocimiento por parte del sujeto, reconocimiento que esa Ley promete brindar. Es decir, aquí Butler retoma nociones del psicoanálisis¹¹⁴ que postulan un “sujeto” inherentemente incompleto, vulnerable y

¹¹⁰ Butler retoma la conceptualización de Freud al respecto desarrollada en “Duelo y melancolía” (1996). En términos generales, Freud describe allí a la melancolía como el estado anímico que habita a un sujeto en tanto éste se encuentra atravesando un proceso de duelo incompleto (ya que, para Freud, a diferencia de Butler, un duelo puede completarse).

¹¹¹ Como vimos, uno de ellos es el de la interpelación ideológica religiosa cristiana y el otro el del policía que detiene a un transeúnte por la calle, exigiéndole que se identifique.

¹¹² Por otra parte, Butler se detendrá explícitamente sobre la teoría de la interpelación de Althusser, sugiriendo que la ilustración de la interpelación ideológica a partir del AIE religioso no es casual, sino la interpelación ideológica así descrita está calcada del performativo divino, dejando menos espacio del que es posible para la resistencia.

¹¹³ La tesis doctoral de Butler, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Butler, 2012b) estudia la herencia hegeliana de ciertos autores que se inscribieron a sí mismos –a veces problemáticamente– en esa estela (Sartre, Hypolite, Kojève, Lacan), pero también (cuestionablemente) la de autores como Foucault, Derrida y Deleuze, quienes precisamente han intentado (y creo modestamente, logrado) pensar al sujeto y al devenir histórico por fuera de la dialéctica hegeliana.

¹¹⁴ En su modo de heredar ciertas conceptualizaciones de aquel amplio campo que llamamos “psicología”, Butler se aleja de aquellas teorías psicoanalíticas que conciben a lo psíquico como independiente de lo social. Para ella, la constitución de la psiquis y la conciencia es social, histórica (por ejemplo, la socialidad melancólica propia de la sociedad heterosexual se debería al repudio de un

dependiente de otros para construir el efecto de una identidad estable¹¹⁵, monolítica, cuyo conocimiento de sí reside en un profundo desconocimiento de esa falta inherente, y las vincula con la lucha por el reconocimiento hegeliana, pero enfatizando el carácter de vulnerabilidad que se juega en cada devenir sujeto. En este sentido, Butler afirma: “Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquéllos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir sujeto. En tanto que condición para devenir sujeto, la subordinación implica una sumisión obligatoria. Por otra parte, el deseo de supervivencia, *el deseo de ‘ser’, es un deseo ampliamente explotable*. Quien promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia” (Butler, 2001b: 18, las cursivas son mías).

Este deseo de ser, de completitud es explotado por el poder y es el que motivaría ese darse vuelta al llamado de la Ley. Es decir, para Butler, es necesario pensar a la sujeción también como un acto apasionado¹¹⁶, investido libidinalmente, por lo cual la subjetivación sería un proceso contradictorio por el cual devenimos sujetados al poder, asumimos su Ley. Así, Butler intenta pensar el porqué del consentimiento al llamado de la Ley por la cual uno deviene sujeto, oponiéndose a lecturas meramente gramaticales del sujeto¹¹⁷, a pesar de señalar reiteradas veces que es la gramática la que ofrece la posibilidad de que un *yo* aparezca en el discurso¹¹⁸. Estos efectos “sustancializadores” de la gramática nos impelen a pensar que existe un sujeto antes de la asunción del llamado de la Ley, ya que si hay un llamado o un darse vuelta, éste gramaticalmente *debe* corresponde a la acción de un sujeto preexistente¹¹⁹.

objeto de amor homosexual, que, como tal, no puede ingresar como objeto y entonces es imposible realizar con él un proceso de duelo).

¹¹⁵ Comentando la pérdida de un ser querido, Butler afirma: “No es como si un ‘yo’ existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un ‘tú’ por allá, especialmente si el vínculo con ese ‘tú’ forma parte de lo que constituye mi ‘yo’. Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué ‘soy’, sin ti?” (Butler, 2006: 48).

¹¹⁶ “la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada” (Butler, 2001b: 143).

¹¹⁷ “la existencia del sujeto no puede ser garantizada lingüísticamente sin una vinculación apasionada a la ley” (ibid.: 143).

¹¹⁸ Por ejemplo: “... este ‘yo’ que los lectores leen es, en parte, consecuencia de la gramática que rige la disponibilidad de personas en el lenguaje (...) Lo que significa que usted, lectora o lector, no me recibirá nunca separada de la gramática que establece mi disponibilidad para usted” (Butler, 2001a: 23).

¹¹⁹ “el relato de la sujeción es inevitablemente circular, puesto que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta” (Butler, 2001b: 22).

De este modo, Butler sugiere una relación constitutiva entre sujeto y poder (como lo hacían también Althusser y Foucault), donde el poder actúa sobre el sujeto de dos formas: como su condición de posibilidad, pero también como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto, donde “La potencia desborda el poder que la habilita” (Butler, 2001b: 26)¹²⁰, pero también puede apegarse a los términos de una sumisión que garantiza la existencia. Es precisamente esta complicidad entre sujeto y poder la que condiciona, y a la vez limita, la viabilidad de un cuestionamiento crítico de la ley. En este sentido, Butler sostiene: “No se pueden criticar en exceso las condiciones que aseguran la propia existencia” (ibid.: 144). Así, la identidad, el devenir-sujeto se encuentra atravesado por una ambivalencia fundante, donde los términos de la identidad asumida son contingentes (y socialmente ampliables), pero asimismo necesarios. El énfasis en este carácter necesario de la identidad (vía la vulnerabilidad constitutiva sobre la que se funda el sujeto) nos aproxima al trasfondo hegeliano de la conceptualización de Butler; autor que es menos citado en su obra como parte de sus influencias, pero que creemos que está constantemente presente en los postulados de Butler al pensar la identidad. Consideramos, de hecho, que la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo en la lucha por el reconocimiento es el trasfondo no-deconstruido que guía el modo en el que Butler conceptualiza el devenir sujeto, y este carácter *necesario* de la identidad¹²¹. Ya en su tesis doctoral, publicada por primera vez en 1987, Butler (2012b) sostenía, al comentar la obra de Foucault que “deberíamos complementar el

¹²⁰ Cabe comprender esta frase también en relación con los vínculos entre sujeto y gramática según la autora: “No estoy por fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que posibilita este ‘yo’.” (Butler, 2001a: 23).

¹²¹ Este tema será pensado de manera diferente en autores como Deleuze y Guattari (2010), que efectivamente conceptualizan la identidad fuera del marco de la lucha por el reconocimiento hegeliano. En ellos, no se trata de pensar a la identidad como el producto de una oposición que queda conservada en la nueva afirmación (tras la lucha), sino que piensan a la identidad fuera de una contradicción dialéctica, donde ésta se constituye como un devenir diferente de sí misma, sin momento de totalización. Más allá de una discusión específica sobre las diferencias conceptuales que tales abordajes implican, cabe detenerse en los *matices emotivos* diferenciales que ambas imprimen al pensamiento sobre la identidad. Si el marco hegeliano (pasado por una sensibilidad feminista) encierra a Butler en los círculos de la ambivalencia, la fragilidad y la *necesidad contingente*, en Deleuze y Guattari podemos encontrar tonalidades afectivas al referirse a la identidad, al hablar del régimen de signos “pasional subjetivo postsignificante” como la siguiente: “Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura “razón”, el Cogito” (Deleuze y Guattari, 2010: 134). Por otra parte, según la lectura de Butler (2012b) de la obra de Deleuze, la teoría del deseo de éste sería aún metafísica y heredera, sin saberlo, de resabios hegelianos. A pesar de estar en profundo desacuerdo con su lectura, dejamos constancia de que allí se sostienen frases como la siguiente: “... para Deleuze, la teoría de las fuerzas reemplaza a la doctrina de las relaciones internas de Hegel como garante del principio de plenitud” (Butler, 2012b: 301, cursiva en el original).

análisis genealógico de Foucault con una exploración de la génesis y la distribución de los roles sociales” (Butler, 2012b: 328); análisis que sería posible mediante la incorporación analítica de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ya que ella permitiría analizar el devenir-sujeto en términos tanto reflexivos como intersubjetivos. Prosigue la autora: “Es posible que Foucault ofrezca una explicación acerca de cómo se genera el ‘sujeto’, pero no parece identificar, sin embargo, qué sujetos resultan generados del modo que describe, y a expensas de quiénes” (ibid.: 328). De allí, la persistencia de Hegel en su consideración de la identidad. Nos preguntamos, entonces, ¿qué habilita persistir en enmarcar todo proceso de identificación o devenir-sujeto en términos de lucha por el reconocimiento? Según Butler, ello llevaría a “formular preguntas más específicas respecto de la producción y distribución del poder en el campo de los cuerpos y los deseos”, lo cual haría posible “entender el deseo en el contexto de la interrelación entre cuerpos históricamente específicos” (ibid.: 329).

