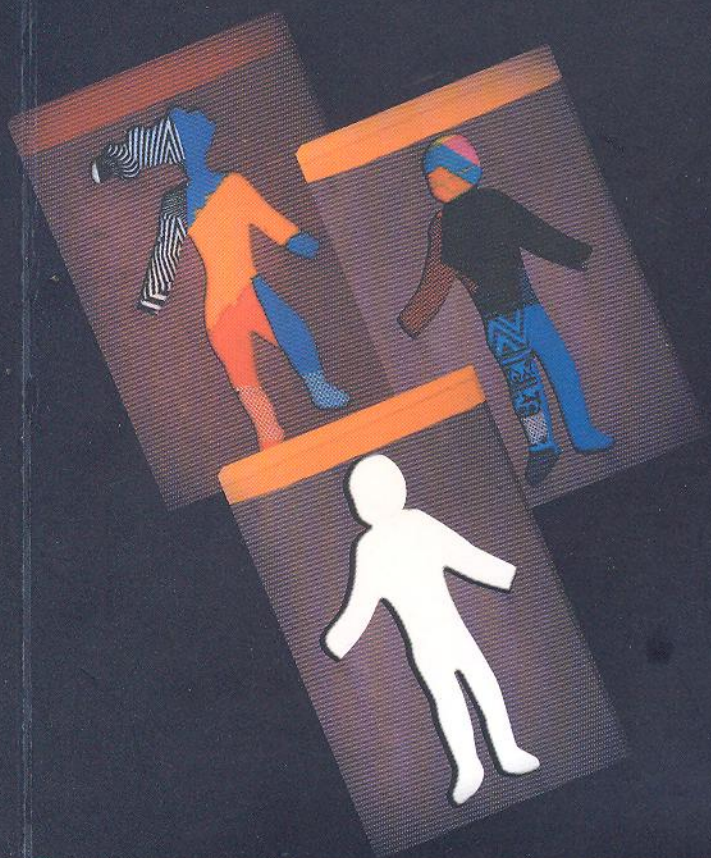


Judith Butler

# Cuerpos que importan

Sobre los límites  
materiales y discursivos  
del "sexo"



Paidós

## 8. Acerca del término “*queer*”\*

*El discurso no es la vida, su tiempo no es el vuestro.*  
MICHEL FOUCAULT, “Política y estudio del discurso”.

El riesgo que se corre al ofrecer un capítulo final sobre el término “*queer*” es que se tome la palabra en su acepción sumaria, pero yo quiero mostrar que ésta quizás sólo sea la más reciente. En realidad, la temporalidad del término es precisamente lo que me importa analizar aquí: ¿cómo es posible que una palabra que indicaba degradación haya dado un giro tal —haya sido “refundida” en el sentido brechtiano— que termine por adquirir una nueva serie de significaciones afirmativas? ¿Es ésta una mera inversión de valoraciones en virtud de la cual “*queer*” puede significar, o bien una degradación pasada o bien una afirmación presente o futura? Cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual. Gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre necesidad de esos seres “*queers*” que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término. Si el término ha sido so-

\* Este ensayo fue publicado originalmente en *GLQ*, vol. 1, n° 1, otoño de 1993. Les agradezco a David Halperin y a Carolyn Dinshaw sus provechosas sugerencias editoriales. Este capítulo es una versión modificada de aquel ensayo.

metido hoy a una reapropiación, ¿cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significativa? Esa inversión, ¿reitera la lógica de repudio mediante la cual se engendró el término? ¿Puede el término superar su historia constitutiva de agravio? ¿Presenta hoy la oportunidad discursiva para construir una fantasía vigorosa y convincente de reparación histórica? ¿Dónde y cuándo un término como “*queer*” experimenta, para algunos, una resignificación afirmativa, cuando un término como “*nigger*” [vocablo despectivo para referirse a la gente de raza negra], a pesar de todos los esfuerzos y reivindicaciones recientes, sólo parece capaz de reinscribir su dolor? ¿Cómo y dónde reitera el discurso los agravios, de modo tal que los diversos esfuerzos por recontextualizar y resignificar una determinada palabra siempre encuentran su límite en esta otra forma más brutal e implacable de repetición?<sup>1</sup>

