

Aproximación al pensamiento de Judith Butler

Conferencia impartida por Doña M^a Luisa Femenías – Gijón, 5 de diciembre de 2003

Presentación: Doña Amalia González Suárez

Buenas tardes, hoy tenemos entre nosotras a M^a Luisa Femenías para hablarnos sobre la filósofa y feminista norteamericana Judith Butler.

M^a Luisa Femenías es:

- Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.
- Profesora titular de Antropología Filosófica de la Universidad Nacional de La Plata.
- Coeditora de MORA (Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires)
- Dirige un equipo de investigación en la Universidad Nacional de La Plata sobre Teoría de Género.
- Codirige un equipo de investigación sobre Teoría de Género en la Universidad de Buenos Aires, avalado por la Agencia Nacional de Investigaciones.
- En la actualidad trabaja en el Instituto de Estudios Iberoamericanos en la Universidad Libre de Berlín con una estadía de investigación.
- Ha impartido numerosos cursos y conferencias en países de América Latina y de Europa.
- Entre sus escritos figuran numerosas colaboraciones en revistas especializadas y en libros colectivos, así como las siguientes obras:
 - (1996) *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar*
 - (2000) *Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler*
 - (2002) *Perfiles del feminismo Iberoamericano*
 - (2003) *Judith Butler: una introducción a su lectura*
 - (2003) *Judith Butler (1956)*

Decía hace un momento que M^a Luisa es doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Fue precisamente en la época de su doctorado cuando conocí a M^a Luisa, que estaba disfrutando de un año Sabático en la buena compañía de Celia Amorós. Por aquel entonces su investigación se centraba en Aristóteles, filósofo que como sabemos nos da mucho juego a las feministas, pues fundamenta la inferioridad de las mujeres en la biología. Los procesos biológicos –decía- son procesos de cocción. En las mujeres estos procesos de cocción no se completan, por lo que nuestro cuerpo es más frío que el de los varones; somos varones inacabados, no acabados de cocer, nos “falta una cocedura” como decimos aquí, y, por ello tenemos menos capacidad intelectual que los varones. M^a Luisa Femenías realizó una tesis doctoral sobre los rasgos patriarcales de la filosofía de Aristóteles bajo la dirección de Celia Amorós que posteriormente fue publicada con el título, ya mencionado más arriba, *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar*.

Hoy tenemos aquí a M^a Luisa para que nos hable de Judith Butler, de quien podríamos decir que es la contrafigura de Aristóteles, pues si éste, como decíamos hace un momento, argumenta la inferioridad de las mujeres recurriendo a la naturaleza y a la biología -la biología es destino, podríamos decir-, Butler niega la existencia de la naturaleza. La naturaleza no existe y, por tanto, no manda nada, vendría a decir Butler, pues es una proyección de la cultura. Si el feminismo de los 60 trasladó la polémica naturaleza/cultura a la de sexo/género, argumentando que el sexo era lo natural, lo dado, lo biológico, mientras que el género era lo cultural, lo construido, Butler va a sostener que el sexo es también construido, dado que depende de lo cultural, del género. En Butler lo natural es posterior a lo cultural. De todo esto nos va hablar M^a Luisa dentro de un momento.

CONFERENCIA DE DOÑA M^a LUISA FEMENÍAS

Tal vez lo primero que podemos marcar en referencia a Judith Butler es que ella misma no se considera una feminista y esto me parece importante, porque hay muchas lecturas que de alguna manera la interpretan como una vanguardia feminista y ella misma se llama postfeminista. De alguna manera considera que hay ciertos logros alcanzados y que estamos en una etapa *post*. Como estamos en una etapa postmoderna estamos en la etapa postfeminista, porque Butler supone que el feminismo va de la mano del modelo ilustrado. Como el modelo de la Ilustración ha entrado en crisis y no sólo es un proyecto inacabado -como decía Habermas- sino un proyecto irrealizable, lo único que nos queda es ponernos en una situación post y hacer postfeminismo. Me parece importante tener en

cuenta esto para tratar de ver en qué espectro político se ubica ella misma, sobre todo si tenemos en cuenta que su punto de referencia -para hacer una especie de diálogo y de contrapunto teórico- es Simone de Beauvoir. El primer trabajo que ella tiene publicado es precisamente un artículo (que está traducido al castellano) del año 1986 que es un relectura de Simone de Beauvoir, no sólo del *Segundo Sexo*, sino de Simone de Beauvoir como un ejemplo claro de lo máximo que puede alcanzar el llamado feminismo ilustrado.

