

Introducción

¿Por qué deberían nuestros cuerpos terminar en la piel o incluir, en el mejor de los casos, otros seres encapsulados por la piel?

DONNA HARAWAY, *Manifiesto para cyborgs*

Si uno reflexiona realmente sobre el cuerpo como tal, advierte que no existe ningún perfil posible del cuerpo como tal. Hay pensamientos sobre la sistematicidad del cuerpo, hay códigos de valor acerca del cuerpo. El cuerpo como tal no puede concebirse y, por cierto, yo no puedo abordarlo.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, "In a Word",
entrevista con Ellen Rooney

No hay ninguna naturaleza, sólo existen los efectos de la naturaleza: la desnaturalización o la naturalización.

JACQUES DERRIDA, *Dar (el) tiempo*

¿Hay algún modo de vincular la cuestión de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género? Y ¿qué lugar ocupa la categoría del "sexo" en semejante relación? Consideremos primero que la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas. Además, afirmar que las diferencias sexuales son indisociables de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. La categoría de

“sexo” es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un “ideal regulatorio”. En este sentido pues, el “sexo” no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla. De modo tal que el “sexo” es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. En otras palabras, el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.

Pero, entonces, ¿cómo se relaciona la noción de performatividad del género con esta concepción de la materialización? En el primer caso, la performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Lo que, según espero, quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual.

En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el “género” como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como “el cuerpo”

o bien como su sexo dado. Antes bien, una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El “sexo” no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural.¹

Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del “sexo”, no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de “asumir” un sexo con la cuestión de la *identificación* y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues 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. Lo abyecto² designa aquí precisamente

1. Evidentemente, el sexo no es sólo la norma mediante la cual llegan a materializarse los cuerpos y no está claro que el “sexo” pueda operar como norma independientemente de otros requerimientos normativos sobre los cuerpos. Aclararemos esta cuestión en secciones posteriores de este texto.

2. La abyección (en latín, *ab-jectio*) implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde

aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que define el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional.

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del “sexo” y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger. Éste es un repudio que crea la valencia de la “abyección” y su condición de espectro amenazador para el sujeto. Por otra parte, la materialización de un sexo dado será esencial para la *regulación de las prácticas identificatorias* que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo. Y sin embargo, esa abyección rechazada amenazaré con exponer las presunciones propias del sujeto sexuado, basadas como el sujeto mismo en un repudio cuyas consecuencias él no puede controlar plenamente. La tarea con-

el cual se establece la diferencia. Aquí la idea de desechar evoca la noción psicoanalítica de *Verwerfung*, que implica una forclusión que funda al sujeto y que, consecuentemente, establece la poca solidez de tal fundación. Mientras la noción psicoanalítica de *Verwerfung* traducida como “forclusión” produce la socialidad a través del repudio de un significante primario que produce un inconsciente o, en la teoría lacaniana, el registro de lo real, la noción de *abyección* designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad. En realidad, lo forcluido o repudiado *dentro* de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social sin provocar la amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo. Lo que sostengo es que, dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica (“Prefiero estar muerto antes de hacer tal cosa o ser tal cosa”). Véase el artículo sobre “Forclusion” en Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, págs. 163-167. [Ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.]

sistirá en considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales condenada al *pathos* del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad.

Finalmente, la movilización de las categorías de sexo dentro del discurso político se caracterizará, de algún modo, por las inestabilidades mismas que tales categorías efectivamente producen y rechazan. Aunque los discursos políticos que movilizan las categorías de identidad tienden a cultivar las identificaciones en favor de un objetivo político, puede ocurrir que la persistencia de la *desidentificación* sea igualmente esencial para la rearticulación de la competencia democrática. En realidad, es posible que tanto la política feminista como la política *queer* (*queer politics*) se movilicen precisamente a través de prácticas que destacan la *desidentificación* con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la diferencia sexual. Tales *desidentificaciones* colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún como materia crítica de interés.

DE LA CONSTRUCCIÓN A LA MATERIALIZACIÓN

La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de “construcción” del género implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria. Una cuestión que han planteado las feministas es, pues, si el discurso que representa la acción de construcción como una especie de impresión o imposición no es en realidad tácitamente masculinista, mientras que la figura de la superficie pasiva, a la espera del acto de penetración mediante el cual se le asigna significación, no es tácitamente o —tal vez demasiado evidentemente— femenina. ¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?³

3. Véase de Sherry Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, págs. 67-88.

Otras intelectuales feministas sostuvieron que es necesario reconcebir el concepto mismo de naturaleza, porque este concepto tiene una historia y la representación de la naturaleza como la página en blanco carente de vida, como aquello que está, por así decirlo, muerto desde siempre, es decididamente moderna y tal vez se vincule a la aparición de los medios tecnológicos de dominación. En realidad, hubo quienes sostuvieron que una reconcepción de la “naturaleza” como un conjunto de interrelaciones dinámicas se adapta mejor tanto a los objetivos feministas como a los ecológicos (y, para algunos, produjo una alianza, de otro modo improbable, con la obra de Gilles Deleuze). Esta reconcepción también pone en tela de juicio el modelo de construcción mediante el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones. En realidad, la distinción radical entre sexo y género, si bien fue crucial para la versión del feminismo de Simone de Beauvoir, fue criticada en los años recientes por degradar lo natural a aquello que está “antes” de la inteligibilidad, que necesita una marca, si no ya una huella, de lo social para significar, para ser conocido, para adquirir valor. Este enfoque pasa por alto que la naturaleza tiene una historia y no una historia meramente social y además que el sexo se posiciona de manera ambigua en relación con el concepto de naturaleza y con su historia. El concepto de sexo es en sí mismo un terreno conflictivo, formado mediante una serie de disputas sobre cuál debería ser el criterio decisivo para distinguir entre los dos sexos; el concepto de sexo tiene una historia cubierta por la figura del sitio o la superficie de inscripción. Sin embargo, representado como ese sitio o superficie, lo natural se construye como aquello que además carece de valor; por lo demás, asume su valor al mismo tiempo que asume su carácter social, es decir, al mismo tiempo que la naturaleza renuncia a su condición natural. De acuerdo con esta perspectiva, la construcción social de lo natural supone pues que lo social anula lo natural. En la medida en que se base en esta construcción, la distinción sexo/género se diluye siguiendo líneas paralelas; si el género es la significación social que asume el sexo dentro de una cultura dada —y en nombre de nuestra argumentación dejaremos que los términos “social” y “cultural” permanezcan en una inestable relación de intercambio—, ¿qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez que ha asumido su carácter social como géne-

ro? Lo que está en juego es la significación del término “asunción”, cuando “asumido” significa ser elevado a una esfera superior, como en la “Asunción de la Virgen”. Si el género consiste en las significaciones sociales que asume el sexo, el sexo no *acumula* pues significaciones sociales como propiedades aditivas, sino que más bien *queda reemplazado* por las significaciones sociales que acepta; en el curso de esa asunción, el sexo queda desplazado y emerge el género, no como un término de una relación continuada de oposición al sexo, sino como el término que absorbe y desplaza al “sexo”, la marca de su plena consustanciación con el género o en lo que, desde un punto de vista materialista, constituiría una completa desustanciación.

Cuando la distinción sexo/género se une a una noción de constructivismo lingüístico radical, el problema empeora aún más, porque el “sexo”, al que se define como anterior al género, será en sí mismo una postulación, una construcción, ofrecida dentro del lenguaje, como aquello que es anterior al lenguaje, anterior a la construcción. Pero este sexo postulado como anterior a la construcción se convertirá —en virtud de haber sido postulado— en el efecto de esa misma postulación, la construcción de la construcción. Si el género es la construcción social del sexo y sólo es posible tener acceso a este “sexo” mediante su construcción, luego, aparentemente lo que ocurre es, no sólo que el sexo es absorbido por el género, sino que el “sexo” llega a ser algo semejante a una ficción, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio prelingüístico al cual no hay acceso directo.