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche introduce la noción de “cadena significativa”, que podríamos interpretar como una investidura utópica en el discurso, idea que reaparece en la concepción de Foucault del poder discursivo. Nietzsche escribe, “toda la historia de una ‘cosa’, un órgano, una costumbre puede ser una cadena significativa continua de interpretaciones y adaptaciones siempre renovadas cuyas causas no siempre tienen que estar relacionadas entre sí, sino que, por el contrario, en algunos casos se suceden y alternan de manera puramente fortuita” (pág. 77). Las posibilidades “siempre renovadas” de resignificación se hacen derivar aquí de una supuesta discontinuidad histórica del término. Pero esta misma suposición, ¿no es en sí misma sospechosa? Esa posibilidad de resignificar, ¿puede hacerse derivar de una mera historicidad de los “signos”? ¿O debe haber una manera de reflexionar sobre las restricciones impuestas a la resignificación y en la resignificación que tome en consideración su inclinación a retornar a lo “ya establecido desde hace tiempo” en las relaciones del poder social? Y, en este caso, Foucault ¿puede ayudarnos o más bien reitera la desesperanza nietzscheana dentro del discurso del poder? Invistiendo el poder con una especie de vitalismo, Foucault se hace eco de Nietzsche al referirse al poder como “las luchas y

1. Ésta es una cuestión que corresponde de manera más apremiante a las recientes cuestiones del “habla del odio”.

confrontaciones incesantes [...] producidas de un momento al siguiente, en todo punto, más precisamente, en toda relación de un punto a otro”.<sup>2</sup>

Ni el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento; no están tan desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical. Y, sin embargo, ¿por qué debemos entender su fuerza convergente como un efecto acumulado del uso que limita y a la vez habilita su reelaboración? ¿Cómo es posible que los efectos aparentemente injuriosos del discurso lleguen a convertirse en recursos dolorosos a partir de los cuales se realiza una práctica resignificante? Aquí no se trata solamente de comprender cómo el discurso agravia a los cuerpos, sino de cómo ciertos agravios colocan a ciertos cuerpos en los límites de las ontologías accesibles, de los esquemas de inteligibilidad disponibles. Y además, ¿cómo se explica que aquellos que fueron expulsados, los abyectos, lleguen a plantear su reivindicación a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlos?

#### EL PODER PERFORMATIVO

Las recientes reflexiones de Eve Sedgwick sobre la performatividad *queer* nos instan a considerar, no sólo cómo se aplica cierta teoría de los actos de habla a las prácticas homosexuales, sino además cómo se explica que el término *queering* persista como un momento definitorio de la performatividad.<sup>3</sup> El carácter central que tiene la ceremonia del matrimonio en los ejemplos de performatividad de J. L. Austin sugiere que la heterosexualización del vínculo social es la forma paradigmática de aquellos actos de habla que dan vida a lo que nombran. “Yo os declaro...” sanciona la relación que nombra. Pero, ¿de dónde y en qué momento adquiere su fuerza esta expresión performativa? ¿Y qué le ocurre al enunciado performativo cuando su propósito es precisamente anular la presunta fuerza de la ceremonia heterosexual?

2. Foucault, *History of Sexuality. Volume One*, págs. 92-93.

3. Véase Eve Kosofsky Sedgwick, “Queer Performativity”, en *GLQ*, vol. 1, n° 1, primavera de 1993. Estoy en deuda con su sugestiva obra y por incitarme a reflexionar sobre la relación entre género y performatividad.

Los actos performativos son formas del habla que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante.<sup>4</sup> Implicadas en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienden a incluir las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada. Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa *como* discurso.

Sin embargo, es significativo que no haya ningún poder, construido como un sujeto, que no actúe repitiendo una frase anterior, que no ponga por obra un acto reiterado cuyo poder *estriba* en su persistencia y en su inestabilidad. Éste es menos un "acto" singular y deliberado que un nexo de poder y discurso que repite o parodia los gestos discursivos del poder. De ahí que el juez que autoriza e instala la situación que nombra invariablemente *cita* la ley que aplica y el poder de esta cita es lo que le da a la expresión performativa una fuerza vinculante o el poder de conferir. Y aunque pueda parecer que el poder vinculante de las palabras del juez deriva de la fuerza de su voluntad o de una autoridad anterior, lo cierto es que se da más bien la situación contraria: precisamente, la figura de la "voluntad" del juez y de la "anterioridad" de