Voy a señalar dos o tres cuestiones que le critica a Beauvoir para que veamos desde donde se posiciona Butler. Después, voy a indicar las críticas que le hace para ver cómo, por un lado, intenta deconstruir su posición y, por otro lado, fundamentar la propia. Butler lee el *Segundo sexo*, centrándose en la famosa afirmación de “mujer no se nace, se hace”. La idea es que constantemente está haciéndose. Butler toma al pie de la letra esta afirmación y considera el “hacerse” como una especie de afirmación circular. Si no nacemos mujeres, sino que nos hacemos nos tenemos que hacer en función, o bien de algo que está ya previsto como una meta que tenemos que alcanzar -y en ese sentido operaríamos cumpliendo una especie de objetivo que nos es impuesto, un mandato social, o bien tendríamos que decir que, efectivamente, la naturaleza es destino y entonces las mujeres no podemos sino “hacernos” lo que ya de alguna manera ya somos desde el origen; con lo cual esta afirmación sería contradictoria consigo misma.

Cuando Butler trata de leer a Beauvoir desde esta posición, viene respaldada por lo menos, si no por más, por tres lecturas fundamentales que podemos inmediatamente detectar. La primera, es la obra de Lucy Irigaray. Butler ha leído *Speculum* y ha leído bien las afirmaciones de Lucy Irigaray, que vamos a recordar brevemente, y en virtud de esa lectura va a ir al texto de Beauvoir. Al mismo tiempo ha leído, en segundo lugar a Adrienne Rich y todo el tema de la heterosexualidad compulsiva. Y, por último, a las corrientes postmodernas, y paradigmáticamente a Michel Foucault.

¿Qué toma a grandes rasgos de estas tres fuentes? De Lucy Irigaray, el análisis -no voy a entrar en detalles porque tendríamos que ver cuestiones de Lacan que ahora no nos interesan y nos llevaría muy lejos- de que el lenguaje, el discurso, el habla es falologocéntrica: Es decir, está centrada en un orden simbólico masculino o fálico y por tanto, cualquier sujeto que pretenda constituirse como tal, va a ser un sujeto que necesariamente será un sujeto varón. En este sentido, unifica la ecuación sujeto/varón como si fueran sinónimos.

De Adrienne Rich toma, como dijimos, la afirmación de que toda heterosexualidad es un disciplinamiento obligatorio o compulsivo. Porque la base biológica -y eso está en Freud- en cuanto tal no se define en cuanto a su elección de objeto sexual (de deseo),

sino –insiste Rich- a partir de disciplinamientos o mandatos culturales. Butler apela a una figura que Freud llamó la etapa del *perverso polimorfo*. El bebé es un *perverso polimorfo*, porque tiene una sexualidad totalmente difusa y lábil, que no se dirige necesariamente a un único individuo del sexo contrario, sino que sus objetos de deseo, son aquellos que lo cuidan: quienes lo trata bien, le dan de comer, se hacen cargo de él. Es decir, desea y ama a quien cubre sus necesidades inmediatas sin tener en cuenta su sexo biológico.

