

Judith Butler

Cuerpos aliados y lucha política

Hacia una teoría performativa de la asamblea



Judith Butler

Cuerpos aliados y lucha política

Hacia una teoría performativa
de la asamblea

Traducción de María José Viejo

Título original: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*,
de Judith Butler

Publicado originalmente en inglés por Harvard University Press

Traducción de María José Viejo Pérez

1.ª edición, febrero de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Judith Butler, 2015

© President and Fellows of Harvard College, 2015

© de la traducción, María José Viejo Pérez, 2017

© de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U., 2017

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

La página 235 (Fuentes) constituye una extensión de la página de créditos.

ISBN: 978-84-493-3303-3

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Depósito legal: B. 1.117-2017

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Introducción	9
1. Política de género y el derecho a aparecer	31
2. Cuerpos en alianza y la política de la calle	71
3. Vida precaria y la ética de la cohabitación	103
4. Vulnerabilidad del cuerpo y la política de coaliciones	125
5. «Nosotros, el pueblo»: ideas sobre la libertad de reunión	157
6. ¿Se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida?	195
Notas	221
Agradecimientos	233
Fuentes	235
Índice analítico y de nombres	237

POLÍTICA DE GÉNERO Y EL DERECHO A APARECER

En 2011 impartí un seminario en el Bryn Mawr College que *titulé* «Cuerpos en alianza» y que me ha servido como material de referencia para este texto. El título era de lo más acertado, como pronto se vería, aunque en el momento en que se me ocurrió no podía saber que llegaría a adquirir una fuerza y un carácter distintos. Así es que allí estaba yo, concentrada en aquel recinto universitario, mientras en Estados Unidos y en muchos otros países se concentraban multitud de personas para levantar su voz contra la opresión y la injusticia económica, pero también para desafiar al sistema capitalista o a alguna de sus variantes actuales. Otras veces, y posiblemente en paralelo, se juntaban para que se las percibiese, para que se las viese y oyese, como una fuerza y entidad política de carácter plural.

Podría pensarse que estas manifestaciones multitudinarias no eran más que una forma de expresar el rechazo colectivo a la precariedad impuesta en términos sociales y económicos. Pero en realidad son mucho más que eso. Lo que vemos cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en otros espacios públicos es lo que se podría llamar el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más vivible.

Aunque el concepto de *responsabilidad* se ha reinterpretado desde la perspectiva neoliberal de formas no exentas de controversia, continúa siendo un elemento crucial en la crítica a la creciente desigualdad. En la moralidad neoliberal únicamente somos responsables de nosotros mismos, no de los demás, y esta

responsabilidad consiste antes que nada en ser autosuficientes económicamente en unas condiciones en que la autonomía ha quedado minada en términos estructurales. A los que no pueden permitirse pagar su atención sanitaria se los considera individuos desechables, al igual que a otros grupos que no cumplen con su obligada autosuficiencia. Y todos los que ven cómo se incrementa el desfase entre ricos y pobres, que son conscientes de que han perdido muchas formas de seguridad y de futuro, se encuentran además abandonados por un gobierno y una economía política que aumenta manifiestamente la riqueza de unos pocos a costa de la población en general. Por ello, cuando las personas se congregan en la calle, podría decirse que están allí pero a la vez aquí; que son individuos que persisten en su empeño, y que al juntarse nos transmiten la idea de que están en la misma situación, o al menos empieza a apuntarse esa concepción. Aun cuando no estén hablando o presentando las reivindicaciones que desean negociar, lo que ponen en acto es una petición de justicia: ellos, los cuerpos reunidos en aquel lugar público, *dicen* que «no son desechables» con estas palabras o con otras distintas; lo que expresan, por así decirlo, es: «Seguimos aquí, seguimos insistiendo, exigiendo más justicia, pidiendo que se nos libere de la precariedad, que se nos brinde la posibilidad de una vida vivible».