4. Por supuesto, nunca es del todo acertado decir que el lenguaje o el discurso "realice" [*performs*], puesto que no está claro que el lenguaje esté primariamente constituido como un conjunto de "actos". Después de todo, esta descripción de un "acto" no puede sostenerse a través del tropo que establecía el acto como un evento singular, pues el acto terminará refiriéndose a actos anteriores y a una reiteración de "actos" que probablemente se caracterice mejor llamándola "cadena de citas". En "Rhetoric of Persuasion", Paul de Man señala que la distinción entre las enunciaciones afirmativas y las performativas es confusa a causa de la condición ficticia de ambas: "la posibilidad de realizar que tiene el lenguaje es tan ficticia como la posibilidad que tiene de afirmar" (pág. 129). Además, escribe Paul de Man, "considerada como persuasión, la retórica es performativa, pero considerada como un sistema de tropos, desconstruye su propia realización" (*Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press, 1987, págs. 130-131 [ed. cast.: *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990]).

la autoridad textual se producen y establecen *a través* de la cita.<sup>5</sup> En realidad, el acto de habla del juez hace derivar su poder vinculante mediante la invocación de la convención. Ese poder vinculante no debe buscarse ni en la figura del juez ni en su voluntad, sino que estriba en el legado de la cita, por el cual un "acto" contemporáneo emerge en el contexto de una cadena de convenciones vinculantes.

Cuando hay un "yo" que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún "yo" que, situado *detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el "yo" sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al "yo"; es la invocación transitiva del "yo". En realidad, sólo puedo decir "yo" en la medida en que primero alguien se haya dirigido a mí y que esa apelación haya movilizad mi lugar en el habla; paradójicamente, la condición discursiva del reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto. Además, la imposibilidad de lograr un reconocimiento pleno, es decir, de llegar a habitar por completo el nombre en virtud del cual se inaugura y moviliza la identidad social de cada uno, implica la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto. El "yo" es pues una cita del lugar del "yo" en el habla, entendiendo que ese lugar es de algún modo anterior y tiene cierto anonimato en relación con la vida que anima: es la posibilidad históricamente modificable de un nombre que me precede y me excede, pero sin el cual yo no puedo hablar.

5. En lo que sigue será importante tener en cuenta ese conjunto de expresiones performativas que Austin llama "ilocutorias", es decir, aquellas en las que el poder vinculante del acto *parece* derivar de la intención o la voluntad del hablante. En "Signature, Event, Context", Derrida sostiene que el poder vinculante que Austin atribuye a la intención del hablante en tales actos ilocutorios debería atribuirse, antes bien, a la fuerza citacional del lenguaje, a la iterabilidad que establece la autoridad del acto de habla, pero que establece el carácter no singular de ese acto. En este sentido, todo "acto" es un eco o una cadena de citas y esa apelación a la cita es lo que le da su fuerza performativa.

DIFICULTADES DE LA PALABRA *QUEER*

El término *queer* emerge como una interpelación que plantea la cuestión del lugar que ocupan la fuerza y la oposición, la estabilidad y la variabilidad, *dentro* de la performatividad. El término "*queer*" operó como una práctica lingüística cuyo propósito fue avergonzar al sujeto que nombra o, antes bien, producir un sujeto *a través de* esa interpelación humillante. La palabra "*queer*" adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto. Ésta es una invocación mediante la cual se forma, a través del tiempo, un vínculo social entre las comunidades homofóbicas. La interpelación repite, como en un eco, interpelaciones pasadas y vincula a quienes la pronuncian, como si éstos hablaran al unísono a lo largo del tiempo. En este sentido, siempre es un coro imaginario que insulta "*jqueer!*". ¿Hasta qué punto, pues, el término performativo "*queer*" opera a su vez como una deformación del "Yo os declaro..." de la ceremonia matrimonial? Si la expresión performativa opera como la sanción que realiza la heterosexualización del vínculo social, tal vez también funcione como el tabú vergonzante que "perturba" [*queers*] a aquellos que se resisten o se oponen a esa forma social, así como a aquellos que la ocupan sin la sanción social hegemónica.