Ya como parte de su producción más reciente, podemos leer en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001b) que la lucha por el reconocimiento opera como axioma en la argumentación de Butler al pensar la identidad: “[El sujeto]... *en virtud de su propia formación es vulnerable a la subyugación. Obligado a buscar el reconocimiento de su propia existencia en categorías*, términos y nombres que no ha creado, el sujeto busca los signos de su existencia fuera de sí (...). Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia” (Butler, 2001b.: 31, las cursivas son mías)¹²². Es verdad que este énfasis en la dimensión intersubjetiva primaria¹²³ que está presente en todo devenir sujeto permite visualizar la dimensión afectiva y de vulnerabilidad y dependencia que se pone en juego en el proceso (siempre incompleto o fallido) de subjetivación. Sin embargo, también consideramos que ese trasfondo hegeliano influye en su recuperación de Nietzsche para pensar la producción de la conciencia, construyendo un Nietzsche hegelianizado o, para decirlo con Nietzsche, un Nietzsche reactivo, donde la lucha es enfocada como

¹²² En un libro aún más reciente en la producción de la autora, *Vida precaria* (2006), publicado en inglés en el 2004, puede leerse: “Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento. Quizá se trate sólo de una versión de Hegel...” (Butler, 2006: 72).

¹²³ En este sentido, en su postulación de una subjetividad que se siente atravesada, construida, afectada por otros –no soberana– Butler se acerca la problemática de lo im-propio para pensar el sujeto y la política, cercana a ciertos planteos de autores como Espósito (2007) y Nancy (2006).

padecimiento, y no como afirmación¹²⁴. Veamos, por ejemplo, cómo recupera a Nietzsche Butler para pensar la formación del espacio psíquico o la conciencia: “Si, siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto es formado por una voluntad que se vuelve sobre sí misma, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí mismo; el sujeto sería el efecto del poder en repliegue” (Butler, 2001b: 17). En este comentario, Butler olvida que esa descripción no es una descripción de un sujeto a secas, sino que se trata del proceso de génesis de sujetos *reactivos*, gregarios: se trata de la formación de los sujetos del resentimiento, aquellos que no pueden decir “esto fue así porque yo lo quiero y quise así”.

Más allá de esta pequeña discrepancia, cabe remarcar el intento de Butler de pensar al sujeto, inclusive en su interioridad psíquica, en relación constitutiva con un espacio social. Así, la conciencia no es ámbito inherente a la constitución subjetiva, sino que es un producto de la interiorización de las fronteras sociales de lo posible y lo imposible (lo castigado y también lo forcluido¹²⁵): “La pulsión que se vuelve sobre sí misma se convierte en condición catalizadora de la formación del sujeto (...) se produce un hábito psíquico de autocensura que con el paso del tiempo se consolida como conciencia” (ibid.: 33).

Esta producción de la conciencia vía interiorización de las fronteras del espacio social, con sus objetos deseables y con sus objetos repudiados –que, como vimos, son esenciales como exterior-constitutivo que produce los objetos deseables– sedimentará en lo que Butler llamará la melancolía del sexo y del género bajo el imperativo implícito de una heterosexualidad normativa, que produce, en sus palabras, una “socialidad melancólica”. Dado que los objetos (sujetos) deseables se producen como deseables sobre el trasfondo de una homosexualidad abyecta, la

¹²⁴ Compárense las valoraciones posteriores de Butler sobre la lucha con, por sólo citar uno, este fragmento de Nietzsche: “El hombre perteneciente a una época de disolución ... tal hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será de ordinario un hombre bastante débil: su aspiración más radical consiste en que la guerra que él *es* finalice alguna vez; la felicidad se le presenta ante todo, de acuerdo con una medicina y una mentalidad tranquilizantes (por ejemplo, epicúreas o cristianas), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad, de la saciedad, de la unidad final, como ‘sábado de los sábados’...” (Nietzsche, 1997, af. 200: 129-130).

¹²⁵ Siguiendo a Freud, Butler (2001b) diferencia a la represión de la forclusión. En el primer caso, se trataría de un mecanismo de negación de un objeto que se encuentra inmerso en el psiquismo individual, mientras que los objetos forcluidos no llegan a constituirse como objetos interiores al psiquismo. Según la lectura de Butler, en algún punto, la operación de forclusión de algunos objetos es la que permite a éste constituir la frontera entre un adentro y un afuera.

socialidad resultante es melancólica en tanto nunca puede llorar –y de ahí “completar” el duelo– por aquellos objetos de amor que están perdidos de ser perdidos¹²⁶. Así Butler hablará de una negación/preservación melancólica de la homosexualidad en la producción del género dentro del marco heterosexual (cfr. Butler, 2001a) –nuevamente podemos rastrear la influencia hegeliana en la terminología adoptada–, donde la interiorización de la prohibición es parte fundamental de los marcos que habilitan la formación de la identidad.

Habiendo intentado relevar todos los puntos que consideramos significativos en la producción de Butler para intentar esbozar una teoría de la producción identitaria nos gustaría, para finalizar, elaborar una especie de síntesis que nos permita encontrar algunos puntos conflictivos o problemáticos.

El proyecto teórico de Butler mantiene como constante a través de sus obras una explicitación por parte de la autora de que su teoría sobre la producción de los cuerpos sexuados-generizados intenta brindar herramientas para deconstruir las exclusiones sobre las que se fundan las identidades normativas y hegemónicas en pos de construir un mundo *vivable* para quienes viven en los márgenes o cuyos cuerpos o elecciones sexuales no entran dentro de esos términos de la inteligibilidad cultural. Para ello es necesario deconstruir el esencialismo binario de la diferencia sexual sobre el que se funda la heteronormatividad obligatoria mediante una acción en la esfera pública que garantice un reconocimiento (idealmente no marcado) de los diferentes modos de lo humano. En este sentido, Butler afirma en varias ocasiones (cfr. 2001a; 2012a) que es necesario afirmar la diferencia –por ejemplo mediante los movimientos de activismo LGTBI– para así luchar contra un “humanismo imperialista” (Butler, 2012a: 177) que produce violencias y exclusiones racistas y homofóbicas pero, también, no dar por sentadas estas contra-identidades, ya que ellas mismas también están articuladas (como toda identidad) en base a exclusiones. Para ello es necesario un constante movimiento crítico sobre las exclusiones que nos

¹²⁶ “Al fijar el campo mismo de lo que está sujeto a represión, la exclusión opera antes que la represión, es decir, en el establecimiento de la Ley y sus objetos de subordinación” (Butler, 2001a: 135). De este modo: “La pérdida del objeto heterosexual, afirma Freud, culmina en el desplazamiento de ese objeto, pero no del objeto homosexual; por otra parte, la pérdida del objeto homosexual exige la pérdida del objetivo y del objeto. En definitiva, no sólo se pierde el objeto, sino que se niega completamente el deseo, de modo que ‘nunca perdí a esa persona y nunca amé a esa persona y, de hecho, nunca sentí para nada ese tipo de amor’” (ibid.: 156, cursiva en el original).

permiten afirmarnos¹²⁷. Así, sostiene Butler: “Y si bien ésta puede parecer la violencia necesaria y fundadora de cualquier régimen de verdad, es importante resistir a ese gesto teórico del *pathos* en el cual las exclusiones se afirman sencillamente como tristes necesidades de significación. La tarea consiste en reconfigurar este ‘exterior’ necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión (...) En este sentido, la representabilidad radical e incluyente no es el objetivo último: incluir, hablar como, abarcar toda posición marginal y excluida dentro de un discurso dado es proclamar que un discurso singular no tiene un límite, que puede incorporar –y lo hará– todos los signos de diferencia. Si hay una violencia necesaria al lenguaje de la política, el riesgo que implica esa violencia bien puede engendrar otro riesgo: el de que comencemos a reconocer, interminablemente, sin vencerlas –y, sin embargo, sin llegar nunca a reconocerlas plenamente– las exclusiones a partir de las cuales actuamos”¹²⁸ (Butler, 2012a: 91-92).