Pero, ¿es justo decir que el “sexo” desaparece por completo, que es una ficción impuesta sobre y en contra de lo que es verdad, que es una fantasía sobre y contra la realidad? ¿O acaso estas oposiciones mismas deben reconcebirse de modo tal que, si el “sexo” es una ficción, es una ficción dentro de cuyas necesidades vivimos, sin las cuales la vida misma sería impensable? Y si el “sexo” es una fantasía, ¿es tal vez un campo fantasmático que constituye el terreno mismo de la inteligibilidad cultural? Semejante reconcepción de tales oposiciones convencionales, ¿implica una reconcepción del “constructivismo” en su sentido habitual?

La posición constructivista radical tendió a producir la premisa que refuta y a la vez confirma su propio objetivo. Si tal teoría no puede considerar el sexo como el sitio o la superficie sobre la

cual actúa, termina pues por suponer que el sexo es lo no construido y así le pone límites al constructivismo lingüístico, circunscribiendo inadvertidamente aquello que continúa siendo inexplicable dentro de los términos de la construcción. Si, por otro lado, el sexo es una premisa artificial, una ficción, el género no presupone un sexo sobre el cual actúa sino que, antes bien, el género produce una denominación errada de un “sexo” prediscursivo y la significación de la construcción se transforma en la del monismo lingüístico, en virtud del cual todo es siempre y únicamente lenguaje. De modo que lo que se genera es un debate exasperado del que muchos ya nos hemos cansado: o bien (1) el constructivismo se reduce a una posición de monismo lingüístico, según la cual la construcción lingüística se considera generativa y determinante y, en este caso, podemos oír decir a los críticos que parten de esta presunción: “Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo?”, o bien (2), cuando la construcción se representa reducida a una acción verbal que parece presuponer un sujeto, podemos oír decir a los críticos que parten de tal presunción: “Si el género es algo construido, ¿quién lleva a cabo tal construcción?”; aunque, por supuesto (3), la formulación más pertinente de esta pregunta sea la siguiente: “Si el sujeto es algo construido, ¿quién construye al sujeto?” En el primer caso, la construcción tomó el lugar de una acción semejante a la de un dios que no sólo causa, sino que compone todo lo que es su objeto; es lo performativo divino que da vida y constituye exhaustivamente lo que nombra o, más precisamente, es ese tipo de referencia transitiva que nombra e inaugura a la vez. De acuerdo con esta visión de la construcción, para que algo sea construido, debe ser creado y determinado a través de ese proceso.

En el segundo y el tercer caso, las seducciones de la gramática parecen ejercer gran influencia; el crítico pregunta: “¿No debe haber un agente humano, un sujeto, si se quiere, que guíe el curso de la construcción?” Si la primera versión del constructivismo supone que la construcción opera de manera determinista, haciendo una parodia de la capacidad de acción humana, la segunda interpreta que el constructivismo supone la existencia de un sujeto voluntarista que crea su género mediante una acción instrumental. En este último caso se entiende la construcción como una especie de artificio manipulable, una concepción que no sólo supo-

ne la existencia de un sujeto, sino que rehabilita precisamente al sujeto voluntarista del humanismo que el constructivismo, de vez en cuando, procuró poner en tela de juicio.

Si el género es una construcción, ¿debe haber un “yo” o un “nosotros” que lleven a cabo o realicen esa construcción? ¿Cómo puede haber una actividad, un acto de construcción, sin presuponer la existencia de un agente que preceda y realice tal actividad? ¿Cómo podemos explicar la motivación y la dirección de la construcción sin tal sujeto? Como réplica, yo sugeriría que para reconcebir la cuestión bajo una luz diferente hace falta adoptar cierta actitud recelosa en relación con la gramática. Porque si el género es algo construido, no lo es necesariamente por un “yo” o un “nosotros” que existan antes que la construcción, en ningún sentido espacial o temporal del término “antes”. En realidad, no está muy claro que pueda haber un “yo” o un “nosotros” que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por “generización” se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el “yo” no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas.

Esto nos conduce pues a la segunda objeción, la que sostiene que el constructivismo niega la capacidad de acción, se impone por encima de la instancia del sujeto y termina suponiendo la existencia del sujeto que cuestiona. Afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz –y como una matriz– generizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino sólo interesarse por las condiciones de su formación y su operación. La “actividad” de esta generización no puede ser, estrictamente hablando, un acto o una expresión humanos, una apropiación voluntaria y, ciertamente no se trata de adoptar una máscara; es la matriz que hace posible toda disposición previa, su condición cultural capacitadora. En este sentido, la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo “humano”. Consideremos el caso de la interpelación médica que (a pesar de la reciente incorporación de otros apelativos más generales) hace pasar a un niño o una niña de la categoría de “el bebé” a la de “niño” o “niña” y la niña se “feminiza” mediante esa denominación que la introduce en el terreno del len-

guaje y el parentesco a través de la interpelación de género. Pero esa “feminización” de la niña no termina allí; por el contrario, las diversas autoridades reiteran esa interpelación fundacional a lo largo de varios intervalos de tiempo para fortalecer o combatir este efecto naturalizado. La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma.

Tales atribuciones o interpelaciones contribuyen a formar ese campo del discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como “lo humano”. Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios *excluyentes*, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos “humano”, lo inhumano, lo humanamente inconcebible. Estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo “humano” y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas.⁴

Paradójicamente, la indagación de este tipo de supresiones y exclusiones, mediante las cuales opera la construcción del sujeto, ya no es constructivismo ni tampoco esencialismo. Porque hay un ámbito “exterior” a lo que construye el discurso, pero no se trata de un “exterior” absoluto, una “externalidad” ontológica que exce-

4. Sobre enfoques diferentes pero relacionados con esta problemática de la exclusión, la abyección y la creación de “lo humano”, véanse Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. de Leon Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982 [ed. cast.: *Poderes de la perversión*, Buenos Aires, Catálogos, 1988.]; John Fletcher y Andrew Benjamin (comps.), *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990; y Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington y Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 1991 [ed. cast.: *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1988].

da o se oponga a las fronteras del discurso;⁵ 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. De modo que el debate entre el constructivismo y el esencialismo pasa completamente por alto la cuestión esencial de la desconstrucción, porque la cuestión esencial nunca fue que “todo se construye discursivamente”; esta cuestión esencial, cuando se plantea, corresponde a una especie de monismo discursivo o lingüisticismo que niega la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección violentas y su retorno destructivo dentro de los términos mismos de la legitimidad discursiva.

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. Esto implicaría situar la “matriz” en la posición de sujeto dentro de una formulación gramatical que necesariamente debe volver a considerarse. En realidad, la forma proposicional “el discurso construye al sujeto” conserva la posición de sujeto de la formulación gramatical, aun cuando invierta el lugar del sujeto y del discurso. La construcción debe significar más que una simple inversión de términos.

Hay defensores y críticos de la construcción que construyen esa posición siguiendo líneas estructuralistas. A menudo sostienen que hay estructuras que construyen al sujeto, fuerzas impersonales tales como la cultura, el discurso o el poder, dando por sentado que estos términos ocupan el sitio gramatical del sujeto después de que lo “humano” ha sido desalojado de su lugar. En esta perspectiva, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se conserva, aun cuando el candidato que lo ocupa cambie. Como resultado de ello, la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, con lo cual se fortalece aquella presunción de la metafísica del sujeto según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y vo-

5. Sobre una lectura muy provocativa que muestra cómo se vincula el problema de la referencialidad lingüística con el problema específico de la referencia a los cuerpos y qué significa “referencia” en ese caso, véase Cathy Caruth, “The Claims of Reference”, *The Yale Journal of Criticism*, vol. 4, n° 1, otoño de 1990, págs. 193-206.

luntario. En esta perspectiva, el discurso, el lenguaje o lo social se personifican y en la personificación se reconsolidan la metafísica del sujeto.