En este aspecto, recordemos que las reiteraciones nunca son meras réplicas de lo mismo. Y el "acto" mediante el cual un nombre autoriza o desautoriza una serie de relaciones sociales o sexuales es, necesariamente, una *repetición*. Derrida se pregunta: "¿Podría surtir efecto una expresión performativa, si su formulación no repitiera una enunciación 'codificada' y repetible [...] si no se la identificara de algún modo como una 'cita'?"<sup>6</sup> Si una expresión performativa surte efecto provisoriamente (y yo sugeriría que su éxito sólo puede ser provisorio), ello no se debe a que haya una intención que logra gobernar la acción del habla, sino únicamente a que esa acción repite como en un eco otras acciones anteriores y *acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes*. Esto significa, pues,

6. "Signature, Event, Context", pág. 18.

que una expresión performativa "tiene éxito" en la medida en que *tenga por sustento y encubra* las convenciones constitutivas que la movilizan. En este sentido, ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza.

Esta visión de la performatividad implica que el discurso tiene una historia<sup>7</sup> que no solamente precede, sino que además condiciona sus usos contemporáneos y que esta historia le quita efectivamente su carácter central a la visión presentista del sujeto según la cual éste es el origen o el propietario exclusivo de lo que se dice.<sup>8</sup> Esto significa además que los términos que, sin embargo, pretendemos reivindicar, los términos a través de los cuales insistimos en politizar la identidad y el deseo, a menudo exigen que uno se vuelva *contra* esta historicidad constitutiva. Quienes hemos cuestionado los supuestos presentistas de las categorías de identidad contemporáneas, a veces tenemos sin embargo el deber de despolitizar la teoría. Con todo, si la crítica genealógica de este tema es la interrogación de aquellas relaciones de poder constitutivas y excluyentes a través de las cuales se forman los recursos discursivos contemporáneos, de ello se sigue pues que la crítica del tema *queer* es esencial para lograr la continua *democratización* de la política *queer*. Así como es necesario emplear los términos de identidad y es necesario afirmar la "exterioridad", es indis-

7. La historicidad del discurso implica el modo en que la historia es constitutiva del discurso mismo. No se trata sencillamente de que los discursos estén localizados *en* contextos históricos, además los discursos tienen su propio carácter histórico constitutivo. Historicidad es un término que implica directamente el carácter constitutivo de la historia en la práctica discursiva, es decir, una condición en la que una "práctica" no podría existir independientemente de la sedimentación de las convenciones mediante las cuales se la produce y se la hace legible.

8. En cuanto a la acusación de presentismo, entiendo que una indagación es presentista en la medida en que (a) universalice un conjunto de afirmaciones sin tener en cuenta las oposiciones históricas y culturales a tal universalización o (b) tome un conjunto históricamente específico de términos y los universalice falsamente. Es posible que, en algunos casos, ambos gestos sean el mismo. No obstante, sería un error sostener que todo lenguaje conceptual o filosófico es "presentista", una afirmación que sería equivalente a declarar que toda filosofía llega a ser historia. Interpreto la noción de genealogía de Foucault como un ejercicio específicamente filosófico que procura exponer y trazar la trayectoria de cómo se instalan y cómo operan los falsos universales. Les agradezco a Mary Poovey y a Joan W. Scott haberme explicado este concepto.

pensable someter estas mismas nociones a una crítica de las operaciones excluyentes de su propia producción: ¿Para quiénes la “exterioridad” es una opción históricamente disponible y que pueden permitirse? La demanda de una “exterioridad” universal, ¿tiene un disimulado carácter de clase? ¿A quiénes representan y a quiénes excluyen los *diversos* empleos del término? ¿Para quiénes el término representa un conflicto imposible entre la afiliación racial, étnica o religiosa y la política sexual? Las distintas formas de emplear el término, ¿qué tipo de políticas alientan y qué tipo de políticas relegan a un segundo plano o sencillamente hacen desaparecer? En este sentido, la crítica genealógica de todo el tema *queer* será esencial para una política *queer*, por cuanto constituye una dimensión autocrítica dentro del activismo, un persistente recordatorio de que es necesario darse tiempo para considerar la fuerza excluyente de una de las premisas contemporáneas más valoradas del activismo.

Así como es necesario afirmar las demandas políticas recurriendo a las categorías de identidad y reivindicar el poder de nombrarse y determinar las condiciones en que deba usarse ese nombre, hay que admitir que es imposible sostener este tipo de dominio sobre la trayectoria de tales categorías dentro del discurso. Éste no es un argumento *en contra* del empleo de las categorías de identidad, simplemente nos recuerda el riesgo que corre cada uno de estos usos. La expectativa de autodeterminación que despierta la autodenominación encuentra, paradójicamente, la oposición de la historicidad del nombre mismo: la historia de los usos que uno nunca controló, pero que limitan el uso mismo que hoy es un emblema de autonomía; como así también los esfuerzos futuros por esgrimir el término en contra de las acepciones actuales, intentos que seguramente excederán el control de aquellos que pretenden fijar el curso de los términos en el presente.