Exigir justicia es, qué duda cabe, algo que exige firmeza; pero además implica a los activistas en una cuestión filosófica de primer orden: qué es eso que llamamos justicia y a través de qué medios se puede plantear, entender y aceptar como tal. Si se ven envueltos en esta discusión es porque a veces se dice que, cuando los cuerpos se reúnen de ese modo, no son exactamente exigencias de justicia lo que están planteando, y que sus reivindicaciones no agotan el sentido de la justicia. Dicho de otro modo, que cualquiera de nosotros puede concebir alguna solución justa para los problemas que sufrimos en materia de sanidad, de educación pública, de vivienda y alimentación; y de ahí se colige que todos podríamos enumerar las injusticias percibidas en la colectividad y presentarlas como un conjunto de demandas concretas. No obstante, es muy posible que la exigencia de justicia esté presente en cada una de esas reclamaciones y que al mismo tiempo

vaya necesariamente más allá de ellas. Esta es una concepción platónica, desde luego, pero aun no estando de acuerdo con la teoría de las Ideas puede verse que aquí entra en juego de diversas maneras. Porque, cuando los cuerpos se reúnen con el fin de expresar su indignación y representar su existencia plural en el espacio público, están planteando a la vez demandas más amplias: estos cuerpos solicitan que se los reconozca, que se los valore, al tiempo que ejercen su derecho a la aparición, su libertad, y reclaman una vida vivible. Como es natural, para que este tipo de reclamaciones sean registradas como tales han de darse ciertas condiciones. En las manifestaciones convocadas en Ferguson (Misuri) en el verano de 2014 hemos podido comprobar cómo algunas formas de protesta política —en este caso, contra la policía por haber matado a un negro cuando iba desarmado— rápidamente pierden la denominación de *oposición pública* para ser renombradas como «revueltas» o «disturbios». ¹ En este caso, las acciones conjuntas de algunos grupos que expresan su oposición a la violencia estatal al final se perciben como actos violentos, aun cuando no impliquen violencia alguna. ¿Cómo podemos interpretar entonces el sentido que tales protestas quieren transmitir frente a la denominación que reciben por parte de sus oponentes? ¿Se trata de una forma política de la performatividad que por su propio carácter, activo y plural, merece una consideración especial?

Hay una cuestión que me plantean muy a menudo: ¿cómo se puede proponer una teoría sobre la performatividad de género para luego centrarse en unas vidas precarias? Aunque a veces haya tratado de dar respuesta a aspectos biográficos, en esta cuestión sigue habiendo algo teórico que quisiera investigar: ¿cómo se vinculan ambos conceptos, performatividad y precariedad, si es que existe alguna conexión entre ellos? Puede parecer que antes estaba más interesada en la teoría *queer* y los derechos de las minorías sexuales y de género, y que últimamente prefiero escribir en un sentido más general sobre el modo en que las guerras y algunas otras condiciones sociales acaban determinando que haya ciertas poblaciones que no son dignas de ser lloradas.

En *El género en disputa* (1989)* ya se apuntaba que algunos actos realizados individualmente tienen, o pueden tener, efectos subversivos sobre las normas de género. Ahora me dedico a analizar las alianzas que pueden establecerse entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables; o, para ser más concretos, lo que me interesa averiguar es cómo la precariedad —ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador— podría operar, o está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común, y entre los cuales surge a veces la desconfianza y el antagonismo. Una de las cuestiones que posiblemente sigue presente en mi pensamiento, pese a que ahora me ocupe de otros asuntos, es la idea de que la política relativa a la identidad no logra presentar una concepción más amplia acerca de lo que significa, políticamente, vivir juntos, unidos, superando nuestras diferencias, en una proximidad que a veces nos viene impuesta. Sabemos que la vida en comunidad, pese a sus dificultades, es siempre un imperativo ético y político. Es más, la libertad se ejercita muy a menudo junto a otras personas, aunque no necesariamente en unión o conformidad con ellas. No es que se asuma o produzca una identidad colectiva, sino que más bien se establecen relaciones dinámicas entre las personas, en las que puede observarse cómo se activa el apoyo, la disputa, la ruptura, la alegría y la solidaridad.