En este segundo enfoque, la construcción no es una actividad, sino que es un acto, un acto que ocurre una vez y cuyos efectos se establecen firmemente. De modo tal que el constructivismo queda reducido a un determinismo e implica la evacuación o el desplazamiento de la capacidad de acción humana.

Esta perspectiva está en la base de la tergiversación a través de la cual se le criticó a Foucault que “personificara” al poder: si el poder se construye erróneamente como un sujeto gramatical y metafísico y si ese sitio metafísico dentro del discurso humanista fue el sitio privilegiado de lo humano, luego el poder parece haber desplazado a lo humano como el origen de la actividad. Pero, si la visión de poder de Foucault se entiende como la destrucción y la subversión de esta gramática y esta metafísica del sujeto, si el poder orquesta la formación y la sustancia de los sujetos, no puede ser explicado partiendo del “sujeto” que es su efecto. Y aquí ya no sería adecuado decir que el término “construcción” corresponde al sitio gramatical del sujeto, porque la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los “sujetos” como los “actos”. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad.

Yo propondría, en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano.⁶ Por lo tanto, la pregunta

6. Aunque Foucault hace la distinción entre el modelo jurídico y el modelo productivo del poder en *The History of Sexuality, Volume One*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1978 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990], he sostenido que cada modelo supone la existencia del otro. La producción de un sujeto –su sujeción (*assujétissement*)– es un medio para lograr su regulación. Véase mi “Sexual Inversions” en Donna Stanton (comp.), *Discourses of Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, págs. 344-361.

que hay que hacerse ya no es “¿De qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?” (una pregunta que deja la “materia” del sexo fuera de la teorización), sino “¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?”. ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza.⁷ Como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma. Esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos mismos mediante los cuales se estabiliza el “sexo”, la

7. No se trata simplemente de construir la performatividad como una repetición de actos, como si los “actos” permanecieran intactos e idénticos a sí mismos a medida que se los repite en el tiempo, entendiendo el tiempo como algo exterior a los “actos” mismos. Por el contrario, un acto es en sí mismo una repetición, una sedimentación y un congelamiento del pasado que precisamente queda forcluido por su semejanza con el acto. En este sentido, un “acto” es siempre una falla temporal de la memoria. En lo que sigue, empleo la noción lacaniana de que todo acto debe construirse como repetición, la repetición de lo que no puede ser recordado, lo irrecuperable y, por lo tanto, como el espectro temible de la desconstitución del sujeto. La noción derrideana de iterabilidad, formulada en respuesta a la teorización de los actos del habla de John Searle y J. L. Austin, también implica que todo acto es en sí mismo una recitación, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto “presente” su condición de “actualidad”. Véase la nota 9 *infra* sobre la diferencia entre una repetición hecha en favor de la fantasía de dominio (esto es, una repetición de actos que construyen al sujeto y que se entienden como los actos constructivos o constituyentes de un sujeto) y una noción de repetición-compulsión, tomada de Freud, que rompe esa fantasía de dominio y fija sus límites.

posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del “sexo”.⁸

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. El crítico podría sospechar también que el constructivista sufre de cierta somatofobia y querría asegurarse que este teórico abstracto admita que mínima-

8. La noción de temporalidad no debería construirse como una sencilla sucesión de “momentos” distintos, igualmente distantes entre sí. Semejante representación espacial del tiempo reemplaza a cierto modelo matemático del tipo de duración que no permite hacer tales metáforas espaciales. Los esfuerzos por describir o nombrar este lapso tienden a caer en el mapa espacial, como lo sostuvieron varios filósofos, entre ellos Bergson y Heidegger. Por lo tanto, es importante subrayar el efecto de *sedimentación* que implica la temporalidad de la construcción. Aquí, los llamados “momentos” no son unidades equivalentes y distintas de tiempo, porque el “pasado” sería entonces una acumulación y un congelamiento de tales “momentos” que finalmente los harían indistinguibles. El pasado deberá consistir además en aquello negado en la construcción, deberá abarcar las esferas de lo reprimido, lo olvidado y lo irrecuperablemente forluido. Aquello que no está incluido —que ha sido dejado en el exterior por la frontera— como fenómeno constitutivo del efecto sedimentado llamado “construcción” será tan esencial para su definición como lo que ha sido incluido; esta exterioridad no es distinguible como un “momento”. En realidad, la noción de momento quizás no sea otra cosa que una fantasía retrospectiva del dominio matemático impuesto a las duraciones interrumpidas del pasado.

Sostener que la construcción es fundamentalmente una cuestión de iteración es dar prioridad a la modalidad temporal de la construcción. En la medida en que tal teoría requiera una espacialización del tiempo (a través de la postulación de momentos desconectados y limitados), esta versión temporal de la construcción supone una espacialización de la temporalidad misma que uno podría entender, siguiendo a Heidegger, como la reducción de la temporalidad al tiempo.

El énfasis puesto por Foucault en las relaciones *convergentes* de poder (que de manera tentativa podría contraponerse con el énfasis puesto por Derrida en la iteración) implica trazar un mapa de las relaciones de poder que, en el curso de un proceso genealógico, forman un efecto construido. La noción de convergencia supone la idea de movimiento y también de espacio; como resultado de ello, parece eludir la paradoja señalada antes en la cual la explicación misma de la temporalidad exige la espacialización del “momento”. Por otro lado, el enfoque de Foucault de la convergencia no teoriza plenamente sobre lo que provoca el “movimiento” mediante el cual se dice que convergen el poder y el discurso. En cierto sentido, trazar un mapa del poder no basta para teorizar acabadamente la temporalidad.

Significativamente, el análisis derrideano de la iterabilidad debe distinguirse de la mera repetición en la cual las distancias entre “momentos” temporales se

mente hay partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas que pueden admitirse sin hacer referencia a la “construcción”. Aunque en este momento quiero darles a mis interlocutores la absoluta tranquilidad, aún prevalece cierta angustia. “Admitir” el carácter innegable del “sexo” o su “materialidad” siempre es admitir cierta versión del “sexo”, cierta formación de “materialidad”. El discurso en el cual y a través del cual se hace esta concesión —y sí, esta concesión invariablemente se hace—, ¿no es acaso formativo del fenómeno mismo que admite? Afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo. En este sentido, no se niega la capacidad lingüística para referirse a los cuerpos sexuados, pero se

consideran uniformes en cuanto a su extensión espacial. La “distancia *entre* momentos” de tiempo no puede, según la terminología de Derrida, espacializarse o limitarse como un objeto identificable. Es la *différance* no tematizable que erosiona y se opone a toda afirmación de una identidad distintiva, incluyendo la identidad distintiva del “momento”. Lo que diferencia los momentos no es una duración espacial y extendida porque, por así decirlo, también ella podría considerarse un “momento” y entonces no representaría lo que queda entre los momentos. Este *entre*, que es al mismo tiempo “en medio” y “fuera”, es como un espacio no tematizable y un tiempo no tematizable que convergen.