La tercera corriente que influye en ella es claramente Foucault, de quien toma la noción de disciplinamiento. Voy a hacer un pequeño paréntesis. Amalia decía muy bien -y esto es así desde por lo menos Beauvoir- que nos hacemos cargo de la distinción entre sexo y género. Sintéticamente, el sexo es lo dado; es biológico y natural. El género es lo cultural, una suerte de disciplinamiento (vamos a usar esa palabra), que se construye sobre el sexo. Lo que va a tomar Butler de Foucault es la idea de que no hay dos elementos que puedan distinguirse: el sexo como lo biológico y el género como lo construido. Lo único que hay son cuerpos que ya están contruidos culturalmente. Es decir, no hay posibilidad de un sexo natural, porque cualquier acercamiento teórico, conceptual, cotidiano o trivial al sexo se hace a través de la cultura y de su lengua. Al describirlo, al pensarlo, al conceptualizarlo, ya lo hacemos desde unos parámetros culturales determinados, con lo cual, según Butler, no es posible distinguir sexo y género. Ella utiliza de manera alternativa o sexo o género o sexo/género como si fuera un continuo para dar cuenta de que ya los cuerpos están culturalmente contruidos. No hay posibilidad de un acceso a “lo natural” como si “lo natural” fuera algo -ella dice- “originario” e “independiente de concepciones culturales” de esto que damos en llamar “naturaleza”.

Retomando estos hilos tenemos, por un lado, una especie de asimilación entre sujeto y varón. Por otro lado, una concepción del disciplinamiento del deseo: se disciplina a los cuerpos de manera tal que se constituyan como cuerpos deseantes de lo que no son (o del sexo que no son). Si hay un disciplinamiento de estos cuerpos, y en esto sigue a Adrienne Rich, la cultura, históricamente, milenariamente, ha constituido a varones y a mujeres, probablemente a los fines de la procreación, como sujetos que desean lo que no son por definición también cultural. Si se reconoce una identidad de mujer, entonces, la cultura construye a las mujeres como deseantes de varones y a la inversa. Para Butler esto es una forma más de disciplinamiento de las muchas que sufrimos todos en el proceso de hacernos humanas y humanos. Por tanto, no hay distinción entre sexo y género, sino que sexo/género es ya una suerte de modelo donde ya estamos contruidos de una manera determinada. Esto la lleva a criticar en Beauvoir, entre otras, al menos a dos cuestiones fundamentales.

Si recordamos la convocatoria de Beauvoir de convertirnos todas y todos en sujetos libres capaces de ejercer nuestra libertad y nuestra transcendencia, la primera crítica está centrada en que las mujeres no nos podemos constituir en sujetos. Esto es así porque la noción misma de sujeto, que ella asimila a noción varón siguiendo a Irigaray, pero cuya crítica ya viene de Lacan y de Derrida, se constituye como tal en un espacio que es simbólicamente masculino: un espacio centrado simbólicamente en el orden simbólico del padre. Si el orden es masculino, no nos constituimos en sujeto porque el pedido que hace Simone de Beauvoir es un imposible. Las mujeres no podemos, dice Butler, ser sujeto. Por lo tanto, dejamos por lo menos ahora en suspenso qué somos. En base a esta primera crítica a Simone de Beauvoir, Butler fundamenta el fracaso del movimiento feminista, que viene luchando desde hace siglos por reivindicaciones que nunca terminan de consolidarse. Esto es así porque su intento es el intento por acceder a algo a lo que, de hecho, es imposible de acceder.

Cuando ustedes leen por ahí que este tipo de posiciones lleva a la desmovilización del movimiento de mujeres, creo que este tipo de pasajes es un ejemplo claro de por qué llevan a la desmovilización del movimiento. También es un claro ejemplo de por qué no se sitúa en el feminismo, sino que se sitúa en una postura *post*.

Otra crítica que le hace a Beauvoir es la siguiente. Ustedes saben que Beauvoir no usó la palabra género, ese término aparece décadas más tarde. Los movimientos de fines de los 60 adjudican a Beauvoir la noción de género y ella la legitima, adquiriendo, sobre todo en Norteamérica, con la noción de *gender* (que traducimos por “género”) una dimensión y un auge que estaba lejos de haber previsto la propia Simone de Beauvoir. Lo que sí hace en su obra es esta afirmación que repetíamos antes: la mujer no nace, se hace; con lo cual genera dos ámbitos, un ámbito de “lo que es” y un ámbito que podemos llamar “del hacerse” o “del construirse” cada una a sí misma. Esto divide entre sexo y género: lo que se es biológicamente (el sexo) y lo que se va construyendo de determinada manera (el género) según la época, según el lugar, según la cultura, según la clase social. En este contexto, Butler hace una afirmación que es absolutamente desafiante, que es del orden de la inversión de la que Amalia hablaba hace unos minutos. No solamente no hay esta escisión entre sexo y género, sino que en realidad este orden que nosotros le damos primero el sexo y después al género es un orden inverso. Cuando digo que es un orden inverso quiero decir que la sociedad tiene culturalmente un número de mandatos, de funciones que le asigna a los sexos de manera tal que esas funciones, esos mandatos, esa construcción social genera las distinciones, las divisiones y las características que nosotros llamamos “naturales”. Pero, como sólo podemos acceder a lo natural desde lo