Este lineamiento político para producir un mundo vivible para más personas pone a Butler en una encrucijada incómoda: por un lado advierte en contra de una síntesis imposible (en contra de Hegel), en el sentido de que cualquier discurso o identidad que se presente como universal, en todo caso, es un particular devenido universal, pero, por otra parte, persiste en la necesidad de buscar un reconocimiento (*à la* hegeliana). Esta suerte de posición trágica hace de Butler, en algunos pasajes, una exponente de lo que Ranciére (2010) ha caracterizado como “las desventuras del pensamiento crítico”: a medida que indaga sobre la sujeción, más se dedica el pensamiento crítico a mostrar su continuidad en cada intersticio (incluso hasta señalar al mismo pensamiento como cómplice o espectador cínico de la violencia que denuncia, pero que es esencial para mantener su propio lugar de enunciación). Por otra parte, en esta insistencia de inscribir a la producción identitaria en una dialéctica ineludible por el reconocimiento, no parece ser posible que pueda haber algo

¹²⁷ Podríamos ver en esta propuesta, como sugiere tímidamente Zerilli (2008), una jerarquización de la función del intelectual en el movimiento LGTBI.

¹²⁸ Al enfatizar que “la representabilidad radical e incluyente” no es el objetivo último de una política deseable, Butler está discutiendo con la teoría de la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004). Hacia las conclusiones de este trabajo, retomaremos este punto.

liberador en “devenir imperceptible” (Deleuze y Guattari, 2010) o que la *indiferencia* pueda tener un valor político deseable¹²⁹.

Por otra parte, también consideramos que la postulación de que es necesario constantemente de-construir las identidades para revisar las exclusiones que les son constitutivas entra en contradicción teórica, pero también en términos de *sensibilidad política* con afirmaciones de la propia autora, como por ejemplo “No hay ninguna posición política depurada de poder” (Butler, 2001a: 25), afirmaciones con las que coincidirían tanto Foucault como Althusser. Estos indicios muestran una concepción del poder donde éste queda marcado moralmente como negativo, exponiendo una sensibilidad liberal (norteamericana) bienpensante¹³⁰. Tal como Butler lee alegóricamente el ejemplo de la interpelación ideológica como la presenta Althusser, podemos leer esta sensibilidad que señalamos en la intervención de Butler en el documental filmico *Examined life* (Taylor, 2008). En esa película Butler se pasea por las calles y negocios de San Francisco junto con una amiga –Sunaura Taylor– cuya morfología no es “normal” y, a pesar de que ello funcionalmente no le impide hacer cosas para poder manejarse en su vida cotidiana, produce en otros una incomodidad que muestra los límites normativos que conjugan a estos cuerpos diferentes a los márgenes de la vida social. En este sentido, el problema que Butler decide mostrar tiene como trasfondo implícito una problematización política donde la opción política deseable sería aquella donde esa diferencia pudiera vivir sin marca, en tanto opción de subversión del orden. Sin embargo, nos preguntamos ¿esta forma de problematización teórica nos permite pensar a la pobreza, a la desigualdad en la distribución del ingreso? Nos preguntamos, siguiendo a Butler contra Butler, ¿qué

¹²⁹ Para que sea un poco más claro a lo que nos referimos, permítasenos un ejemplo: en Argentina, en las semanas previas a la sanción de la ley 26.618 del Código Civil, conocida como “Ley de matrimonio igualitario”, se vieron diversos debates en la esfera pública y mediática, donde algunas posiciones argumentaban que se trataba de lograr un “reconocimiento” de las identidades sexuales gay y lesbiana. Más allá de la obviedad de que la ley era un avance en contra de la discriminación por orientación sexual, es decir, que el Estado reconociera iguales derechos a sus ciudadanos independientemente de su orientación sexual, al plantear la necesidad del reconocimiento de la diferencia *como* diferencia, se dejaba de lado el hecho de que la igualdad respecto a la orientación sexual podría estar garantizada precisamente cuando la elección sexual no hegemónica sea *indiferente*, no cuando queda marcada. Para decirlo con mayor simpleza, muchos de los argumentos esbozados incluso por muchos de los activistas y organizaciones LGTBI no podían concebir que la victoria en la lucha contra la discriminación sería, precisamente, que la elección sexual no importe, que no sea marcada (en el sentido de que dentro de la matriz de la heterosexualidad obligatoria ser heterosexual es el término no-marcado).

¹³⁰ Diferente del *pathos* que se desprende de la obra de Foucault y también, por supuesto, de la de Nietzsche

totalización o exclusión le es coextensiva a este señalamiento, el de la película, como problema político? Comprendemos que este ejemplo apunta, apuesta, espera que alguna vez la diferencia retorne de manera libertaria¹³¹. Sin embargo, ¿cómo pensar a la pobreza desde el retorno libertario de la diferencia? ¿Qué restricciones implica el esquema conceptual de Butler si lo queremos desplazar a otros problemas políticos? ¿Mantiene su capacidad heurística para enfrentar problemas *políticos* como la pobreza y/o la desigualdad en la distribución del ingreso? ¿O es que ése es el invisible de este campo de visión (Althusser y Balibar, 1983a)? Por lo menos, efectivamente podemos constatar que en la producción teórica de Butler los enemigos políticos a los que se apunta constantemente son los problemas de discriminación racial, de desigualdad de género y de discriminación sexual, no así la explotación de clase¹³². Nos preguntamos, entonces, desde el lugar de producción teórica geo-política desde el que escribimos, desde América Latina, ¿se puede o resulta productivo pensar a la pobreza desde el paradigma de la diferencia?

¹³¹ Como sostuvimos, creemos que es posible evidenciar en la figura de Butler una representante de la identidad minoritaria del posmodernismo (“PM 2”), tal como lo describe Lash (2007). Esta línea minoritaria de identidad posmodernista “propone una posición abierta de sujeto y *eo ipso* la tolerancia hacia otras diversas posiciones de sujeto” (Lash, 2007: 60).

¹³² Cabe, en este sentido, comparar las aproximaciones de Butler y Foucault. Si es posible leer el trabajo de Butler como una continuación de las líneas de indagación planteadas por Foucault en *Historia de sexualidad* (sobre todo en *La voluntad de saber*), también cabe prestar atención a qué cosas que *sí* fueron planteadas por Foucault quedan afuera del pensamiento de Butler. En este sentido, particularmente nos interesa recordar que para Foucault el dispositivo de la sexualidad es un dispositivo de clase. Así, señala Foucault: “la burguesía ... se dotó, en una afirmación política arrogante, de una sexualidad parlanchina que el proletariado por mucho tiempo no quiso aceptar, ya que le era impuesta con fines de sujeción. Si es verdad que la ‘sexualidad’ es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, hay que reconocer que ese dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos. Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas hace mucho tiempo; hay que decir que existe una sexualidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus transposiciones, efectos de clase de carácter específico” (Foucault, 2008: 122-123).

Conclusiones: De la(s) obra(s) al texto (social)

“[El ego] es una abstracción. Lo que aparece como entidad originaria, como mónada, es sólo el resultado de un aislamiento social del proceso social. Precisamente como absoluto es el individuo mera forma refleja de las relaciones de propiedad. (...) La autenticidad no es otra cosa que el obstinado y altanero encastillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre.”

Theodor Adorno – *Minima Moralia*

“¿A quién se la va a vender [la obra]? Sin duda debe pensar: a los mismos. A los mismos que compran libros creyendo que les conciernen a ellos mismos (¡tan pocos!) o sus hábitos profesionales... Tal vez hasta piensa conseguir un best-seller.”