El lenguaje de la construcción de Foucault incluye términos como “aumento”, “proliferación” y “convergencia” que suponen la existencia de una esfera temporal no teorizada explícitamente. En parte, el problema consiste en que mientras Foucault aparentemente procura dar una especificidad histórica a su versión de los efectos genealógicos, en realidad estaría dando prioridad a un enfoque de la genealogía antes que a un enfoque filosófico de la temporalidad. En “The Subject and Power”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Northwestern University Press, 1983 [ed. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Autónoma de México, 1988], Foucault se refiere a “la diversidad de [...] secuencia lógica” que caracteriza a las relaciones de poder. Indudablemente rechaza la aparente linealidad implícita en los modelos de iterabilidad que se vinculan a la linealidad de los modelos más antiguos de la secuencia histórica. Y sin embargo, no nos ofrece una especificación de la “secuencia”: ¿es la noción misma de “secuencia” lo que varía históricamente o lo que varía son las configuraciones de secuencia y la secuencia misma permanece invariable? De algún modo, ambas posiciones descuidan la formación y representación social específica de la temporalidad. Aquí podría consultarse la obra de Pierre Bourdieu para comprender la temporalidad de la construcción social.

altera la significación misma de “referencialidad”. En términos filosóficos, la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa.

Por lo tanto, en relación con el sexo, si uno admite la materialidad del sexo o del cuerpo, esa concesión misma, ¿opera –performativamente– como un modo de materializar ese sexo? Y además, ¿cómo logra constituir la concesión reiterada de ese sexo –una concesión que no tiene que hacerse necesariamente en el habla o por escrito, sino que podría “señalarse” de un modo mucho más rudimentario– la sedimentación y la producción de ese efecto material?

El crítico moderado podría admitir que *alguna parte* del “sexo” se construye, pero que ciertamente hay otra que no y, por lo tanto, siente por supuesto la obligación no sólo de marcar la línea que separa lo construido de lo no construido, sino también de explicar qué significa esto de que el “sexo” se presente en partes cuya diferenciación no es una cuestión de construcción. Pero, a medida que se traza esa línea de demarcación entre partes tan evidentes, lo “no construido” queda limitado una vez más en virtud de una práctica signifiante y el límite mismo que estaba destinado a proteger algunas partes del sexo de la contaminación del constructivismo se define ahora por la construcción misma del anticonstruccionismo. La construcción, ¿es algo que le ocurre a un objeto ya hecho, una cosa dada previamente y algo que le ocurre en *grados*? ¿O en ambos lados del debate nos estamos refiriendo quizás a una práctica inevitable de significación, de demarcación y delimitación a la que luego nos “referimos”, de modo tal que nuestras “referencias” siempre suponen –y con frecuencia ocultan– esta delimitación previa? En realidad, “referirse” ingenua o directamente a tal objeto extradiscursivo exige delimitar previamente el ámbito de lo extradiscursivo. Y, en la medida en que se pueda delimitar, lo discursivo estará delimitado por el discurso mismo del cual procura liberarse. Esta delimitación, que a menudo se representa como una suposición no teorizada en cualquier acto de descripción, marca una frontera que incluye y excluye, que decide, por así decirlo, cuál será y cuál no será la materia del objeto al cual nos referimos luego. Esta marcación tendrá cierta fuerza normativa y, en realidad, cierta violencia, porque sólo puede construir a través de la supresión; sólo puede delimitar algo aplicando cierto criterio, un principio de selectividad.

Lo que habrá de incluirse y lo que no habrá de incluirse dentro de las fronteras del “sexo” estará determinado por una operación más o menos tácita de exclusión. Si cuestionamos el carácter fijo de la ley estructuralista que divide y limita los “sexos” en virtud de su diferenciación diádica dentro de la matriz heterosexual, lo haremos desde las regiones exteriores de esa frontera (no desde una “posición”, sino desde las posibilidades discursivas que ofrece el exterior constitutivo de las posiciones hegemónicas) y ese cuestionamiento constituirá el retorno desbaratador de los excluidos desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual.

La trayectoria de este texto indagará, pues, la posibilidad de tal efecto desbaratador, pero lo hará indirectamente, respondiendo a dos interrogantes interrelacionados que se les han formulado a las versiones constructivistas del género, no para defender al constructivismo *per se*, sino para cuestionar las supresiones y exclusiones que constituyen sus límites. Estas críticas suponen que, inmersas en la gramática recibida, hay una serie de oposiciones metafísicas entre el materialismo y el idealismo, oposiciones que, como argumentaré luego, están siendo redefinidas radicalmente por un revisionismo postestructuralista de la performatividad discursiva, tal como ésta opera en la materialización del sexo.

LA PERFORMATIVIDAD COMO APELACIÓN A LA CITA

Cuando en el lenguaje lacaniano se dice que alguien asume un “sexo”, la gramática de la frase crea la expectación de que hay “alguien” que, al despertarse, indaga y delibera sobre qué “sexo” asumirá ese día, una gramática en la cual la “asunción” se asimila pronto a la noción de una elección en alto grado reflexiva. Pero si lo que impone esta “asunción” es un aparato regulador de heterosexualidad y la asunción se reitera a través de la producción forzada del “sexo”, se trata pues de una asunción del sexo obligada desde el principio. Y si existe una libertad de acción, ésta debe buscarse, paradójicamente, en las posibilidades que ofrecen la apropiación obligada de la ley reguladora, la materialización de esa ley, la apropiación impuesta y la identificación con tales demandas normativas. La formación, la elaboración, la orientación,

la circunscripción y la significación de ese cuerpo sexuado no serán un conjunto de acciones realizadas en observancia de dicha ley; por el contrario, serán un conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación de citas o referencias y la disimulación de la ley que produce efectos materiales, tanto la necesidad vívida de aquellos efectos como la oposición vívida a tal necesidad.

De modo que la performatividad no es pues un "acto" singular, porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiere la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es primariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad). En el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra.⁹ De acuerdo con la versión bíblica de lo performativo, es decir, "¡Hágase la luz!", parecería que un fenómeno que se nombra cobra vida en virtud del *poder de un sujeto o de su voluntad*. De acuerdo con una reformulación crítica, Derrida aclara que este poder no es la función de una voluntad que origina, sino que es siempre derivativo:

¿Podría una enunciación performativa tener éxito si su formulación no repitiera una enunciación "codificada" o iterativa o, en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para iniciar una reunión o para botar un barco o para celebrar un matrimonio no se identificara de algún modo con una "cita"? [...] en tal tipología, la categoría de inten-

9. Véase J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, J. O. Urmson y Marina Sbisa (comps.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955 [ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971], y *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, especialmente las págs. 233-252 [ed. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1988]; Shoshana Felman, *The Literary Speech-Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trad. de Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1983; Barbara Johnson, "Poetry and Performative Language: Mallarmé and Austin", en *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, págs. 52-66; Mary Louise Pratt, *A Speech Act Theory of Literary Discourse*, Indiana University Press, 1977; y Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Nueva York, Macmillan, 1958, primera parte [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1988].

ción no desaparecerá, tendrá su lugar, pero desde ese lugar ya no podrá gobernar la totalidad del escenario y el sistema de enunciación [énonciation].¹⁰

¿En qué medida obtiene el discurso la autoridad necesaria para hacer realidad lo que nombra mediante una cita de las convenciones de autoridad? Y un determinado sujeto, ¿se considera el autor de sus efectos discursivos, en tanto la práctica de apelar a las citas, mediante la cual se lo condiciona y moviliza, permanezca sin marcas? En realidad, ¿no podría ocurrir que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada a las citas? Además, si un sujeto llega a ser tal sometándose a las normas del sexo, un sometimiento que requiere asumir las normas del sexo, ¿podemos interpretar que esa "asunción" es precisamente una manera más de recurrir a las citas? En otras palabras, la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la "cite" como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone. ¿Cómo podríamos interpretar la práctica de "citar" las normas del sexo como el proceso de aproximarse a tales normas o de "identificarse con ellas"?

Por lo demás, en el seno del psicoanálisis, ¿hasta qué punto se afianza el cuerpo sexuado a través de prácticas identificatorias gobernadas por esquemas reguladores? Aquí la identificación no se emplea como una actividad imitativa, mediante la cual un ser consciente se modela a imagen y semejanza de otro; por el contrario, la identificación es la pasión por la semejanza, mediante la cual emerge primariamente el yo.¹¹ Freud sostiene que "el yo es

10. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", en Gerald Graff (comp.), *Limited, Inc.*, trad. de Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pág. 18.