A fin de entender esta dinámica voy a investigar dos ámbitos teóricos condensados en los términos *performatividad* y *precariedad*, para plantear después cómo podríamos considerar el derecho a la aparición como un marco para la coalición, de manera que las minorías sexuales y de género puedan aliarse con poblaciones consideradas precarias. Cuando se habla de performatividad es para aludir a unos enunciados lingüísticos que, en el momento en que son pronunciados, crean una realidad o hacen que exista algo por el simple hecho de haberlo expresado. Fue el filósofo J. L. Austin quien presentó este concepto, pero ha sido revisado y modificado por pensadores como Jacques Derrida, Pierre

* *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de María Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007. (*N. de la t.*)

Bourdieu y Eve Kosofsky Sedgwick, por citar solo a algunos de los más relevantes.² Según Austin, un enunciado crea aquello que expresa (*ilocucionario*) o tiene efectos o consecuencias una vez expresado (*perlocucionario*). Pero ¿por qué iba a interesarse la gente en esta teoría relativamente abstrusa de los actos de habla? Da la impresión de que la performatividad no es sino una manera de decir que un lenguaje, por su propia fuerza, puede crear algo nuevo o poner en juego ciertos efectos o consecuencias. No es casual que generalmente se reconozca a Dios como el primer performativo: «Hágase la luz», dijo, y súbitamente la luz se hizo. O que aquellos presidentes que entablan guerras vean materializarse los conflictos bélicos a resultas de sus declaraciones, de la misma manera que un juez de paz que declara a dos personas casadas produce, en las condiciones legales establecidas, el propio acto del matrimonio como consecuencia de su declaración. No se trata solamente de que el lenguaje actúa, sino de que lo hace con mucha fuerza. Y entonces ¿cómo se convierte una teoría performativa de los actos de habla en una teoría de la performatividad de género? En el caso del género, debemos tener en cuenta que generalmente son los médicos quienes declaran que un recién nacido es un varón o una hembra, y en el caso de que su enunciado no fuera audible, la casilla que marcan en los documentos legales que han de enviarse al registro no deja lugar a dudas. En mi opinión, a la inmensa mayoría nos han determinado el género a base de marcar una casilla y encajarnos en una categoría concreta, pese a que en algunos casos, especialmente quienes se encuentran en condiciones intersexuadas, puede que haya llevado algún tiempo elegir la casilla adecuada, o puede que haya sido borrada varias veces, o quizás se haya demorado ex profeso el envío de la información pertinente al registro. En cualquier caso no cabe duda de que había algo gráfico en ese momento que alumbró el género para la mayoría de nosotros, o quizás fue simplemente la exclamación de alguna persona, que proclamó en voz alta el sexo del recién nacido (aunque, en ocasiones, esta primera exclamación adopta más bien la forma de una pregunta: alguien ansía tener un hijo varón y, una vez nacido, solo puede inquirir: «¿Es un niño?»). Si somos adoptados, la persona que decide incorporarnos a su familia tiene que seleccio-

nar su preferencia en materia de género, o debe aceptar el nuestro cuando se inician los trámites de la adopción. En cierto sentido, todos estos son ejemplos discursivos de los comienzos de nuestra vida de género. Pero en realidad no era una sola persona la que decidía nuestro destino; en la mayor parte de los casos podría decirse que la idea de una autoridad soberana con unas capacidades lingüísticas extraordinarias ha sido sustituida por un complejo entramado de poderes, mucho más difuso, que atañen tanto al discurso como a las instituciones.

Entonces, si la performatividad es algo lingüístico, ¿cómo se convierten los *actos corporales* en performativos? Esta es la cuestión que tenemos que plantearnos si queremos entender la formación del género, pero también la performatividad de las manifestaciones multitudinarias. En el caso del género, esas primeras inscripciones e interpelaciones van acompañadas de las expectativas y fantasías de los demás, todas las cuales nos afectan en aspectos que en un principio escapan a nuestro control: las normas se nos imponen en términos psicosociales y poco a poco se nos inculcan. Aparecen cuando ya no se las espera, y se abren paso en nuestro interior, animando y estructurando nuestras propias formas de responsabilidad. No son normas que simplemente se impriman en nosotros, poniéndonos marcas y etiquetas como a tantos destinatarios pasivos de una máquina cultural. Estas normas también nos *producen*, pero no en el sentido de que nos creen o determinen en sentido estricto quiénes somos. Lo que hacen más bien es dar forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo, y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas, y hasta de romper con ellas.