cultural, no hay forma alguna de colocarnos en algún lugar desde donde lo cultural no intervenga para acceder a lo biológico.

Es decir, lo único que tenemos como “dato” es lo “culturalmente” entendido como biológico o como natural. Podemos introducir ahora otra categoría, que también toma de Foucault: la de “el adentro” y “el afuera”. Pensemos como juego de la imaginación que trazamos una línea alrededor nuestro, que sólo vemos a través de esta especie de frontera que es la cultura y que queremos saltar a ese lugar “natural”. No podemos saltar de la cultura a ese lugar neutro acultural. Saltamos de una cultura a la otra, pero no a “ninguna”, no a un lugar de privilegio desde donde se pueda “ver” sin ningún condicionamiento, sin cultura alguna o mediatización alguna. No hay, pues, forma de acceder al “sexo natural”, sino al sexo tal y como cada cultura lo ha construido. Esto le hace afirmar algo que nos choca: no existe la naturaleza, no existe el cuerpo natural. Todo cuerpo es un cuerpo cultural y tiene en sí mismo las inscripciones narrativas de la historia, de la cultura. Podríamos poner algún ejemplo, que ella no pone, pero que puede ser ilustrativo. Cuando uno ve a las jóvenes en Buenos Aires que no comen porque “tienen que” adelgazar cinco kilos: ese es un mandato de la cultura, aunque la madre les diga “nena come”. La muchacha no va a comer porque ese mandato “ser delgada” está atravesando la propia imagen de sí misma. La chica no ve “su” cuerpo, ve un cuerpo culturalmente definido que le está inculcando una imagen que debe emular y a la que ella debe adecuarse como modo –además- de estar inscrita en las variantes de esa misma cultura. Otro caso son las cirugías estéticas. Es decir, se trata de un sinnúmero de elementos estéticos, del gusto o de la convivencia cotidiana, que de hecho operan como inscripciones culturales en el propio cuerpo.

La concepción de Butler es muy radical, o al menos lo es en *Gender Trouble*. Sostener que “no hay naturaleza” sino que todo es disciplinamiento cultural, que más allá de eso no hay nada a lo que podamos llamar “natural” es una forma de pensar la realidad a la que no estamos acostumbradas/os. Evidentemente, esta posición hace que ella ubique las nociones de “diferencia sexual” en la cultura, en las narraciones: no hay nada más allá del ámbito de la lengua. Todas las clasificaciones pertenecen a ese ámbito. ¿Cómo trata Butler de probar que esto es así? El sexo en occidente se resuelve en la construcción binaria varón y mujer. Lo hemos aprendido así, nos hemos construido así. Pero si observamos otras culturas, esta clasificación no siempre funciona. Por ejemplo, algunos grupos de indígenas norteamericanos identifican más de dos sexos. Todos los relatos de los colonizadores españoles, por ejemplo de los jesuitas que fueron a América del Norte, lo confirman. Entonces, esas comunidades mantenían todavía su cultura no

contaminada por la occidental, y algunos relatos hacen referencias que no hablan de dos sexos, sino de grupos que cumplen *funciones* de varón siendo mujeres y grupos de varones que cumplen funciones de mujeres. Es decir, en esas sociedades tienen un estatus de género social reconocido diferente del "sexo". Butler subraya que no son invisibilizados, ni ignorados, ni marginados, sino que estas culturas tienen otra forma de categorizar, es decir, de dividir los sexos diferente a como nosotros lo hacemos. De aquí que trate de mostrar que nuestra clasificación "natural" es un constructo cultural donde ciertos datos se seleccionan como relevantes en virtud de intereses, que Butler denomina políticos y que son fundamentalmente intereses de poder.