11. Véase Michel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trad. Catherine Porter, Stanford, Stanford University Press, 1988. Mientras Borch-Jacobsen, en una interesante teoría de cómo la identificación precede y forma al yo, tiende a afirmar la prioridad de la identificación por encima de cualquier experiencia libidinal, yo diría que la identificación es en sí misma una asimilación apasionada o libidinal. Véanse también la acertada distinción entre modelo imitativo y modelo mimético de identificación en Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 167-214; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 262-270; Mary Ann Doane,

primero y principalmente un yo corporal” y que el yo es, además, “una proyección de una superficie”,¹² lo que podríamos caracterizar como una morfología imaginaria. Por otra parte, yo diría que esta morfología imaginaria no es una operación presocial o presimbólica, sino que se trata de una operación orquestada mediante esquemas reguladores que producen posibilidades inteligibles y morfológicas. Estos esquemas reguladores no son estructuras eternas, sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos que importan.

Si la formulación de un yo corporal, un contorno estable y el establecimiento de una frontera espacial se logran a través de prácticas identificatorias y si el psicoanálisis documenta las formas de obrar hegemónicas de tales identificaciones, ¿podemos pues interpretar que el psicoanálisis inculca la matriz heterosexual en el nivel de la morfogénesis corporal? Lo que Lacan llama la “asunción” o el “acceso” a la ley simbólica puede interpretarse como una especie de “cita” de la ley y así ofrece la oportunidad de vincular la cuestión de la materialización del “sexo” con la reconcepción de la performatividad como una apelación a la cita. Aunque Lacan afirma que la ley simbólica tiene una jerarquía semiautónoma que es anterior al momento en que el sujeto asume las posiciones sexuadas, estas posiciones normativas, es decir, los “sexos”, sólo se conocen a través de las semejanzas que causan. La fuerza y la necesidad de estas normas (el “sexo” como función simbólica debe entenderse como una especie de mandamiento o precepto) es pues funcionalmente *dependiente* de la semejanza y la cita de la ley; la ley sin su aproximación no es ley o, más precisamente, no es más que una ley que rige solamente para aquellos que la acatan sobre la base de la fe religiosa. Si el “sexo” se asume del mismo modo en que se cita una ley —una analogía que sustentaremos luego en

este texto—, luego, “la ley del sexo” se fortalece e idealiza repetidamente como la ley sólo en la medida en que se la reitera como la ley, que se produzca como tal, como el ideal anterior e inaproximable, mediante las citas mismas que se afirma que esa ley ordena. Si se interpreta la significación que da Lacan a la “asunción” como cita, ya no se le da a la ley una forma fija, *previa* a su cita, sino que se la produce mediante la cita, como aquello que precede y excede las aproximaciones mortales que realiza el sujeto.

En ese caso, puede hacerse a la ley simbólica de Lacan el mismo tipo de crítica que le hacía Nietzsche a la noción de Dios: la fuerza atribuida a este poder previo e ideal se hace derivar y desviar de la atribución misma.¹³ Esta percepción de la ilegitimidad de la ley simbólica del sexo es lo que aparece dramatizado hasta cierto punto en el filme contemporáneo *París en llamas*: el ideal que se procura imitar depende de que la imitación misma se juzgue como un ideal. Y aunque lo simbólico parezca constituir una fuerza que no puede contravenirse sin la psicosis, debería reconcebirse como una serie de mandatos normalizadores que fijan los límites del sexo mediante la amenaza de la psicosis, la abyección, la imposibilidad psíquica de vivir. Además, debería entenderse que esta “ley” sólo puede constituir una ley en la medida en que imponga las citas y aproximaciones diferenciadas llamadas “femeninas” y “masculinas”. El supuesto de que la ley simbólica del sexo goza de una ontología separable anterior y autónoma a su asunción queda impugnado por la noción de que la cita de la ley es el mecanismo mismo de su producción y articulación. De modo que lo que “impone” lo simbólico es una cita de su ley que reitera y consolida la

“Misrecognition and Identity”, en Ron Burnett (comp.), *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Ciné-Tracts*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 15-25 y Diana Fuss, “Freud’s Fallen Women: Identification, Desire”, y “A Case of Homosexuality in a Woman”, *The Yale Journal of Criticism*, vol. 6, n.º 1, 1991, págs. 1-23.

12. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, James Strachey, comp., trad. de Joan Riviere, Nueva York, Norton, 1960, pág. 16 [ed. cast.: *El yo y el ello*, en *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985].

13. Nietzsche sostiene que el ideal de Dios se produjo “en la misma medida” como un sentido humano de fracaso y desdicha y que la producción de Dios fue, en realidad, la idealización que instituyó y reforzó esa desdicha; véase Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. de Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage, 1969, sección 20 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998]. El hecho de que la ley simbólica en Lacan produzca la incapacidad de aproximarse a los ideales sexuados corporizados e impuestos por la ley se entiende habitualmente como una señal prometedora de que la ley no es por completo eficaz, que no constituye exhaustivamente la psique de ningún sujeto dado. Sin embargo, ¿hasta qué punto esta concepción de la ley produce la falla misma que procura ordenar y mantiene una distancia ontológica entre las leyes y sus aproximaciones fallidas, de modo tal que las aproximaciones desviadas no tienen la fuerza para alternar la acción de la ley misma?

estratagema de su propia fuerza. ¿Qué significaría “citar” la ley para producirla de un modo diferente, “citar” la ley para poder reiterar y cooptar su poder, para poner en evidencia la matriz heterosexual y desplazar el efecto de su necesidad?

El proceso de esa sedimentación o lo que podríamos llamar la *materialización* será una especie de apelación a las citas, la adquisición del ser mediante la cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder en la formación del “yo”.

En este sentido, la acción denotada por la performatividad del “sexo” estará directamente en contra de cualquier noción de sujeto voluntarista que existe de manera absolutamente independiente de las normas reguladoras a las que se opone. La paradoja de la sujeción (*assujettissement*) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder.

Como resultado de esta reformulación de la performatividad, (a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; (b) en este enfoque, la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge; (c) el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la “materialidad” del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual; (d) la materialización de las normas requiere que se den esos procesos identificatorios, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones preceden y permiten la formación de un sujeto, pero éste no las realiza en el sentido estricto de la palabra; y (e) los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados “cuerpos”. Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de “sexo” excluido y no legitimado. De ahí

que sea igualmente importante reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto se construyen los cuerpos como reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto *no* se construyen; además, interrogarse acerca del modo en que los cuerpos no llegan a materializar la norma⁴ les ofrece el “exterior” necesario, si no ya el apoyo necesario, a los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan.

¿Cómo puede uno reflexionar, entonces, a través de la materia de los cuerpos, entendida como una especie de materialización gobernada por normas reguladoras, para poder averiguar cómo actúa la hegemonía heterosexual en la formación de aquello que determina que un cuerpo sea viable? ¿Cómo produce esa materialización de la norma en la formación corporal una esfera de cuerpos abyectos, un campo de deformación que, al no alcanzar la condición de plenamente humano, refuerza aquellas normas reguladoras? ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se lllore su pérdida?