Uno de los ejemplos más claros es lo que sucede cuando nos negamos a aceptar los términos de nuestra asignación de género; es más, siempre se puede encarnar o poner en acto nuestro rechazo del género antes de expresarlo con palabras. De hecho, puede que seamos conscientes de que, al rechazar el género, estamos negándonos a que nuestra vida se ajuste a las normas derivadas del género asignado. Aunque en cierta manera nos veamos obligados a reproducir las normas de género, la policía

encargada de vigilar que cumplamos con semejante obligación, a veces se duerme en el ejercicio de su deber. Y entonces nos salimos de la senda marcada, medio a tuestas, y nos preguntamos si en alguna ocasión hemos actuado realmente como mujeres, o de un modo suficientemente femenino, o si hemos actuado de manera suficientemente masculina, o si la masculinidad queda bien ejemplificada en el chico que se supone que somos, o si nos encontramos perdidos y hemos acabado viviendo felices, o no tanto, en las categorías establecidas de género. Puede que nos hallemos perdidos al poner en práctica nuestro género; es algo que siempre está ahí y que puede llegar a marcar la propia definición de género. Las normas culturales de género tienen siempre una dimensión ideal, cuando no ilusoria, y aunque los seres humanos que han de adoptarlas quieran reproducir y asumir tales normas, ciertamente también son conscientes de que existe un persistente desfase entre estos ideales —muchos de los cuales entran en conflicto— y nuestros diversos intentos de corporeizarlos, por cuanto nuestra visión y nuestros objetivos son contrarios a los de otras personas. Si bien el género viene inicialmente a nosotros bajo la forma de una norma ajena, mora en nuestro interior como una fantasía que ha sido a la vez formada por otros, pero que también es parte de mi formación.

En cualquier caso, quisiera incidir aquí en algo bastante más sencillo, y es que el género es algo que recibimos todos, pero que no está inscrito en nuestros cuerpos como si fuéramos una pizarra pasiva obligada a llevar una marca. Sin embargo, en un principio nos vemos forzados a representar el género que se nos ha asignado, y esto implica que, aunque no seamos conscientes de ello, estamos siendo conformados por unas fantasías ajenas que se nos transmiten por medio de interpelaciones de todo tipo. Y pese a que representamos nuestro género continuamente, esta puesta en acto no siempre está en conformidad con ciertas clases de normas, y desde luego no siempre con la norma atribuida. Puede haber problemas de interpretación (porque entran en conflicto diversos planteamientos respecto al género que se tiene que desarrollar y a los medios de que ha de valerse), pero puede que se trate de aplicar una norma que contiene la posibilidad de no cumplirla. Aunque las normas de género nos precedan y actúen

en todo momento sobre nosotros (y este es justamente uno de los sentidos de su representación), estamos obligados a reproducirlas, y cuando empezamos a hacerlo, siempre inconscientemente, algo sale mal, algo se tuerce (y aquí incide el segundo sentido de esa representación). Aun así, siempre se pone de manifiesto una cierta debilidad de la norma en cuestión, o bien hay convenciones culturales distintas que provocan confusión o conflictos con ciertas clases de normas; también puede suceder que en nuestra representación del género empiece a imponerse un deseo diferente, y entonces se desarrollan formas de resistencia y algo nuevo aparece, que no es precisamente lo que estaba previsto. El objetivo manifiesto de una interpelación de género, incluso en los primeros momentos, puede acabar materializándose en un propósito completamente distinto. Este *cambio* de objetivo tiene lugar en el curso de nuestra representación del género: nos vemos haciendo algo distinto, conduciéndonos de un modo que no coincide del todo con lo que los demás piensan de nosotros.

Aunque hay discursos reconocidos en materia de género —como por ejemplo, los del derecho, la medicina y la psiquiatría— y estos tratan de impulsar y sostener la vida humana en unos términos concretos de género, no siempre pueden frenar los efectos que ellos mismos provocan. Además resulta que no se pueden reproducir las normas de los géneros asignados sin una práctica corporizada, y cuando alguna de esas normas se rompe, aunque sea de manera temporal, podemos observar cómo los objetivos que animan un discurso regulador cuando está representado en los cuerpos pueden llegar a provocar consecuencias imprevistas, dejando espacio a una experimentación del género que desafía las normas reconocidas. Asistimos entonces a la aparición del transgénero, del género *queer* y de las lesbianas (de apariencia femenina o masculina), además de modos hiperbólicos o discrepantes de masculinidad y de feminidad, e incluso áreas de la vida de género que están en franca oposición a todas esas categorías. Hace unos años intenté encontrar en la performatividad de género una forma de agencia que no era advertida, una agencia que sin duda no era ajena a la cultura, el poder o el discurso, pero que emergía de una manera importante a partir de sus propios términos, de desviaciones imprevistas, dando lugar a unas posibilidades culturales que

podían disputar la hegemonía a todos esos regímenes institucionales (estructuras parentales incluidas) que querían conocer y normalizar el género por adelantado.