Copi – *El baile de las locas*

“*The world is neither just nor unjust*”¹³³, canta The Cure. Pero en su actualización para nosotros, parlantes, ese devenir informe está codificado, tiene palabras, y ahí rápidamente podríamos discrepar con la letra de la canción, y describirlo bajo la segunda opción. Esta razón identificatoria es el principal mecanismo por el que opera el poder en las sociedades, inscribiendo identidades estables a los cuerpos, etiquetándoles un yo, y cortando al tiempo y a las prácticas en significaciones legibles, compartidas.

Intentamos a lo largo de las páginas anteriores revisar distintas teorías que abordan la producción de identidades subjetivas como modos de sujetar a los sujetos dentro de un orden social. Así, con los distintos matices que hemos explorado en cada uno de los tres autores que hemos tratado, la identidad subjetiva, con sus límites e indecibles, se nos presenta como política en sí misma en tanto no es posible pensar que la identidad es una evidencia primera, un atributo de un sujeto, sino que, por el contrario, ella es el correlato de una serie de prácticas regulatorias que producen como efecto la identidad subjetiva. De este modo, para todas las teorías que hemos

¹³³ Una traducción posible al español de dicha frase es: “El mundo no es [en sí mismo] ni justo ni injusto”.

tematizado, la identidad es un efecto de interiorización de un campo de relaciones de poder, donde la propia afirmación identitaria queda inscrita en su posibilidad dentro de un orden político dado. Sin embargo, también hemos visto, sobre todo en Foucault y en Butler, que la identidad, al no ser esencial al sujeto, está inscrita dentro de distintas tecnologías o dispositivos que necesitan reiterar su actuación constantemente en orden de producir efectos identitarios estables. Es precisamente en esta necesidad de repetición del accionar de los distintos dispositivos identitarios donde reside la posibilidad de desplazar sus efectos hacia nuevas configuraciones identitarias. Sin embargo, cabe recordar que tanto para Althusser, como para Foucault y Butler, estos posibles desplazamientos de las identidades plausibles dentro de los términos del re-conocimiento ideológico han de operarse sobre el *mismo* campo de positividad donde estas identidades emergen. Es decir, en todos los autores que hemos tratado, la identidad es un efecto de superficie y los desplazamientos desobedientes, en discrepancia con los sujetos que marchan solos, se juegan también por distintos efectos en la *misma* red. Como hemos visto, la posibilidad de la resistencia identitaria no opera apelando a una identidad que está oprimida por los patrones de reconocimiento personal que brinda una sociedad en un momento dado: siguiendo a Foucault, el poder no produce identidades ni por represión ni por ideología, sino que inscribe cortes legibles sobre los cuerpos y sobre las situaciones circundantes, siendo su rol esencialmente productivo.

Asimismo, como hemos visto, todos los autores que han guiado nuestra reflexión consideran el poder del discurso como materia que produce subjetividades y legalidades dentro del mundo social. Así, ninguno de ellos considera al discurso como una materia menos real que el mundo objetual. Esta consideración de la materialidad del discurso admitiría poner en boca de nuestros tres autores, con una mayor reserva por parte de Althusser, la siguiente frase de Laclau y Mouffe: “el discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal” (Laclau, 2005: 92)¹³⁴.

¹³⁴ Aseveraciones similares, como la siguiente, se encuentran *Hegemonía y estrategia socialista*: “El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo (...) Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia” (Laclau y Mouffe, 2004: 146-147, cursiva en el original). Así, la clase queda desplazada como fundamento último, presente a sí mismo, por lo cual Laclau y Mouffe consideran necesario inscribirse fuera del

Ahora bien, más allá de este marco común, la operatoria del poder de la cual depende la producción identitaria no es considerada exactamente del mismo modo en Althusser, Foucault y Butler. Para Althusser el poder se encuentra centralizado en el Estado –como representante de los intereses de la clase dominante– que posee múltiples terminales en la sociedad civil mediante la existencia de los AIE. En este sentido, su modo de operatoria es vertical, tal como queda expresado en la escena de la interpelación ideológica, donde el sujeto emerge en el reconocimiento de la llamada del Sujeto. En un giro crucial, al tomar en consideración el carácter relacional de las relaciones de poder y la extensión de las mismas por *todo* el cuerpo social (y no sólo como emanando de ciertos puntos privilegiados), la conceptualización del poder foucaultiana se contrapone al planteo de Althusser en este punto. En cambio, Foucault sostiene: “Las formas y las situaciones específicas del gobierno de los hombres, de unos por otros, son múltiples en una sociedad dada” (Foucault, 1995: 185-186). De todos modos, confluye en el argumento althusseriano de la centralidad del Estado como detentador y centralizador de las relaciones de poder en términos de desarrollo histórico: “... en cierto modo todas las formas de relaciones de poder deben referirse a él [al Estado]. Pero esto es así no porque ellas deriven de él; es más bien porque las relaciones de poder han caído cada vez más bajo el control del Estado (...) se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, vale decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo los auspicios de las instituciones del Estado” (ibid.: 186)¹³⁵. En este sentido, Butler se declara heredera de las conceptualizaciones de

marxismo para sostener estos postulados teóricos. Por otra parte, cabe remarcar que estas observaciones no tienden a revertir la categorización material de la ideología o lo discursivo hacia una preponderancia de lo ideal, sino de romper la dicotomía en la cual ambos términos resultan inteligibles.

¹³⁵ En “Deseo y placer” (Deleuze, 2005), al revisar algunos puntos de esenciales de las tesis de Foucault referentes a los distintos dispositivos de poder, Deleuze se pregunta si la biopolítica tiene en la obra de Foucault el rol de unificación de los micro-dispositivos capilares del poder (y por lo tanto, nosotros podríamos igualarlo al lugar que ocupa el Estado en Althusser). Allí Deleuze señala que en *Vigilar y castigar* Foucault avanza asentando los principios para un micro-análisis del poder que no excluye la existencia de un principio de unificación de esos dispositivos. Éste se encuentra del propio lado del poder, y su existencia permite afirmar conjuntamente el “carácter difuso y parcelario de los micro-dispositivos, pero también, por otra parte, diagrama o máquina abstracta que cubre el conjunto del campo social”. Prosigue Deleuze: “Me parece que seguía existiendo un problema en *V. y C.* [*Vigilar y castigar*]: la relación entre esas dos instancias del micro-análisis. Creo que la cuestión cambia un poco en *V. S.* [*La voluntad de saber*]: aquí, las dos distinciones del micro-análisis serían más bien las micro-disciplinas por una parte, y por otra parte los procesos bio-políticos (...). Así pues, el punto de vista de *V. y C.* sugería que el diagrama, irreductible a la instancia global del Estado,

Foucault para pensar las relaciones de poder y la conformación identitaria como parte de su juego, sobre todo aferrándose al concepto de ideal regulatorio para pensar la producción de identidades, siendo aquellas que se aproximan a éste las identidades hegemónicas, inseparables de aquellas que no lo hacen, constituyendo modos abyectos de ser, cuya condena social tiende a reforzar las identidades dominantes. Así, la identidad es más una marca del poder que un rasgo descriptivo de la experiencia de los sujetos. Sin embargo, a diferencia de Althusser y Foucault, por lo menos en términos de énfasis, Butler subraya la dimensión afectiva que está involucrada en la producción identitaria, hecho que señala los límites de una crítica meramente racionalista al hecho de aferrarse a una identidad, ya que esta persistencia está motivada por una fragilidad originaria: todo sujeto depende de otros para advenir tal, y la costra identitaria protege esa fragilidad (a veces incluso en términos que resultan violentos y que sojuzgan al sujeto que la “asume”). Ello nos lleva a postular que la identidad no sólo es contingente, sino también *necesaria*.

Por otra parte, también resulta fundamental tras esta revisión de distintas aproximaciones teóricas para pensar a la identidad, remarcar la intervención de múltiples dispositivos en la producción identitaria. Es decir, para estos autores, resulta necesario plantear la existencia de diversos dispositivos para pensar la producción de identidad. Ya sean los AIE, las disciplinas, un régimen de saber –si pensamos en el aporte de Foucault– o el sexo y el género –si retomamos los aportes de Butler al pensarlos como tecnologías identitarias–, notamos que estos autores plantean que cada uno de los dispositivos debe ser minuciosamente analizado en su modo de funcionamiento para pensar las subjetividades resultantes. Para decirlo con un vocabulario teórico diferente pero cercano, si hemos de decir “yo”, es necesario pensar al “yo” como un corte adyacente a una máquina (deseante, dirán Deleuze y Guattari¹³⁶).