Cuando se ubica en el postfeminismo, tendríamos que preguntarnos qué pasa con las reivindicaciones de los derechos de las mujeres o de violencia contra las mujeres. Porque, si todos son constructos modificables, una pregunta a hacernos es qué utilidad tiene a la hora de los análisis y de las políticas públicas diluir las categorías con las que nos movemos tradicionalmente. Por lo menos, habría que pensar esta cuestión y preguntarnos qué beneficios trae (o no), dónde puede abrir espacios y dónde puede bloquear políticas. Si no hay mujeres sensu estricto, ¿qué sentido tienen los pedidos de reivindicaciones en su nombre?

En síntesis, Butler señala que la noción de naturaleza no es descriptiva. Nosotros creemos que lo es, pero se trata para Butler de una noción prescriptiva. La "naturaleza" prescribe, ordena, genera disciplinamiento. La noción de naturaleza va siempre de la mano de lo "no natural" (su contracara), lo contrario de la naturaleza. Pensemos en una mujer que tiene un bebé y lo abandona. Aparece un titular (pienso en un diario argentino): "Madre *desnaturalizada* abandonó a su hijo en un umbral" (o en un basurero o donde sea). Si uno lee la expresión "madre desnaturalizada" está suponiendo que la naturaleza prescribe unas normas que no se están cumpliendo. Cuando se dice "des-naturalizada" se dice "contrario a la naturaleza". Butler advierte que la noción de naturaleza que habitualmente usamos es una noción que tiene una fuerte carga valorativa, de mandatos -generalmente cristianos- occidentales centrados en deberes. Esto hace que ni sea un término descriptivo ni neutro, sino un término fuertemente disciplinatorio y subrepticamente -como de contrabando o a escondidas- que implica censura.

De esa manera, al cargar la naturaleza de "normalidades", "vicios" y "virtudes", descargamos responsabilidad de las estructuras sociales. Cuando se dice que una madre es "desnaturalizada" porque abandonó al niño, no decimos que el padre no está y no aparece, que a lo mejor era analfabeta, o migrante o no tenía una red afectiva que la contuviera, o que las casas de ayuda a madres solteras se cerraron por cuestiones de

presupuesto. Hay toda una lectura de “lo social” que no se hace porque se cargan las tintas a la buena o mala “naturaleza”. La naturaleza es la responsable; y al hacerlo no sólo se “describe”, sino que se “prescribe” un “deber ser” implícito. Estos mandatos sociales (que construimos) caen generalmente mucho más fuertemente sobre las mujeres que sobre los varones. Por lo menos en Buenos Aires, no recuerdo haber visto un titular que diga “padre desnaturalizado abandonó a su compañera embarazada”, por ejemplo. Este ejemplo, que no es de Butler pero puede servirnos, muestra el grado de construcción de la ética disciplinaria encubierta en la noción de naturaleza. Butler deconstruye la noción de “naturaleza” para mostrar que es un constructo cultural, una prescripción y un mandato que implica escalas de valores acordes con una estructura social y una época.

Otra de las críticas fundamentales de Butler es a la noción de identidad. Butler examina cómo se ha entendido históricamente la identidad y cuestiona el presupuesto de que las identidades son auto-idénticas, persistentes a través del tiempo, unificadas e internamente coherentes. Analiza de qué modo tales supuestos conforman el discurso de la identidad de género y las prácticas regulatorias que conforman la división de los géneros binarios. Concluye que estas prácticas constituyen la coherencia interna del sujeto como una persona auto-idéntica. La identidad es, pues, solo un ideal normativo más. ¿Por qué esto se vincula con la noción de naturaleza? Porque, en general, se entiende a la identidad como estable y fija. De modo que, una vez que uno tiene *cierta* identidad, la tiene para toda la vida. Esto la vincula indirectamente a la noción de esencia. Parece que culturalmente se relaciona la noción de identidad y la noción de esencia. Butler toma esta crítica a la “identidad” de Deleuze, para quien en realidad la identidad es imposible. Cuando, por ejemplo, repetimos algo: “yo soy yo” se nos escapa que entre el primer “yo” y el segundo se instala ya una diferencia (un diferimiento, un corrimiento). Ha transcurrido tiempo y ese tiempo, aunque sea ínfimo, implica que la identidad es imposible. Porque siempre hay una suerte de desplazamiento entre la primera mención y la siguiente. Esta especie de desplazamiento, esta especie de corrimiento, es involuntario. Pero, a pesar de ello, constantemente lo reafirmamos modificando, asertando. La repetición no implica la identidad, sino la novedad. Y es la novedad lo que excluimos de nosotros mismos cuando afirmamos la identidad.