Por tanto, cuando decimos que el género es performativo, en lo que estamos incidiendo es en su puesta en acto: el género sería una clase determinada de práctica; y además destacamos que la *aparición* del género suele interpretarse erróneamente, como si fuera una señal de su verdad interna o inherente. El género sale a la luz a raíz de normas obligatorias que nos exigen convertirnos en un género o en el otro (generalmente en un marco de carácter estrictamente binario); la reproducción del género conlleva siempre una negociación con el poder; y, por último, cabe destacar que todo género reproduce unas normas y que cuando el género se pone repetidamente en acto, se arriesga a deshacer o modificar las normas en formas no previstas, de modo que la realidad del género puede quedar abierta a nuevas estructuraciones. Desde el punto de vista político (y quizás también desde el normativo), este análisis aspira a conseguir que la vida de las minorías sexuales y de género sea más factible, más vivible, tanto en aquellos cuerpos que no se ajustan al género establecido como en los que se ajustan demasiado bien (con un alto coste para ellos), para que puedan llegar a respirar y moverse libremente en los espacios públicos y privados, así como en todas aquellas áreas que confunden y cruzan estos dos ámbitos. Huelga decir que la teoría de la performatividad de género que he presentado nunca impone qué realizaciones [*performances*] de género son adecuadas o más subversivas y cuáles serían erróneas y reaccionarias, aun cuando yo considere todo un avance que algunas de ellas puedan mostrarse libremente en el espacio público, sin sufrir la violencia policial, el acoso, la criminalización y la patologización de que antes eran objeto. De lo que se trata es de suavizar la capacidad coercitiva de las normas sobre ciertas vidas de género —que no es lo mismo que superar o abolir esas normas— para que puedan disfrutar de una vida más vivible. Esta es una visión normativa del género, no en el sentido de que sea una forma de normalidad establecida, sino en cuanto que constituye una visión del mundo que quisiéramos ver hecha realidad. De hecho, el mundo en esas condiciones ideales tendría que salvaguardar las

rupturas con la normalidad y ofrecer apoyo y acomodo a quienes se aparten de lo aceptado.

Posiblemente la precariedad, tal como yo la entiendo, siempre ha formado parte de este cuadro, ya que podría decirse que la performatividad de género es una teoría y una práctica que se ha enfrentado a las condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven (y a veces también a esas mayorías de género que *pasan* por normativas a costa de graves consecuencias psíquicas y somáticas). Desde mi punto de vista, el término «*precaridad*» designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte. Como ya he señalado en alguna otra ocasión, la *precaridad* no es más que la distribución diferenciada de la precariedad. Los grupos más expuestos a ella son los que más riesgo tienen de caer en la pobreza y el hambre, de sufrir enfermedades, desplazamientos y violencia, por cuanto no cuentan con formas adecuadas de protección o restitución. La *precaridad* se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución. Así pues, cuando utilizamos el término *precaridad* nos referimos a grupos de la población que pasan hambre o están en el umbral de la desnutrición, a los cuales se suministra un día alimentos pero al siguiente ninguno o solamente con cuentagotas (práctica imputable, por ejemplo, al Estado de Israel, que decide unilateralmente cuánta comida necesitan los palestinos de la Franja de Gaza para sobrevivir); y de la misma manera puede aplicarse también a todas aquellas personas cuya vivienda es meramente temporal o que se han visto privadas de ella. Se aplicaría también a las trabajadoras sexuales transgénero que tienen que defenderse de la violencia en las calles y del maltrato de la policía. A veces, estos grupos no cambian en su configuración y, en otras, hay variaciones en los sujetos que los integran. Pero cuando forman

parte de una misma población, todos están ligados por esa condición precaria, sea repentina o prolongada, aun cuando se nieguen a reconocer tal vínculo.