LA TRAYECTORIA DEL TEXTO

Los textos que conforman el foco de esta indagación proceden de diversas tradiciones de la escritura: el *Timeo* de Platón, “Introducción del narcisismo” de Freud, algunos escritos de Jacques Lacan, ciertos relatos de Willa Cather, la novela *Passing* de Nella Larsen, el filme *París en llamas* de Jennie Livingston y ciertos ensayos de la teoría y la política sexual recientes, así como algunos textos de la teoría democrática radical. La amplitud histórica del material no pretende sugerir que en estos contextos persista un único imperativo heterosexual; sólo procura señalar que, en cada uno de estos contextos la inestabilidad que produce el esfuerzo por fijar el sitio del cuerpo sexuado desafía los límites de la inteligibilidad discursiva. Aquí lo importante no es únicamente destacar la dificultad que implica determinar el sitio indiscutido del sexo a través del discurso. Antes bien, lo que pretendo es mostrar que la condición indiscutida del “sexo” dentro de la diáda

heterosexual afirma las acciones de ciertos mandatos simbólicos y que oponerse a ella cuestiona dónde y cómo se fijan los límites de la inteligibilidad simbólica.

La primera parte del libro trata principalmente de la producción de las morfologías sexuadas mediante la aplicación de esquemas reguladores. A lo largo de estos capítulos procuro mostrar de qué manera obran las relaciones de poder en la formación misma del sexo y su “materialidad”. Los primeros dos ensayos son esfuerzos genealógicamente diferentes por caracterizar las relaciones de poder que perfilan los cuerpos: “Los cuerpos que importan” sugiere que en las posiciones teóricas contemporáneas se reanudan ciertas tensiones clásicas. El ensayo considera brevemente las posturas de Aristóteles y de Foucault, pero luego ofrece una revisión de la lectura de Platón hecha por Irigaray a través de una consideración de la *chora* del *Timeo* de Platón. La *chora* (“el distrito”) es ese sitio donde parecen fusionarse la materialidad y la femineidad para formar una materialidad anterior y formativa de cualquier noción de lo empírico. En “El falo lesbiano y el imaginario morfológico” trato de mostrar cómo la heterosexualidad normativa modela un perfil corporal que vacila entre la materialidad y lo imaginario y que en realidad es esa vacilación misma. Ninguno de estos ensayos pretende discutir la materialidad del cuerpo; por el contrario, en conjunto constituyen esfuerzos parciales y genealógicamente superpuestos de establecer las condiciones normativas en las que se enmarca y se forma la materialidad del cuerpo y, en particular, cómo se forma a través de categorías diferenciales de sexo.

En el curso del segundo ensayo, emerge otra serie de interrogantes relativos a la problemática de la morfogénesis: ¿cómo funcionan las identificaciones para producir y oponerse a lo que Freud llamó “el yo corporal”? Como fenómeno proyectado, el cuerpo no es meramente la fuente de donde surge la proyección, sino que siempre es también un fenómeno en el mundo, un distanciamiento del “yo” mismo que la afirma. En realidad, la asunción del “sexo”, la asunción de cierta materialidad contorneada, es en sí misma una forma dada a ese cuerpo, una morfogénesis que se produce a través de un conjunto de proyecciones identificatorias. Que el cuerpo al cual uno “pertenece” sea hasta cierto punto un cuerpo que en parte obtiene sus contornos sexuados en condiciones especulares

y en relación con el exterior sugiere que los procesos identificatorios son esenciales para la formación de la materialidad sexuada.¹⁴

Esta revisión de Freud y Lacan continúa en el tercer capítulo, “Identificación fantasmática y la asunción del sexo”. En él surgen dos cuestiones de significación social y política: (1) si las proyecciones identificatorias están reguladas por las normas sociales y si esas normas se construyen como imperativos heterosexuales, luego podría decirse que la heterosexualidad normativa es parcialmente responsable del tipo de forma que modela la materia corporal del sexo; y (2) dado que la heterosexualidad normativa evidentemente no es el único régimen regulador que opera en la producción de los contornos corporales o en la fijación de los límites de la inteligibilidad corporal, tiene sentido preguntarse qué otros regímenes de producción reguladora determinan los perfiles de la materialidad de los cuerpos. Aquí parecería que la regulación social de la raza surge, no simplemente como otro ámbito de poder, completamente separable de la diferencia sexual o de la sexualidad, sino que su “adición” subvierte los efectos monolíticos del imperativo heterosexual, como lo he descrito hasta aquí. Lo simbólico —ese registro del ideal regulatorio— siempre es además una actividad racial o, más precisamente, la práctica reiterada de interpelaciones *que destacan las diferencias raciales*. Antes que aceptar un modelo que entiende el racismo como discriminación sobre la base de una raza dada previamente, sigo la línea de aquellas teorías recientes que han sostenido que la “raza” se produce parcialmente como un efecto de la historia del racismo, que sus fronteras y significaciones se construyen a lo largo del tiempo, no sólo al servicio del racismo, sino también al servicio de la oposición al racismo.¹⁵

14. En el capítulo 2 tomo muy en consideración la crítica de Lacan que destaca las implicaciones limitadas y falocéntricas del modelo especular en “el estadio del espejo”.

15. Véase Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge, 1986. Véase también Anthony Appiah, “The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race”, en Henry Louis Gates, Jr. (comp.), *Race, Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, págs. 21-37; Colette Guillaumin, “Race and Nature: The System of Marks”, *Feminist Studies*, vol. 8, n° 2, otoño de 1988, págs. 25-44; David Lloyd, “Race Under Representation”, *Oxford Literary Review*, 13, primavera de 1991, págs. 62-94; Sylvia Wynter, “On Disenchanting Discourse: ‘Minority’ Literary Criticism and Beyond”, en Abdul R. JanMohammed y David Lloyd (comps.), *The Nature and*

Al repudiar aquellos modelos de poder que reducirían las diferencias raciales a los efectos derivativos de la diferencia sexual (como si la diferencia sexual no fuera sólo independiente de la articulación racial sino, de algún modo, anterior, en un sentido temporal u ontológico), parece esencial reconcebir los escenarios de reproducción y, por lo tanto, de las prácticas sexualizadoras, no sólo como aquellos a través de las cuales se inculca el imperativo heterosexual, sino también como los escenarios a través de los cuales se fijan y se combaten las fronteras de la distinción racial. La “amenaza” de la homosexualidad adquiere una complejidad distintiva especialmente en aquellas coyunturas donde la heterosexualidad obligatoria funciona al servicio de mantener las formas hegemónicas de la pureza racial.

Parece esencial oponer resistencia al modelo de poder que tiende a establecer relaciones paralelas o analógicas entre el racismo, la homofobia y la misoginia. Afirmar su equivalencia abstracta o estructural no sólo pasa por alto las historias específicas de su construcción o elaboración, sino que además pospone la importante tarea de reflexionar sobre las maneras en que estos vectores de

Context of Minority Discourse, Nueva York, Oxford University Press, 1990, págs. 432-469.

Insisto, sostener que la raza es el resultado de una producción, de una construcción o hasta que tiene un carácter ficticio no equivale a sugerir que sea una construcción artificial ni prescindible. Patricia Williams concluye su *The Alchemy of Race and Rights* con una frase que destaca hasta qué punto se viven las construcciones retóricas de raza: “Una complejidad de mensajes implicados en nuestro ser” (Cambridge, Harvard University Press, 1991, pág. 236). En un epílogo titulado “A Word on Categories”, Williams observa: “Si bien el hecho de ser negra ha sido la más poderosa atribución social de mi vida, ésta es sólo una de las muchas narrativas rectoras o ficciones dominantes a través de las cuales me estoy reconfigurando constantemente en el mundo” (pág. 256). Aquí la atribución de ser negra constituye no sólo una de las muchas ficciones dominantes, sino también una ficción *mobilizadora*, una ficción “a través de la cual” se realiza su reconfiguración reflexiva. La atribución, por ficticia que sea, no sólo es “dominante”, es decir que constituye un marco constante y poderoso, sino que también es, de manera paradójica y prometedora, un *recurso*, un medio *a través del cual* se hace posible la transformación. Cito aquí estas líneas con el propósito de subrayar lo siguiente: decir que la raza es una construcción o una atribución, en modo alguno le quita al término la fuerza que tiene en la vida; por el contrario, la raza llega a ser precisamente una fuerza dominante e indispensable dentro de los discursos saturados políticamente en los cuales permanentemente se hace necesario dar al término una resignificación *contraria* a sus usos racistas.