No debemos, pues, pensar la identidad como algo monolítico, denso, espeso, inamovible, sino como algo mucho más maleable, moldeable, flexible que aserta, incorpora y expulsa aspectos de sí en función de unos ideales que cada uno se va poniendo. El sujeto, el mantenerse uno mismo, lejos de ser estático es un proceso constante de hacerse uno mismo, de construirnos dentro de una cultura, con una especie

de intercambio constante con nosotros mismos, con el adentro y con el afuera. Cuanto más rígido, más cerrado y más estático un individuo menos sano psíquicamente es.

Pero en la medida que tiene posibilidad de juego, tiene mayores posibilidades de equilibrio. Butler apunta esto criticando algunas corrientes psicoanalíticas, como Lacan o Freud, que sostienen si no hay ciertos núcleos identitarios fuertes, entonces sobreviene la psicosis. Butler, por el contrario, señala que son estos núcleos lábiles los que le dan mayor equilibrio a las personas. En ese sentido, cabe valorar positivamente algo que hasta la fecha ha sido valorado negativamente en las mujeres: la dispersión y la atención flotante. Es decir, la imposibilidad de concentración cerrada, frente al flotar en múltiples cosas la mismo tiempo. Butler rescata al equilibrio inestable como garantía para mantenerse siempre “sano” en alguna manera de construcción constante, porque la fantasía se vincula con la identidad y con las “identificaciones fantasmáticas”, conceptos que toma de J. Laplanche y J-B Pontalis.

Otro aspecto que Butler critica es la noción misma de sujeto. Ya vimos que entiende al sujeto sinónimo de varón, estable e idéntico a sí mismo. Ahora bien, entiende también “sujeto” como sinónimo de “sujetado”. El sujeto no es el producto de un libre juego, una teatralización o un “realizarse”. Es aquello que impulsa y sostiene la realización, gracias a un proceso de repetición de las normas. Esta repetición instituye al sujeto a la vez que es su condición temporal. El sujeto para Butler es una producción ritualizada, una reiteración ritual bajo ciertas condiciones de prohibición y de tabú. No obstante, el sujeto nunca está totalmente determinado por las normas. Esta incompletitud en la determinación hace posible la desviación en la repetición y la ruptura de la norma que permite la reinscripción en nuevos significados rompiendo contextos anteriores. Este “estadio de sujeto” es necesario, pues constituye la condición instrumental de la “agencia” (palabra transliterada del inglés *-agency-* que subraya la capacidad de acción de los individuos). Inspirada en Foucault, Butler caracteriza la agencia como una práctica de rearticulación o de resignificación inmanente al poder. La agencia no es por tanto un “atributo” de los sujetos. Por el contrario, es un rasgo performativo del significante político. Cuando el sujeto se torna resistencia, se constituye en agencia. Por eso, para Butler, la agencia está implicada en las relaciones mismas de poder, con el que rivaliza. Si el sujeto emerge en el sitio mismo de la ambivalencia, y si a la vez es efecto y condición de posibilidad de la agencia, entonces la ambivalencia y la vacilación son parte de una dinámica constitutiva y dolorosa de los agentes.