En este amplio sentido de la palabra, la precariedad está relacionada con las normas de género, posiblemente de un modo manifiesto, pues sabemos que quienes no viven su género de maneras comprensibles para los demás sufren un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia. Por su parte, las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en que podemos aparecer en el espacio público, a los modos y grados en que se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual. Cuando me pregunto qué personas serán criminalizadas por el hecho de aparecer en público, lo que quiero decir es qué personas van a ser tratadas como delincuentes y presentadas como tales (lo que no siempre es lo mismo que ser considerado delincuente por una legislación que actúa de manera discriminatoria contra algunas expresiones de las normas de género o contra determinadas prácticas sexuales). ¿Quiénes van a quedar desprotegidos ante la ley o, más concretamente, privados de la protección policial, cuando estén en la calle, en el trabajo o incluso en sus hogares?, ¿quiénes quedarán abandonados por las instituciones religiosas, olvidados por las leyes? ¿Quiénes serán objeto de la violencia policial? ¿Quiénes verán rechazadas sus demandas por lesiones personales?, ¿quiénes serán estigmatizados y privados de derechos al mismo tiempo que son atraídos y satisfechos como consumidores? ¿Qué personas van a disfrutar de las prestaciones sanitarias reconocidas por la ley? ¿Quiénes verán reconocidas legalmente sus relaciones personales e íntimas, y quiénes se encontrarán con que a solo treinta kilómetros de distancia puede cambiar su condición legal, para bien o para mal? El estatus legal de muchas de esas relaciones (que atañen tanto a la pareja como a la crianza de los hijos) cambia radicalmente en función de la jurisdicción bajo la que uno se encuentre, según sea un tribunal religioso o uno civil, y dependiendo de si la tensión entre normativas que entran en conflicto se ha resuelto en el momento en que hemos aparecido en la escena pública.

El reconocimiento desempeña aquí un papel importante, pues si decimos que todos los seres humanos merecen el mismo reconocimiento, asumimos que a todos se los puede reconocer en la misma medida. Pero ¿qué sucede cuando en el campo de la aparición pública, muy regulado, no se admite a todas las personas y se imponen zonas de las que muchos están excluidos o directamente vetados desde el punto de vista legal? ¿Por qué se regula esta área de manera que solamente ciertas clases de individuos pueden aparecer en escena como sujetos reconocidos? De hecho, esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse en público. Y esto significa que cuando se encarnan la norma o normas por las que se obtiene reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible.

A partir de este punto podríamos preguntarnos, como hacen los movimientos que defienden los derechos de los animales, por qué solo se reconoce a los seres humanos y no a criaturas biológicas que no son humanas. ¿Acaso el acto por el cual se asegura a los humanos su reconocimiento selecciona implícitamente aquellos rasgos que se consideran distintos del resto de la vida animal? Esta idea, sin embargo, se cae por su propio peso, pues basta pensar en una criatura biológica definida como humana y que no es reconocida como tal: ¿por qué no goza de ese reconocimiento cuando se diferencia de algún modo en su existencia personal? ¿Cómo sería esa criatura biológica?, ¿qué rasgos tendría? Esta cuestión está ligada e imbricada en otra similar: ¿a qué seres humanos se considera humanos? ¿Cuáles son reconocidos en la esfera de la aparición y cuáles no? ¿Qué normas racistas, por ejemplo, operan en la distinción entre los que pueden ser reconocidos como humanos y los que no? Pensemos que estas cuestiones son centrales en ciertas formas de racismo arraigadas históricamente que consideraban a los negros criaturas animales. El simple hecho de que yo pueda plantear qué humanos están reconocidos como tales y cuáles no implica que existe un área dentro de lo humano que no es reconocible según las normas dominantes, pero que evidentemente puede ser reconocida en el