Esta aproximación a la producción identitaria mediante tecnologías o dispositivos nos lleva a preguntarnos, para abordar futuras investigaciones, si resulta necesario intentar hacer un mapa provisorio de las distintas tecnologías o dispositivos

operaba quizá una micro-unificación de los pequeños dispositivos. ¿Debemos entender ahora que los procesos bio-políticos tendrían esta función?” (Deleuze, 1995: 19).

¹³⁶ En *El Anti-Edipo* podemos leer: “El tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto al lado de la máquina, pieza adyacente de la máquina (...) consume los estados por los que pasa, y nace de esos estados” (Deleuze y Guattari, 2005: 46).

que intervienen en los procesos de subjetivación contemporáneos, sobre todo considerando que los focos de interpelación de los sujetos son múltiples o, para decirlo de otro modo, que las identidades contemporáneas se encuentran atravesadas por múltiples puntos de interpelación. En ese sentido, más allá de las tecnologías que han sido señaladas y tematizadas por los autores que hemos tratado en este escrito – la tecnología del sexo/género (cfr. Butler, 2001a, 2012a; Rubin, 1998), o las tecnologías del yo (cfr. Foucault, 1990), por sólo nombrar algunas– creemos que en posteriores indagaciones deberemos abordar el consumo (cfr. Baudrillard, 2007) y las imágenes (cfr. Debord, 2002) en su conjugación con dispositivos tecnológicos (cfr. Sibilia, 2012) como tecnologías contemporáneas que producen identidad. Ello implicará a su vez indagar sobre los consumos culturales (Svampa, 2005), volviendo, tras nuestro análisis de Foucault, a una revisión de conceptos tales como “industria cultural” (Adorno y Horkheimer, 1987), pensándola ahora como tecnología –en el sentido foucaultiano del término– que crea sujetos estandarizados, subsumidos bajo una lógica de reconocimiento en los modelos subjetivos y de significación valorativa ofrecidos por el sistema social¹³⁷.

Todas las consideraciones anteriores tratadas en conjunto nos llevan a la necesidad de intentar conceptualizar cuáles son las nuevas (y viejas) tecnologías de poder que conforman la nueva normatividad social en la cual se enmarca la producción de las identidades actuales. Si seguimos el diagnóstico de Deleuze (2000) en “Posdata a las sociedades de control”, aún hoy el ámbito positivo de la vida sigue siendo el foco de las tecnologías de poder (biopoder). Sin embargo, él considera que hacia fines del siglo XX ocurrió un cambio en las formas en que se ejerce este control, donde las sociedades disciplinarias van dando paso a las sociedades de control. Según esta caracterización, este capitalismo, en su nueva fase, es “esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa... el marketing es ahora el instrumento de control social (...) El control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no es el hombre encerrado,

¹³⁷ En “La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas”, Adorno y Horkheimer describen el accionar de la industria cultural del siguiente modo: “... clasificar y organizar a los consumidores, para adueñarse de ellos sin desperdicio. Para todos hay algo previsto, a fin de que nadie pueda escapar; las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente (...) La peculiaridad del Sí es un producto social registrado que se despacha como natural (...) La pseudoindividualidad constituye la premisa del control...” (Adorno y Horkheimer, 1987: 149 y 186).

sino el hombre endeudado” (Deleuze, 2000: 119). En este sentido, los mecanismos de control se vuelven más flexibles, ya que modulan los comportamientos a partir de una intervención medioambiental (cfr. Lazzarato, 2010; Deleuze, 2000), en contraposición a un control directo sobre los cuerpos, propio de las instituciones de encierro, hoy en crisis¹³⁸.

Situados en este marco de normatividad social flexible, que aún no logramos comprender, debemos intentar deslindar cuáles son los alcances de la condición posmoderna (Lyotard, 1999), es decir, comprender un poco más precisamente qué significa “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard, 1999: 10) ya que, como vimos, la propia producción identitaria procede mediante ficciones. En este sentido, podemos decir que las sociedades han demostrado poder sobrevivir como tales con normatividades mucho más laxas de lo que suponían los alarmados fundadores de la sociología francesa como Comte o Durkheim, tal vez porque como sugirió este último en sus escritos sobre la religión (cfr. Durkheim, 2003), el fundamento del lazo social es una afectividad profunda, que se encarna en momentos de fervor y entusiasmo colectivo, aún presentes en las sociedades posmodernas, que lejos están de haber “desencantado el mundo” (cfr. Weber, 2003a), sino que han transpolado las distinciones de lo sagrado y lo profano a otras esferas como la circulación mercantil (cfr. Featherstone, 2000; Agamben, 2005), como lo señaló célebremente Marx (2012) al hablar del “fetichismo de la mercancía” –línea interpretativa que ha sido continuada, con variantes, por exponentes como Adorno y Horkheimer (1987) o Baudrillard (2007), entre otros–. Así, el lazo social, de fundamento afectivo, puede adoptar las más diversas formas¹³⁹, desde la solidaridad orgánica (cfr. Durkheim, 1993) como articulador social a una más despojada “axiomática” capitalista (cfr. Deleuze, 2005; Deleuze y Guattari, 1995). Así, la “caída de los grandes relatos” no implica la desaparición de la normatividad social, sino que supone una forma de interpelación –o producción de identidades– que

¹³⁸ Podemos pensar como un ejemplo del modo de funcionamiento de los dispositivos de control a las contraseñas: el individuo no se ve privado de su capacidad de movimiento, sin embargo quedan predeterminados los lugares a los que puede acceder, con su contraseña, contraseña que sólo le pertenece a él. En este sentido, Deleuze (2000) sostiene: “El lenguaje numérico del control está hecho de cifras, que marcan el acceso a la información, o el rechazo. Ya no nos encontramos ante el par masa-individuo. Los individuos se han convertido en *‘dividuos’*, y las masas, en muestras, datos, mercados o *bancos*” (Deleuze, 2000: 118, cursivas en el original).

¹³⁹ Desde la sociología, pueden encontrarse distintos modos de intentar apresar esta nueva configuración del lazo social, por ejemplo, en Maffesoli (2009) y Lash (2007).

multiplica los focos de interpelación, exitosos en tanto sean deseados, en tanto brinden el cobijo afectivo en el que se basa toda identificación (Butler, 2001b).

Llegados a este punto, cabe preguntarse cuáles son las posibilidades de resistencia a la dominación social, teniendo en consideración lo que los tres autores que nos convocan han señalado: que la identidad es un producto de las relaciones de poder, y que no puede concebirse separadamente de ellas. Esta condición llevó a Althusser a enfatizar la continuación del sistema social en los sujetos –que *marchan solos*–, sin dejar demasiado lugar a la resistencia, más allá de su constante insistencia en la necesidad de la lucha política como lucha de clases. Por su parte, Foucault plantea que los puntos de resistencia son inmanentes a las relaciones de poder dado que, como revisáramos, las operaciones de demarcaciones de límites mediante las que opera el poder son en extremo ambiguas, ya que así también marcan el lugar de una transgresión posible. Sin embargo, este planteo no reduce la resistencia a actos de transgresión aislados. Por el contrario, también es posible pensar una articulación de esos distintos puntos de resistencia, en pos a una estrategia de desbarajuste global: “Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación de enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (Foucault, 2009: 93). De este modo, se trataría de descifrar los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente de las relaciones de fuerza y, por esta vía, centrarse en la creación de contra-poderes, actividad inescindible de la producción de otras ficciones. En una línea bastante cercana a este planteo de Foucault se encuentra la posibilidad de resistencia para Butler. Sin embargo, como hemos visto, para ella la posibilidad de reformulación de las identidades, como modo de desvío de las identidades dominantes, encuentra un límite libidinal, ya que una crítica furibunda contra las imposiciones identitarias es también una crítica que pone en juego al sujeto en toda su vulnerabilidad. De allí que para los sujetos aferrarse a las identidades dominantes es una forma de aceptar la violencia de los términos hegemónicos de interpelación, al mismo tiempo que es un modo de conjurar la amenaza violenta y aún mayor de ser un sujeto abyecto, fuera de lo humano. Así, el modo de resistencia política a los modos hegemónicos de devenir sujeto propuesto por Butler nos lleva a la postulación de una política esencialmente incompleta (e incompletable), articulada en dos

momentos: primero, hacer visibles las identidades minoritarias para intentar ampliar en el sentido común los límites para hacer que ciertas opciones identitarias sean vivibles; y, segundo, hacer una crítica de los límites que constituyen a las identidades aceptadas, ya que toda afirmación identitaria, aunque se trate de la de una minoría, implica la exclusión violenta de otros modos de ser¹⁴⁰.