Si el término “*queer*” ha de ser un sitio de oposición colectiva, el punto de partida para una serie de reflexiones históricas y perspectivas futuras, tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se “desvía” [*queer*] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos. Esto también significa que indudablemente el término tendrá que ceder parte de su lugar a otros términos que

realicen más efectivamente esa tarea política. Tal cesión bien puede llegar a ser necesaria para ofrecer un espacio —sin que ello implique domesticarlas— a las oposiciones democratizantes que rediseñaron y continuarán rediseñando los contornos del movimiento de modos que nunca pueden anticiparse completamente de antemano.

Bien puede ocurrir que la ambición de autonomía que implica la autodenominación sea la pretensión paradigmáticamente presentista, esto es, la creencia de que hay alguien que llega al mundo, al discurso, sin una historia y que ese alguien se hace en y a través de la magia del nombre, que el lenguaje expresa una “voluntad” o una “elección” antes que una compleja historia constitutiva del discurso y el poder que componen los recursos invariablemente ambivalentes a través de los cuales se forma y se reelabora la instancia *queer*. El hecho mismo de que el término “*queer*” tenga desde su origen un alcance tan expansivo hace que se lo emplee de maneras que determinan una serie de divisiones superpuestas: en algunos contextos, el término atrae a una generación más joven que quiere resistirse a la política más institucionalizada y reformista, generalmente caracterizada como “lesbiana y gay”; en algunos contextos, que a veces son los mismos, el término ha sido la marca de un movimiento predominantemente blanco que no ha abordado enteramente el peso que tiene lo *queer* —o que no tiene— dentro de las comunidades no blancas. Y, mientras en algunos casos ha movilizó un activismo lesbiano,<sup>9</sup> en otros casos, el término representa una falsa unidad de mujeres y hombres. En realidad, es posible que la crítica del término inicie un resurgimiento tanto de la movilización feminista como de la antirracista dentro de la política lesbiana y gay, o que abra nuevas posibilidades para que se formen alianzas o coaliciones que no partan de la base de que cada una de estas agrupaciones es radicalmente diferente de las otras. El término será cuestionado, remodelado y considerado obsoleto en la medida en que no ceda a las demandas que se oponen a él precisamente a causa de las exclusiones que lo movilizan.

No creamos los términos políticos que llegan a representar nuestra “libertad” a partir de la nada y somos igualmente respon-

9. Véase Cherry Smyth, *Lesbian Talk Queer Notions*, Londres, Scarlet Press, 1992.

sables de los términos que conllevan el dolor del agravio social. Sin embargo, todos esos términos necesitan por igual que se los someta a una reelaboración dentro del discurso político.

En este sentido, continúa siendo políticamente indispensable reivindicar los términos "mujeres", "queer", "gay", "lesbiana", precisamente a causa de la manera en que esos mismos términos, por así decirlo, nos reivindicán a nosotros antes de que lo advirtamos plenamente. A la vez, reivindicar estos términos será necesario para poder refutar su empleo homofóbico en el campo legal, en las actitudes públicas, en la calle, en la vida "privada". Pero la exigencia de movilizar el necesario error de identidad (según la expresión de Spivak) estará siempre en tensión con la oposición democrática del término que se alza contra los despliegues que se hacen de él en los regímenes discursivos racistas y misóginos. Si la política "queer" se situara en una posición independiente de todas estas otras modalidades de poder, perdería su fuerza democratizadora. La desconstrucción política de lo "queer" no tiene por qué paralizar el empleo de tales términos, sino que, idealmente, debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos se emplean los términos y a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías. Cierta teoría reciente de la raza ha destacado cómo se emplea el término "raza" al servicio del "racismo" y propuso una indagación de base política a cerca del proceso de *racialización*, la formación de la raza.<sup>10</sup> Una indagación de esta índole no suspende ni destierra el uso del término, pero no deja de señalar la necesidad de analizar cómo se vincula la formación de un concepto con la cuestión contemporánea que plantea el término. Este enfoque podría aplicarse también a los estudio *queer*, de modo tal que el término *queering* pueda indicar una indagación sobre (a) la *formación* de las homosexualidades (un estudio histórico que no dé por descontada la estabilidad del término, a pesar de la presión política ejercida en ese sentido) y (b) el poder de deformar y asignar erradamente que tiene en la actualidad la palabra. En una historia de este tipo será esencial la formación diferencial de la homosexualidad en relación con las fronteras raciales e, incluso, la cuestión de establecer

10. Véase Omi y Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*.

cómo llegan a articularse entre sí las relaciones raciales y reproductivas.