poder se necesitan y despliegan recíprocamente para lograr su propia articulación. En realidad, quizá no sea posible imaginar ninguna de estas nociones ni sus interrelaciones sin una concepción sustancialmente revisada del poder, tanto en sus dimensiones geopolíticas como en los sucedáneos actuales de su circulación intersectante.¹⁶ Por otro lado, cualquier análisis que destaque un vector de poder por encima de otro indudablemente se volverá vulnerable a las críticas de que no sólo ignora o subestima a los demás; se le criticará además que sus propias construcciones dependen de la exclusión de las otras para tener validez. En el otro extremo, todo análisis que pretenda abarcar todos los vectores del poder corre el riesgo de pecar de cierto imperialismo epistemológico que consiste en suponer que cualquier escritor dado puede representar y explicar las complejidades del poder contemporáneo. Ningún autor ni ningún texto pueden ofrecer semejante reflejo del mundo y aquellos que pretenden ofrecer semejantes panoramas ya se hacen sospechosos por el mero hecho de tener tal pretensión. Sin embargo, el fracaso de la función mimética tiene sus propios usos políticos, porque la producción de textos sólo puede ser una manera de reconfigurar lo que habrá de considerarse el mundo. Porque los textos no reflejan la totalidad de sus autores ni de sus mundos, entran en un campo de lectura como provocaciones parciales que no solamente requieren la existencia de un conjunto de textos previos para obtener legibilidad, sino que —en el mejor de los casos— inician una serie de apropiaciones y críticas que ponen en tela de juicio sus premisas fundamentales.

Esta demanda de meditar sobre el poder contemporáneo en toda su complejidad y en todas sus interarticulaciones continúa

16. Véanse de Gayatri Chakravorty Spivak, “Scattered Speculations on the Question of Value” y “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1987; y “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Goldberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988; Tejaswini Niranjana, *History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992; Chandra Talpade Mohanty, “Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism” y “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 1-180; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

siendo, a pesar de su imposibilidad, indiscutiblemente importante. Sin embargo, sería un error imponer los mismos criterios a todos los productos culturales, pues quizá sea precisamente la parcialidad de un texto lo que condicione el carácter radical de sus percepciones. Al tomar como punto de partida la matriz heterosexual o la hegemonía heterosexual se corre el riesgo de caer en cierta estrechez de miras, pero se lo corre para poder finalmente presentar su aparente prioridad y autonomía como una forma de poder. Esto ocurrirá dentro del texto, pero tal vez con más eficacia en sus diversas apropiaciones. En realidad, me parece que uno escribe dentro de un campo de escritura que es invariablemente y prometedora más amplio y menos dominable que aquél sobre el cual uno mantiene una autoridad provisoria y que las reapropiaciones inesperadas de una determinada obra en sectores a los que nunca estuvo dirigida intencionalmente son algunas de las más provechosas. La problemática política de operar dentro de las complejidades del poder se plantea hacia el final de "Identificación fantasmática y la asunción del sexo" y es un tema que continuó indagando en la interpretación del filme *Paris en llamas* que ofrezco en el capítulo cuatro, "El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión" y nuevamente en el capítulo seis, "Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen".

En la segunda parte del texto, abordo primeramente una selección de la ficción de Willa Cather, donde considero cómo lo simbólico paternal permite reterritorializaciones subversivas tanto del género como de la sexualidad. En contra de la perspectiva según la cual la sexualidad podría estar por completo desconectada del género, sugiero que la ficción de Cather representa cierta infracción del género para poder expresar un deseo indecible. Las breves lecturas de la ficción de Cather, en particular "Tommy the Unsentimental", "Paul's Case" y fragmentos de *Mi Antonia*, retoman la cuestión de la posibilidad de dar nueva significación a la ley paternal cuando ésta desestabiliza la operación de los nombres y las partes del cuerpo como sitios de identificación y deseo contrariados. En Cather, el nombre produce una desestabilización de las nociones convencionales de género e integridad corporal que simultáneamente desvían y exponen la homosexualidad. Este tipo de astucia textual puede interpretarse como un ejemplo más

de lo que Eve Kosofsky Sedgwick analizó hábilmente como "la epistemología del *closet**".¹⁷ Sin embargo, en Cather, la articulación del género se vincula con la narración y la posibilidad de dar forma narrativa al deseo lesbiano, de modo tal que su ficción cuestiona implícitamente el modo específico en que Sedgwick sugiere, a diferencia de la propia Cather, una desconexión entre la sexualidad y el género.¹⁸

La lectura de *Passing* de Nella Larsen considera hasta qué punto una redescrición de lo simbólico como vector de los imperativos de género y de raza pone en tela de juicio la afirmación de que la diferencia sexual es, en cierto sentido, anterior a las diferencias raciales. En el texto de Larsen, la palabra "queer" ("raro", "anómalo", "extraño") destaca las angustias tanto sexuales como raciales y obliga a hacer una lectura que procura indagar en qué medida la regulación sexual opera a través de la regulación de las fronteras raciales y en qué medida las distinciones raciales operan como un escudo contra ciertas transgresiones sexuales socialmente peligrosas. La novela de Larsen ofrece un enfoque para re teorizar lo simbólico como un conjunto de normas sexuales racialmente articuladas y para considerar tanto la historicidad de tales normas como sus puntos de conflicto y convergencia y los límites impuestos a su rearticulación.

Si la performatividad se construye como ese poder que tiene el discurso para producir efectos a través de la reiteración, ¿cómo hemos de entender los límites de tal producción, las condiciones restrictivas en las que se da tal producción? Estos límites sociales y políticos, ¿se aplican a la posibilidad de dar nueva significación al género y a la raza o son los límites mismos los que están, estrictamente hablando, fuera de lo social? ¿Debemos entender este "exterior" como aquello que se resiste permanentemente a la elaboración discursiva o estamos ante una frontera variable que se fija y se vuelve a fijar mediante inversiones políticas?

* *Closet* (ropero) es el término con el que se alude a la práctica del ocultamiento de las minorías sexuales [N. de la T.]

17. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990 [ed. cast.: *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.]

18. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *South Atlantic Quarterly*, vol. 88, n° 1, invierno de 1989, págs. 53-72.

La teoría innovadora del discurso político ofrecida por Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología* retoma la cuestión de la diferencia sexual planteada por Lacan en relación con el carácter performativo de los significantes políticos. La lectura de su obra y el ensayo siguiente sobre la resignificación del término *queer* son indagaciones sobre los usos y los límites de aplicar una perspectiva psicoanalítica a una teoría de la performatividad política y la competencia democrática. Žižek desarrolla una teoría de los significantes políticos como performativos que, al convertirse en sitios de carga fantasmática, afectan el poder de movilizar políticamente a los posibles adherentes. Un aspecto central de la formulación de Žižek de performatividad política es una crítica del análisis del discurso que, según el autor, pasa por alto aquello que se resiste a la simbolización, lo que él llama alternativamente el “trauma” y “lo real”. Aunque innovadora e instructiva, su teoría tiende sin embargo a apoyarse en un antagonismo sexual no problematizado que, inadvertidamente, instala una matriz heterosexual como la estructura permanente e indiscutible de la cultura en la cual las mujeres operan como una “mancha” dentro del discurso. Quienes pretenden cuestionar esta estructura están pues discutiendo con lo real, con lo que está fuera de toda discusión y argumentación, el trauma y la necesidad de edipización que condiciona y limita todo discurso.