En este sentido, podemos notar cómo para Althusser, Foucault y Butler, la identidad personal –esencialmente política en tanto cristalización temporal y siempre abierta de relaciones de poder– es considerada una superficie de inscripción de luchas de carácter bifronte. Por un lado, en tanto se intente articular una estrategia política emancipatoria, una de sus caras nos advierte que afirmar un lugar de crítica social fetichizando quién uno es implica asumir como lugar de liberación los términos de reconocimiento subjetivo mediante los cuales se inscribe el orden social en los cuerpos. Como ironía frente a esta posición militante, encontramos las siguientes palabras de Peter Sloterdijk: “Los seres con identidad se consideran *ready made*, y son insertados en la carpeta de documentos bajo el amplio cobijo de los valores con pretensión de conservación. Se presentan a sí mismos como sistemas de inercia y reivindican para éstos los honores de la transfiguración, atribuyendo a lo inerte depositado en ellos el supremo valor cultural. Por mucho que los estoicos de la Antigüedad dedicaran toda su vida al intento de levantar en sí mismos, con un ejercicio constante, la estatua que esculpa en mármol invisible su mejor yo, los modernos se encuentran consigo mismos ya de antemano, como una obra de plástico acabada e inerte, y se autopresentan en un parque de identidades, independientemente de que elijan el ala étnica o la zona abierta del individualismo” (Sloterdijk, citado en Martyniuk, 2013). Es decir, afirmar la identidad tal como se nos presenta como una reivindicación política en sí misma es caer en la “ironía del dispositivo”. O para decirlo con otras palabras de Foucault, sería como romper uno de los puntos esenciales para vivir una vida no fascista; aquel principio que afirma

¹⁴⁰ En este sentido, nos interesa resaltar la diferencia de la propuesta política de Butler con la de Ernesto Laclau y Chantal Mouffé (2004), consistente en la articulación de distintas demandas particulares en una identidad política unitaria, cuyo objetivo es la construcción de una nueva hegemonía, pensada como exitosa en tanto conquiste el aparato estatal –si se constituye en fuerza política partidaria– o consiga de manera relativamente explícita que éste genere políticas que atiendan a sus demandas. Para Butler, ello implicaría solamente el momento de reconocimiento, sin problematizar la violencia y las exclusiones en las que se funda esa nueva positividad.

“no te enamores del poder” (Foucault, 2011: 35)¹⁴¹. Esta consideración afirmativa de la identidad sienta las bases para su utilización como bien de consumo, como lugar de producción de plusvalor; hecho que fue tempranamente observado por Perlongher en ensayos como “La desaparición de la homosexualidad” (cfr. Perlongher, 2008), donde se planteaba que las identidades de las minorías sexuales no presentaban ningún obstáculo fundamental a la axiomática capitalista (Deleuze, 2005; Deleuze y Guattari, 1995), ya que ésta asimila la proliferación de identidades al subsumirlas bajo el equivalente universal (el dinero)¹⁴².

Sin embargo, también existe otra faceta para desplegar una estrategia política desde las identidades dadas, y ella es la que refiere a la necesidad de coordinación de los distintos puntos de resistencia. Si pudiéramos llamar a la estrategia política que se desprende del punto anterior estrategia de “fuga identitaria” –abriendo así un camino de experimentación en los modos de relacionarse con otros y con uno mismo–, podríamos llamar de otro modo a la estrategia de resistencia que se desprende de esta nueva consideración: “coordinación de la sustracción”. Es decir, en este punto se hacen necesarias estrategias de visibilización de aquellas identidades que son minoritarias y blanco de violencia identitaria por parte de las identidades hegemónicas¹⁴³ –acechadas éstas en su propia afirmación por su exterior constitutivo, abyecto–. Pero no sólo eso: se trataría también de trazar conexiones con otras problemáticas que en algún punto, pero de manera diferente, se encuentran

¹⁴¹ Ese breve texto, “Una introducción a la vida no fascista”, fue el prefacio a la edición estadounidense de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari (1995), escrito por Foucault directamente en inglés.

¹⁴² En este sentido, resulta triste y ejemplificadora respecto a este punto una propaganda radial de una marca de ropa que intenta vender productos para la comunidad gay, cuyo objetivo manifiesto es que esta vestimenta sirva para mostrar una actitud militante mediante la vestimenta. En un blog que publicita a la marca, puede leerse: “En el mundo de la moda hay diferentes maneras de ver el fashion. Vestirse es una actitud política que no se reduce solamente a una estética agradable. Para algunos la ropa es solamente para no andar desnudos por la vida. En cambio, para otros su valor y significado es otro mucho más importante. El posicionamiento de una marca se da porque el público reconoce cierta congruencia entre lo que la marca ofrece y lo que el consumidor demanda. La visión nuestra es que puedas verte bien vestido pero que los trapos digan algo. No por nada el nombre de la marca es FACCIOSO. Que la palabra no sea algo meramente decorativo, que la remera sea un soporte para comunicar” (Fuente: http://casabrutusclub.blogspot.com.ar/2011/12/blog-post_9735.html , sitio consultado en septiembre de 2013).

¹⁴³ En este sentido, no merece ser desconocida la militancia del movimiento LGTBI y su influencia tangible en la construcción de un mundo mínimamente más vivible para las minorías sexuales. Sin embargo, también cabe remarcar que más allá de esta “voluntad militante”, su accionar se desarrolla en un marco de una normatividad social flexible, donde la integración de los diferencias no es un obstáculo fundamental para la persistencia del Estado ni de las relaciones económicas de producción capitalistas.

violentadas por la misma red de relaciones de poder. Como sostienen Deleuze y Foucault: “Es el poder quien por naturaleza opera por totalizaciones (...) En contrapartida, lo que nosotros podemos hacer es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes... Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular del poder (...) Lo que produce la generalidad de la lucha, es el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y aplicación del poder.” (Foucault, 1995: 86-89-93)¹⁴⁴. Esta última consideración señala el límite de las “políticas de la identidad” pensadas como luchas aisladas, pertenecientes estrictamente a un colectivo identitario. De ser abordadas estas luchas sin tomarse el trabajo de trazar estas redes transversales, de solidaridad y conexión con otros problemas, tales reclamos corren el riesgo de ser tomados, en el mejor de los casos, como blanco de políticas focalizadas, en el peor, de caer en el más absoluto silencio.

Por otra parte, creemos necesario remarcar que entendemos esta coordinación de los puntos de resistencia de manera diferente a como Laclau y Mouffe (2004) conceptualizan el objetivo último de las luchas sociales, que sería la construcción de hegemonía¹⁴⁵ en el marco de la democracia. Para estos autores, el triunfo –siempre parcial– de una lucha social radica en el reconocimiento de identidades políticas, entendidas éstas como una sumatoria de luchas particulares que pierden su singularidad y adquieren un significado nuevo al entrar en una cadena equivalencial que transforma a las identidades y los reclamos particulares en ese mismo movimiento de síntesis que conforma una *nueva* identidad global pero que contiene –cambiadas– a todas las identidades o demandas parciales que la constituyen. Según los autores, ese reconocimiento se expresa en acciones estatales que beneficien a esa identidad política. Sin embargo, más allá del anti-fundacionalismo teórico y el señalamiento de la contingencia en la articulación de toda identidad, Laclau y Mouffe persisten en una filosofía política hegeliana, al no cuestionar a la propia figura Estatal como *télos* de toda política¹⁴⁶. Por el contrario, los autores que hemos

¹⁴⁴ Estas palabras parten de una conversación entre Deleuze y Foucault que fue publicada bajo el nombre “Los intelectuales y el poder” (cfr. Foucault, 1995).