campo epistemológico abierto por aquellas formas de conocimiento que no son hegemónicas. Por una parte se da una contradicción manifiesta: un grupo de humanos es reconocido como humano mientras que otro formado por el mismo tipo de criaturas biológicas no goza de ese reconocimiento. Puede que quien esto escribe considere a ambos igualmente humanos y en cambio otro grupo no lo vea así. Este último sigue basándose en algún criterio acerca de lo que constituye al ser humano, aun cuando no lo haya expuesto de manera explícita. Si este segundo grupo quiere argumentar su versión de lo humano se encontrará en dificultades, porque la idea de que un grupo es humano, incluso en términos paradigmáticos, implica introducir un criterio merced al cual todo aquel que tenga apariencia humana puede ser considerado como tal. Y este criterio avanzado por el segundo grupo no conseguirá labrarse el acuerdo necesario para imponerse como verdadero. Es un criterio que asume que en lo humano hay algo no humano y que este punto desempeña un papel clave en el paradigma de lo humano que él mismo defiende. En definitiva es una de esas ideas que puede volvernó locos, como es natural, y que parece correcta. Si queremos mostrar la ruptura que provocan esas normas de reconocimiento, que siempre establecen diferencias entre quienes deben ser reconocidos y quienes no merecen ese reconocimiento, tendremos que utilizar el lenguaje de la razón en formas no razonables, e incluso cometer algunos errores de lógica. Nos enfrentamos a dilemas crueles y a la vez curiosos: a unos humanos no se los reconoce como tales y, como no son humanos, no debemos referirnos a ellos como si lo fueran. Esto no es más que una manifestación de racismo en toda regla, que deja bien clara su contradicción aun cuando se nos imponga como norma. Aunque no pueda negarse que las normas de género se transmiten por medio de fantasías psicosociales que en principio no son obra nuestra, resulta fácil ver que las normas de lo humano están formadas por modalidades de poder que tratan de normalizar unas versiones de lo humano por encima de otras, bien sea estableciendo distinciones entre los humanos o ampliando el campo de lo no humano a voluntad. Preguntar por la manera en que estas normas se implantan y normalizan es el primer paso para no dar por sentada la norma, para cuestionarse

cómo se ha establecido y puesto en práctica la norma y a costa de quiénes. Quienes han quedado eliminados o degradados por la norma que en teoría deberían encarnar tendrán que luchar por ser reconocidos, y esta será una lucha corporeizada en la esfera pública, donde tendrán que defender su existencia y su significación. Por tanto solo valiéndonos de un enfoque crítico respecto a las normas de reconocimiento podremos empezar a dismantelar las formas más dañinas de esa lógica que sustenta modalidades diversas de racismo y antropocentrismo. Y si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en que la norma nos elimina, la esfera de la aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas.

A una teoría crítica como esta se le presentan problemas lingüísticos de todo tipo: por ejemplo, ¿cómo denominamos a los que no aparecen como *sujetos* en el discurso hegemónico? Y a esta cuestión podríamos responder con otra bastante evidente: ¿cómo se refieren a sí mismos los que son excluidos? ¿De qué modo aparecen?, ¿de qué convenciones se valen? y ¿qué efecto tienen sobre los discursos dominantes que operan a través de la lógica aceptada? Pese a que el género no puede funcionar como un paradigma de todas las formas de existencia que luchan contra la construcción normativa de lo humano, sí que puede ser un punto de partida para pensar el poder, la agencia y la resistencia. Si aceptamos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes van a ser reconocibles y «legibles» para los demás, entonces veremos cómo lo «ilegible» puede llegar a constituirse como grupo, desarrollando a la vez formas de hacerse inteligibles entre ellos; y veremos también cómo estas personas se ven expuestas a la violencia de género y cómo esta experiencia común puede llegar a transformarse en la base de su resistencia.

Para comprender su falta de reconocimiento o, incluso, su reconocimiento falseado, es muy posible que tengamos que entender sus maneras de vivir —y pervivir— en los límites de las normas establecidas para el pensamiento, la corporeidad y la persona. ¿Existen formas de sexualidad para las que no contamos con palabras adecuadas porque las lógicas dominantes que determinan nuestra forma de pensar sobre el deseo, la orientación sexual, los actos sexuales y el placer no permiten que sean

inteligibles? ¿No debería someterse a examen nuestro léxico común y pedir que recupere denominaciones y tratamientos formales hasta ahora menospreciados con el fin de abrir las normas que limitan no solo lo que puede pensarse, sino el simple pensamiento en vidas disconformes con su género?