Los esfuerzos de Žižek por vincular el carácter performativo del discurso al poder de la movilización política son, sin embargo, completamente válidos. La vinculación explícita que establece entre la teoría de la performatividad y la de la hegemonía, tal como aparece articulada en la teoría democrática radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ofrece una profunda visión de la movilización política interpretada mediante una teoría de base psicoanalítica de la fantasía ideológica. Abordando desde un punto de vista crítico la teoría de Žižek, yo considero en qué medida podríamos reconcebir la performatividad como una apelación a la cita y una reasignación de significación y hasta qué punto podría el psicoanálisis conservar su fuerza explicativa en una teoría de la hegemonía que no reifique ni la norma heterosexual ni su consecuencia misógina.

En el capítulo final, sugiero, pues, que las prácticas conflictivas de la *queerness* podrían entenderse, no sólo como un ejemplo de política citacional, sino como una reelaboración específica que

transforme la abyección en acción política y que podría explicar por qué la “apelación a las citas” tiene un porvenir en la política contemporánea. La afirmación pública de lo *queerness* representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección de la homosexualidad, para transformarla en desafío y legitimidad. Sostengo que éste no tiene que ser un “discurso inverso”, en el que la desafiante afirmación de lo no convencional reinstale dialécticamente la versión que procura superar. Antes bien, se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por reescribir la historia del término y por impulsar su apremiante resignificación. Sugiero que esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad en la que no sea tan difícil sobrevivir con sida, en la que las vidas *queer* lleguen a ser legibles, valoradas, merecedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión. Si hay una dimensión “normativa” en este libro, consiste precisamente en asignarle una resignificación radical a la esfera simbólica, en desviar la cadena “de citas” hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable.

Para poder reconsiderar lo simbólico como un ámbito capaz de efectuar este tipo de resignificación, será necesario concebir lo simbólico como una regulación de la significación que varía con el tiempo y no como una estructura casi permanente. Esta reconcepción de lo simbólico desde el punto de vista de la dinámica temporal del discurso regulador tomará muy seriamente el desafío lacaniano a las versiones anglonorteamericanas del género, para considerar la categoría del “sexo” como una norma lingüística, pero reformulará esa normatividad en términos foucaultianos como “ideal regulatorio”. Inspirándose también en las versiones anglonorteamericanas del género, este proyecto intenta oponerse a la estasis estructural de la norma que impone la heterosexualidad propia del enfoque psicoanalítico, sin descartar por ello lo que evidentemente tienen de valioso las perspectivas psicoanalíticas. En realidad, el “sexo” es un ideal regulatorio, una materialización forzosa y diferenciada de los cuerpos que producirá lo que resta, lo exterior, lo que podría llamarse su “inconsciente”. Esta insistencia

en que todo movimiento formativo necesita instituir sus exclusiones da particular importancia a las figuras psicoanalíticas de la represión y la forclusión.

En este sentido, me opongo al enfoque propuesto por Foucault de la hipótesis represiva como una mera instancia del poder jurídico y sostengo que ese enfoque no aborda las formas en que opera la “represión” como una modalidad del poder productivo. Debe de haber un modo de someter el psicoanálisis a una redescritción foucaultiana, aun cuando el propio Foucault negara tal posibilidad.¹⁹ Este texto acepta como punto de partida la noción

19. Foucault sostiene que el psicoanálisis mantiene una ley represora que es jurídica en su forma, es decir, negativa, reguladora y restrictiva. Y se pregunta si cuando decimos que el deseo está “reprimido” por la ley, en realidad éste no es en sí mismo el efecto, el producto, el resultado inducido de esa ley. La caracterización ligeramente velada de la “ley del deseo” de Lacan que hace Foucault no explica los efectos generadores de esa ley dentro de la teoría del psicoanálisis. En la siguiente caracterización del psicoanálisis, Foucault sostiene que puede hallarse el mismo modelo de poder en las posiciones psicoanalíticas que le atribuyen una condición prediscursiva a la sexualidad reprimida y aquellas que entienden el deseo mismo como el *efecto* de la prohibición: “Lo que distingue al análisis hecho atendiendo a la represión de los instintos de aquel basado en la ley del deseo es claramente la manera en que cada uno de ellos concibe el poder. Ambos análisis parten de una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le atribuya respecto del deseo, conduce a dos resultados opuestos: o bien a la promesa de una “liberación”, si se considera que el poder tiene sólo una influencia exterior en el deseo o, en el caso que se lo considere constitutivo del deseo mismo, a la siguiente afirmación: uno está siempre-ya atrapado (*Historia de la sexualidad*, vol. 1, págs. 82-83).

Foucault caracteriza luego la ley lacaniana como performativa jurídica: “Habla y esa es la norma” (pág. 83), esta ley es “monótona y está aparentemente condenada a repetirse”. Aquí Foucault supone que esta repetición es una repetición de aquello que es idéntico a sí mismo. De modo que Foucault entiende que las acciones performativas y repetitivas de la ley lacaniana producen sujetos uniformes y homogéneos; los sujetos normalizados de la represión.

Pero en Lacan la repetición no es subjetivadora en el sentido en que lo sugiere Foucault. En realidad, la repetición no sólo es la marca que de algún modo *no logró* hacer la sujeción, sino que es en sí misma un ejemplo más de ese fracaso. Lo que se repite en el sujeto es aquello que fue radicalmente excluido de la formación del sujeto, aquello que amenaza la frontera y la coherencia del sujeto mismo.

De este modo, Lacan continúa el análisis de la compulsión a la repetición iniciado por Freud en *Más allá del principio de placer*. En ese texto, Freud sostiene que ciertas formas de la compulsión a la repetición no pueden interpretarse como tendencias al servicio de una fantasía de dominar el material traumático, sino que están, antes bien, al servicio de una pulsión de muerte, que procura desarmar o descatectizar el yo mismo. En Lacan, la repetición es precisamente aquello que socava

de Foucault de que el poder regulador produce a los sujetos que controla, de que el poder no sólo se impone externamente, sino que funciona como el medio regulador y normativo que permite la formación de los sujetos. El retorno al psicoanálisis está, pues, guiado por la cuestión relativa al modo en que ciertas normas reguladoras forman un sujeto “sexuado” en términos que hacen indistinguible la formación psíquica de la formación corporal. Mientras algunas perspectivas psicoanalíticas sitúan la constitución del “sexo” en un momento del desarrollo o lo definen como un efecto de una estructura simbólica casi permanente, yo considero que este efecto constituyente del poder regulador es reiterado y reiterable. A esta comprensión del poder como producción obligada y reiterativa es esencial agregar la idea de que el poder también funciona mediante la forclusión de efectos, la producción de un “exterior”, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles.

¿En qué medida es el “sexo” una producción obligada, un efecto forzado que fija los límites de lo que alcanza la categoría de cuerpo, regulando los términos por los que se confirma o no la validez de los cuerpos? En este libro, mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del “sexo”—entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad—podría producirse como un retorno perturbador, no sólo como una oposición *imaginaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros.

la fantasía de dominio asociada al yo mismo, una “resistencia del sujeto”. Lacan describe este esfuerzo por recuperar el lugar fantaseado previo a la formación del yo como el objeto de la repetición, pues la repetición es la desconstitución del yo: “La repetición se presenta primero como una forma que no está muy clara; es decir que no es evidente por sí misma, como una reproducción o un hacer presente, *en acto*”. En lo que sigue queda claro que todo acto es en cierto sentido una repetición de lo *irrecuperable*: “Un acto, un verdadero acto, siempre tiene un elemento de estructura por el hecho de concernir a algo real que no está captado con toda evidencia en él” (citado en Jacques Lacan, *The Four fundamental Concepts of Psychoanalysis* (ed. Jacques-Alain Miller, trad. de Ana Sheridan), Nueva York, Norton, 1978, pág. 49 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1986]).