¹⁴⁵ Para estos autores la lucha por la hegemonía es interminable por definición, dados los fundamentos contingentes de las identidades sociales, articuladas en el plano del discurso (cfr. Laclau y Mouffe, 2004; Laclau, 2005).

¹⁴⁶ Para una discusión detallada de los puntos de discrepancia política entre las propuestas políticas de Laclau y Mouffe y Butler, véase el capítulo “Discutir con lo real” de *Cuerpos que importan* (2012a), donde también se discuten las teorías de Žižek. De todos modos, como modo de primera aproximación a la postura expresada por Butler en esta discusión, pensando desde el movimiento

tratado, empezando por Althusser, consideran que el Estado es un agente activo en la producción identitaria y, por ende, que ciertos modos de subjetivación son inescindibles de la persistencia del Estado como ordenador (no total) de las relaciones sociales. Es decir, al pensar el régimen de poder al que estamos sometidos, tanto Althusser, como Foucault y Butler no corren a la figura del Estado como si ella fuera un agente neutro que no juega rol alguno en la producción de subjetividad y por ende, sería políticamente neutro, un lugar vacío a ocupar. Por el contrario, consideran que la forma Estado –que no es un universal¹⁴⁷– produce subjetividades; subjetividades predecibles, que hacen promesas. Esta consideración no es una precaución neoliberal, sino que se trataría de cuestionar el tipo de individualización que está relacionado con el Estado, es decir, no mantenerlo como un impensado en el régimen de las relaciones de poder en el que se constituyen las identidades, como parecen hacerlo Laclau y Mouffe, desde la neutralidad que le otorgan al pensarlo sólo como lugar a ocupar.

Tras este pasaje de revisión crítica de tres modos de conceptualizar la producción identitaria, esperamos por lo menos haber conformado un campo de respuestas plausibles a las preguntas que hemos planteado en la introducción a este recorrido, para que nos acompañen como guía teórica para posteriores indagaciones. En lo referente a la relación entre la producción identitaria y la política en general, quedarán por puntualizar los modos en que se engarzan la producción de ciertas disposiciones subjetivas con los dispositivos sistémicos de dominación, como así también intentar pensar desde este marco las luchas por la legitimidad simbólica, es decir, la construcción de modos de ser y actuar que resultan visibles legítimamente, manteniendo un correlato necesario de ciertos invisibles. Por último, como expresión

feminista, las palabras siguientes pueden servir como síntesis introductoria: “Entender el término ‘mujeres’ como un sitio de permanente oposición o como un sitio de lucha angustiada, es suponer que no puede haber ningún cierre de la categoría y que, por razones políticamente significativas, nunca debería haberlo (...) las numerosas negativas de las ‘mujeres’ a aceptar las descripciones ofrecidas en nombre de las ‘mujeres’ no sólo atestiguan las violencias específicas que provoca un concepto parcial, sino que demuestra la imposibilidad constitutiva de un concepto o categoría imparcial o general (...) Para moderar y reelaborar esta violencia, es necesario aprender un movimiento doble: invocar la categoría e instituir así, provisionalmente, una identidad y, al mismo tiempo, abrir la categoría como un sitio de permanente oposición política. Que el término sea cuestionable no significa que no debamos usarlo, pero la necesidad de usarlo tampoco significa que no debamos cuestionar permanentemente las exclusiones mediante las cuales se aplica y que no tengamos que hacerlo precisamente para poder aprender a vivir la contingencia del significante político en una cultura de oposición democrática” (Butler, 2012a: 311).

¹⁴⁷ “El Estado no es un universal (...) El Estado no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple” (Foucault, 2006: 208-209).

de deseo y convicción teórica personal, habría que intentar trazar ciertos puentes teóricos que permitan continuar inscribiendo esta lucha identitaria en el marco de un análisis marxista de la sociedad, dado que consideramos que es este marco teórico el que señala indefectiblemente que el problema principal en el que continuamos inscriptos como sociedad es el de la explotación de clase.

Por lo pronto, dado el carácter político bifronte de la identidad, nos topamos con la necesidad simultánea de señalar su carácter de señuelo, al mismo tiempo que afirmamos la necesidad de defender las identidades menores en el espacio público para evitar las violencias identitarias de las identidades hegemónicas. Como sostuvimos, todo el cuerpo social está atravesado por el poder. Esto implica que no hay posibilidad de posicionarse desde fuera de él para contrarrestarlo, por lo cual toda práctica que pretenda desestabilizar sus efectos debe actuar desde la inmanencia, desde adentro. Por eso mismo, creemos que la identidad es un lugar donde puede abrirse un pliegue, un desvío, en tanto no se la afirme en su “evidencia” o se regodee en su re-conocimiento ideológico. Sin embargo, sin “imágenes” de la identidad, tampoco es posible ampliar la frontera de lo vivible. ¿Acaso una práctica donde la identidad sea un soporte para una experimentación, sin decantar en patrones de reconocimiento, sea válida para el ámbito de lo personal, y otra, una de visibilidad, lo sea para la esfera pública? Como vimos, precisamente como modo de recusación de este modo liberal de pensar lo político surgen las teorías que hemos revisado. ¿Bucle extraño¹⁴⁸? Acaso, tras este rodeo, sólo podemos saber que estos problemas no pueden resolverse teóricamente –como sostuviera Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845)– y deberemos afirmar con Althusser (2002b) que el materialista histórico agarra el tren en marcha, sin saber de dónde viene ni a dónde va. Si esto no nos basta, por lo menos sabemos que la afirmación de la identidad no es necesariamente un lugar de liberación. Y entonces debemos, tal vez, persistir en la búsqueda de una salida en una práctica constante del desvío, pero, también intentar coordinar estos esfuerzos locales para crear una línea de fuerza inmanente al campo de poder que lo recorte de manera transversal, desestabilizando sus puntos nodales,

¹⁴⁸ Según Douglas Hofstadter el fenómeno del “bucle extraño” ocurre cada vez que “habiendo hecho hacia arriba (o hacia abajo) un movimiento a través de los niveles de un sistema jerárquico dado, nos encontramos inopinadamente de vuelta en el punto de partida” (Hofstadter, 2011: 12). Esta figura es utilizada por Hofstadter para describir y encontrar un patrón común entre las obras de Gödel en el dominio de la matemática, el de Escher en las artes plásticas, y el de Bach en la música.

hasta lograr dar un con un golpe que encierre *la violencia de un «cross» a la mandibula.*

Bibliografía

ADORNO, Theodor, y HORKHEIMER, Max (1987): *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

AGAMBEN, Giorgio (2005): “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, pp. 97-119, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

ALTHUSSER, Louis (2005): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ALTHUSSER, Louis (1983b): *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.

ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne (1983a): *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.

ALTHUSSER, Louis (2008): “El marxismo como teoría finita”, en *La soledad de Maquiavelo*, pp. 299-314, Madrid: Akal.

ALTHUSSER, Louis (1996): “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *Escritos sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, pp. 105-145, México D.F.: Siglo XXI.

ALTHUSSER, Louis (2002a): “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, pp. 31-75, Madrid: Arena.

ALTHUSSER, Louis (2002b): “Retrato del filósofo materialista”, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena. Versión online disponible en: <http://praxisdigital.wordpress.com/2010/06/27/retrato-del-filosofo-materialista-louis-althusser/>, sitio consultado en septiembre de 2013.

ALTHUSSER, Louis (1974): “Observación sobre una categoría: ‘Proceso sin sujeto ni fin(es)’”, en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, pp. 74-81, Buenos Aires: Siglo XXI.

ARENDT, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

AUSTIN, John Langshaw (1955): *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Versión online disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/austin/C%F3mo%20hacer%20cosas%20con%20palabras.pdf>, sitio consulado en septiembre de 2013.

BARTHES, Roland (2003): “Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France”, en *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*, pp. 111-150, Buenos Aires: Siglo XXI.