La performatividad de género presume un campo de aparición para el género y un marco de reconocimiento que permite a este mostrarse en sus diversas formas; y como ese campo está regulado por normas de reconocimiento que son jerárquicas y excluyentes, la performatividad de género está por lo tanto ligada a las distintas maneras en que los sujetos pueden llegar a ser reconocidos. El reconocimiento de un género depende básicamente de que haya una modalidad de presentación para ese género, una condición para su aparecer; es lo que podemos denominar su medio o su modo de presentación. Con todo, no es menos cierto que el género puede presentarse en ocasiones de manera que utilice, reformule o incluso quiebre las condiciones establecidas de aparición, rompiendo con las normas existentes o incorporando normas tomadas de algún legado cultural inesperado. Aunque las normas parecen determinar los géneros que pueden aparecer, fallan a la hora de controlar la esfera de aparición, sobre la cual actúan como una policía ausente o fallida antes que como un eficaz poder totalitario. Es más, si reflexionamos más detenidamente sobre el reconocimiento, tendremos que preguntarnos si existe alguna forma de distinguir entre el reconocimiento parcial y el reconocimiento completo; y aún más, ¿puede diferenciarse de algún modo el reconocimiento auténtico del falseado? Este último interrogante reviste gran importancia porque reconocer un género implica muy a menudo reconocer una determinada adecuación corporal a la norma, y podría decirse que las normas están formadas, hasta cierto punto, por ideales que nunca pueden incorporarse del todo. Por lo tanto, al reconocer un género, se están reconociendo unos esfuerzos por acomodarse a un ideal regulado, cuya encarnación completa supondrá sin duda el sacrificio de alguna dimensión de la vida del individuo. Si algunos de nosotros llegáramos a *convertirnos* en un ideal normativo, entonces la inconsistencia, la complejidad, todos nuestros empeños, quedarían atrás; es decir, que perderíamos también alguna di-

mencción crucial de lo que significa estar vivo. El género hipernormativo puede arrojar por la borda a algunas criaturas biológicas. Pero a veces es justamente ese *exceso* lo que funciona en y contra ese fracaso en su constitución, siempre con deliberación, tenacidad y placer, y sobre la base de lo que se percibe como idóneo; de hecho, puede ser una forma de crear modalidades nuevas de vidas transgénero que merecen apoyo. No obstante, también puede suceder que el género que uno siente se convierta en el género por el cual se le reconoce, y esta idoneidad es justamente una precondition de toda vida vivible. El género ideal no es nunca una trampa sino una forma deseable de vida, una manera de encarnar una idea de lo idóneo que necesita (y merece) reconocimiento.

Si lo que llamamos corporeización y reconocimiento completos es producto de una fantasía, de algo que amenaza con encerrarnos dentro de unos ideales determinados que nos privan del carácter vivo de nuestra existencia, ¿se podría llevar una vida buena fuera de ese marco? A una vida vivible se puede llegar cuando se exige que cada cual pueda vivir conforme al sentido corporal del género, escapando así a una limitación que no permite que esa forma de ser viva libremente en el mundo. Y es que toda privación radical de reconocimiento constituye una amenaza para la propia posibilidad de nuestra existencia y nuestra permanencia en el mundo.³ Para ser un sujeto en el amplio sentido del término es preciso, ante todo, encontrar la forma en que uno se adecua a ciertas normas del reconocimiento, que no son nunca elegidas, y dejar que esa forma llegue hasta nosotros y se desarrolle en nuestro interior con toda su fuerza cultural, que nos estructura y a la vez nos anima. Y si no pudiéramos encontrar nuestro camino en el sexo o las normas del género que se nos imponen, o solamente podemos hallarlo con un esfuerzo considerable, entonces nos vemos expuestos a lo que significa existir en los límites de la reconocibilidad, una situación que, según las circunstancias de cada cual, puede ser terrible y extenuante. Cuando se existe en esas condiciones, es la viabilidad de nuestra vida lo que se pone en cuestión, o lo que podríamos llamar las condiciones ontológicas de nuestra pervivencia en el seno de la sociedad. Y esto significa también que estamos a punto de desarrollar los términos que nos permiten llevar una vida vivible.