Me gustaría terminar esta charla apuntando la crítica de Butler a una obra de teatro clásica de la literatura universal. Me refiero a *Antígona*. Sabemos que hay múltiples

lecturas de esta pieza, paradigmáticamente, la de Hegel, filósofo alemán del siglo XIX, cuya interpretación sirve a Butler de punto de partida para su propia relectura. Butler pretende rescatarla de discursos seductores y reduccionistas y escuchar lo que ella misma tiene que decir sobre el gobierno de la *polis*, su orden y sus leyes. Butler precisamente intenta mostrar la ambigüedad y la inestabilidad de la situación de Antígona, dando a entender que no hay respuestas unívocas, claras y coherentes. En *Antígona's claim*, Butler trata de mostrar que tanto la familia como los individuos dependen del poder del Estado que los instituye y legitima. Brevemente dicho, Butler explora los límites simbólicos en los que se inscribe el problema del sujeto-Antígona como representante de la lógica de los "lazos de sangre", lugar ambivalente como pocos para nuestra heroína pues es producto de un legado incestuoso que confunde su posición en la familia.

Butler cree que su posición muestra la posibilidad política que emerge para las mujeres cuando los límites de la representación y de la representatividad quedan al descubierto. No se puede tomar a Antígona como un caso políticamente ejemplar, como la figura femenina que desafía al Estado a través de un poderoso conjunto de actos físicos y lingüísticos. Por el contrario, la figura de Antígona es importante porque muestra que no puede haber familia sin Estado; sin una concepción política que establezca normas culturales y construya una inteligibilidad cultural en la que la familia se inscribe. Así entendido, el parentesco no es una mera relación de sangre sino una categorización social, en la que se inscribe un subtexto de género. Las dos cuestiones que le interesa plantear a Butler son si puede haber parentesco sin el soporte y la mediación del Estado, y si puede haber Estado sin el soporte y la mediación de la familia. ¿Pueden ambos sostenerse independientemente? Para Butler no es posible en la medida en que Antígona habla en nombre de la sangre con las palabras de la política y de la ley y asume el lenguaje del mismo Estado contra el que se rebela. Por eso, para Butler, Antígona adopta una posición escandalosa: de su condición de sujeto se constituye en agente.

Más aún, incluso no es fácil separar las figuras de Antígona y de Creonte porque en nombre del parentesco, Antígona exige su lugar en el lenguaje del Estado y en la soberanía política del parentesco. Adoptando un emplazamiento masculino, pone de manifiesto el carácter socialmente contingente del parentesco. Si su crimen fue enterrar al hermano, Butler sostiene que al enfrentar a Creonte, la acción de Antígona es una apropiación de la autoridad, es decir, de la agencia. Es decir que para Butler, Antígona no representa ni la familia ni el parentesco, sino que desafía una ley que no es siquiera generalizable porque actúa en nombre su sólo (y conflictivo) parentesco con el *hermano* Polinices. Butler señala la emergencia de su agencia a través de su rechazo del rol

femenino: asume la masculinidad desplazando la masculinidad de Creonte. Por tanto para Butler, no sólo el Estado presupone el parentesco y el parentesco al Estado sino que “los actos” que Antígona actúa en nombre de un principio superior tienen lugar en otro, confundiendo en su retórica la distinción entre estado y familia. Con esta interpretación, Butler refuerza la concepción de que el sujeto tiene siempre una inscripción ambigua, inestable, incoherente, vaga y de fronteras borrosas.

Hasta aquí, brevemente, algunas líneas gruesas de la producción de Judith Butler. Como vimos, se apropia y resignifica herramientas teóricas de la filosofía, el psicoanálisis y la tradición feminista. De ese modo intenta superar lecturas tradicionales marcadas, a su juicio, por el binarismo excluyente varón-mujer. Para alcanzar su objetivo, vimos que se apoya al menos en tres líneas fundamentales de pensamiento: a) Simone de Beauvoir y el existencialismo, b) Irigaray y el giro lingüístico, c) Foucault y el psicoanálisis en clave lacaniana. Mi interés fue sólo presentarles las líneas generales de su pensamiento y algunos de sus supuestos, entendiendo el discurso de Butler como un intento éticamente motivado, dirigido más a una radicalización del agente de la democracia que a un interés feminista.