- BAUDRILLARD, Jean (2007): *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (2000): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: F.C.E.
- BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre (1998): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith (2001a): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2001b): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- BUTLER, Judith (2012a): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2012b): *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, Judith (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (2005). *La sociedad red. La era de la información: economía, sociedad y cultura Vol. 1*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, Cornelius (2010): *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- CASULLO, Nicolás (2009): “Las posibilidades de reinención de la política”, entrevista por Karina Arellano en el 2007, en *Revista Pensamiento de los Confines*, n° 25, Buenos Aires, noviembre 2009, pp. 46-58.
- DE BEAUVOIR, Simone (1999): *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DEBORD, Guy-Ernest (2002): *La sociedad del espectáculo*. Madrid: Editora Nacional.
- DE LAURETIS, Teresa (1996): “La tecnología del género”, en *Revista Mora*, n° 2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, noviembre 1996, pp. 6-32.
- DELEUZE, Gilles (2005): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, Gilles (2008): *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

- DELEUZE, Gilles (1995): “Deseo y placer” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 23, Barcelona, 1995, pp. 12-20.
- DELEUZE, Gilles (2000): “Posdata a las sociedades de control”, en *El lenguaje libertario*, pp. 115-121, Buenos Aires: Editorial Utopía Libertaria.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1995): *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2010): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (1992): “Before the Law”, en Attridge, Derek. (comp.) *Acts of Literature*, New York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques (2002a): *Espectros de Marx*. Madrid: Editora Nacional.
- DERRIDA, Jacques (2002b): *De la gramatología*. Madrid: Editorial Nacional.
- DERRIDA, Jacques (1998b): “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, pp. 347-372, Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, Jacques (1989): “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 383-401, Barcelona: Editorial Anthropos.
- DERRIDA, Jacques (1998a): “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, pp.37-62, Madrid: Cátedra.
- DIPAOLA, Esteban (2010a): “Consumos juveniles y nuevas identidades: formas de participación cultural de los jóvenes de clases medias urbanas”, en *Actas VI Jornadas de Antropología social*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DIPAOLA, Esteban (2010b): “Socialidades contemporáneas: dinámica y flexibilidad en relaciones comunitarias e identitarias”, en *Nomádas. Revista Crítica de Ciencias sociales y Jurídicas*, vol. 26 n° 2, Universidad Complutense de Madrid, versión online disponible en <http://www.ucm.es/info/nomadas/>, sitio consultado en septiembre de 2013.
- DURKHEIM, Émile (2004): *El suicidio. Estudio de sociología*. Buenos Aires: Gorla.
- DURKHEIM, Émile (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Émile (1993): *La división del trabajo social*. México, D.F.: Colofón.
- ESPOSITO, Roberto (2007): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

FEATHERSTONE, Mike (2000): *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

FOUCAULT, Michel (1987): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

FOUCAULT, Michel (1991): “¿Qué es la ilustración?”, en *Revista No hay derecho*, n°4, Buenos Aires, 1991.

FOUCAULT, Michel (1993): *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.

FOUCAULT, Michel (1999): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1985): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F.: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1995): “El sujeto y el poder”, en Terán, Oscar (comp.) *Discurso, poder y subjetividad*, pp. 165-189, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

FOUCAULT, Michel (2006): *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.

FOUCAULT, Michel (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel (1980): *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (1992): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (1983): *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: México.

FOUCAULT, Michel (2009): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2008b): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2008c): *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2001): “Clase del 17 de marzo de 1976”, en *Defender la sociedad*, pp. 217-237, Buenos Aires: F.C.E.

FOUCAULT, Michel (2012): *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: F.C.E.

FOUCAULT, Michel (1989): *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2008a): *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Akal.

FOUCAULT, Michel (2000): “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’”, en *El lenguaje libertario*, pp. 303-333, Buenos Aires: Editorial Utopía Libertaria.

FOUCAULT, Michel (1984b): “¿Qué es un autor?”, en *Conjetural*, n° 4, Buenos Aires, agosto de 1984, trad. Hugo Savino, pp. 87-111.

FOUCAULT, Michel (1996b): *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel (1984a): “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984, en *Revista Concordia*, n° 6, pp. 96-116. Versión online disponible en: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm, sitio consultado en septiembre de 2013.

FOUCAULT, Michel (2005): *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.

FOUCAULT, Michel (2011): “Una introducción a la vida no fascista”, en *Revista Transversales*, n° 1, Buenos Aires, 2011, trad. Federico Yamamoto, pp. 32-36.

FREUD, Sigmund (1996): “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 241-255, Buenos Aires: Amorrortu.

GADAMER, Hans-Georg (1990): *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2008): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

GIDDENS, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

GIDDENS, Anthony (1994): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

GUATTARI, Félix (2010): *Caosmosis*. Buenos Aires. Manantial.

HABERMAS, Jürgen (1989): “Modernidad: un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (ed.) *El debate Modernidad Pos-modernidad*, pp. 131-144, Buenos Aires: Editorial Punto Sur.

HALPERIN, David (2007): *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

HARVEY, David (2008): *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HOFSTADTER, Douglas (2011): *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Buenos Aires: Tusquets.

JAMESON, Frederic (2005): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques (1987): “La significación del falo”, en *Escritos II*, pp. 665-675, Buenos Aires: Siglo XXI.

- LACAN, Jacques (1971): “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, pp. 11-18, Madrid: Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: F.C.E.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004) : *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: F.C.E.
- LASH, Scott (1997): *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LAZZARATO, Maurizio (2010): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- LIBERTELLA, Héctor (comp.) (2002): “No matar la palabra, no dejarse matar por ella”, en *Literal 1973-1977*, pp. 23-29, Buenos Aires: Santiago Arcos.
- LYOTARD, Jean François (1999): *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Altaya.
- LUHMANN, Niklas y de GIORGI, Raffaele (1998): *Teoría de la sociedad*. México: Triana.
- MAFFESOLI, Michel (2009): *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dedalus.
- MARTYNIUK, Claudio (2013): “Abstracción de lo sensible, impertinencia, esperanza, expediente”, en Martyniuk, Claudio y Seccia, Oriana (coords.) *Crítica y estilos de insumisión. En compañía de Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault y Cornelia Vismann*, Buenos Aires: Prometeo, en prensa.
- MARX, Carlos (1975): *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico (1985): *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MARX, Karl (2012): *El capital: el proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1845): *Tesis sobre Feuerbach*. Versión online disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>, sitio consultado en septiembre de 2013.
- MAUTHNER, Fritz (1911): *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000): *La genealogía de la moral*. Madrid: Edaf.

- NIETZSCHE, Friedrich (1997): *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires: Alianza.
- NANCY, Jean-Luc (2006): *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- PERLONGHER, Néstor (2008): *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.
- RANCIÈRE, Jacques (2010): *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- RANCIÈRE, Jacques (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RICOEUR, Paul. (1996): *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- ROSANVALLON, Pierre (2007): *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- RUBIN, Gayle (1998): “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en Navarro, Marysa y Stimpson, Catherine (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?*, pp. 15-74, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SIBILIA, Paula (2012): *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: F.C.E.
- SEMÁN, Pablo (2006): *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- SHKLOVSKY, Víctor (1978): “El arte como artificio”, en Todorov, Tzvetan (comp.) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, pp. 55-70, México D. F.: Siglo XXI.
- SVAMPA, Maristella (2005): *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- SVAMPA, Maristella (2003): “Introducción”, en Svampa, Marsitella (ed.) *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Examined life. Philosophy is in the streets* [película documental] dirigida por TAYLOR, ASTRA, Reino Unido, 2008, duración 87 min., son., col.
- WEBER, Max (1987): “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, pp. 437-466, Madrid: Taurus.
- WEBER, Max (2003a): “La ciencia como profesión”, en *El político y el científico*, pp. 7-36, Buenos Aires: Prometeo.
- WEBER, Max (2003b): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Prometeo.

- WILLIAMS, Raymond (2009): *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2004): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- ZERILLI, Linda (2008): *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ZIZEK, Slavoj (2008): “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en Zizek, Slavoj (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, pp. 320-370, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ZIZEK, Slavoj (1998): “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Frederic y Zizek, Slavoj (autores) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 137-188, Buenos Aires: Paidós.
- ZIZEK, Slavoj. (2003): *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.