Uno podría sentirse tentado a decir que las categorías de identidad son insuficientes porque toda posición de sujeto es el sitio de relaciones convergentes de poder que no son unívocas. Pero tal formulación subestima el desafío radical que implican esas relaciones convergentes para el sujeto. Pues no hay ningún sujeto idéntico a sí mismo que cobije en su interior o soporte esas relaciones, no hay ningún sitio en el cual converjan tales relaciones. Esta convergencia e interarticulación es el destino contemporáneo del sujeto. En otras palabras, el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe.

Es por ello que la generalización temporal que realizan las categorías de identidad es un error necesario. Y si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término "queer" como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar. Como resultado de ello, será necesario ratificar la contingencia del término: permitir que se abra a aquellos que quedan excluidos por el término pero que, con toda justificación, esperan que ese término los represente, permitir que adquiera significaciones que la generación más joven, cuyo vocabulario político bien puede abarcar una serie muy diferente de investiduras, aún no puede prever. En realidad, el término "queer" mismo fue precisamente el punto de reunión de las lesbianas y los hombres gay más jóvenes y, en otro contexto, de las intervenciones lesbianas y, todavía en otro contexto, de los heterosexuales y bisexuales para quienes el término expresa una afiliación con la política antihomofóbica. Esta posibilidad de transformarse en un sitio discursivo cuyos usos no pueden delimitarse de antemano debería defenderse, no sólo con el propósito de continuar democratizando la política *queer*, sino además para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término.

#### LA PERFORMATIVIDAD DEL GÉNERO Y EL TRAVESTISMO

¿Cómo se vincula, si es que se vincula de algún modo, la noción de resignificación discursiva con el concepto de parodia o personificación de género? ¿Significa esto que uno se coloca una máscara o

un personaje, que existe un "alguien" anterior al momento de colocarse esa máscara que, desde el comienzo, es de un género diferente? ¿O lo que ocurre en cambio es que esta imitación, esta personificación precede y forma a ese "alguien" y funciona como su condición formativa previa antes que como su artificio prescindible?

De acuerdo con el primer modelo, la construcción del género como travestismo parece ser el efecto de una cantidad de circunstancias. Ya consideré una de ellas al citar el travestismo como un ejemplo de performatividad, un movimiento que, para algunos, es el *prototipo* de la performatividad. Si bien el travestismo es performativo, ello no significa que toda performatividad deba entenderse como travestismo. La publicación de *El género en disputa* coincidió con la aparición de una serie de obras que afirmaban que "el vestido hace a la mujer", pero yo nunca pensé que el género fuera como un vestido ni tampoco que el vestido hiciera a la mujer. A esto se suman, no obstante, las necesidades políticas de un movimiento *queer* emergente en el que ha llegado a ocupar un lugar central el hecho de dar publicidad a la instancia teatral.<sup>11</sup>

La práctica mediante la cual se produce la generización, la incorporación de normas, es una práctica obligatoria, una producción forzosa, aunque no por ello resulta completamente determinante. Puesto que el género es una asignación, se trata de una asignación que nunca se asume plenamente de acuerdo con la expectativa, las personas a las que se dirige nunca habitan por ente-

11. Esto no implica que la teatralidad sea completamente intencional, pero posiblemente es lo que he dado a entender al caracterizar el género como "intencional y no referencial" en "Performative Acts and Gender Constitution", un ensayo publicado en Sue-Ellen Case (comp.), *Performing Feminisms*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1991, págs. 270-282 [ed. cast.: "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *debate feminista*, vol. 18, octubre de 1998]. Empleo el término "intencional" en un sentido específicamente fenomenológico. La "intencionalidad", en el marco de la fenomenología, no significa un acto voluntario o deliberado, sino que es un modo de indicar que la conciencia (o el lenguaje) *tiene un objeto*, más específicamente, que se dirige a un objeto que puede existir o no. En este sentido, un acto de la conciencia puede tender a (postular, constituir, aprehender) un objeto *imaginario*. El género, en su concepción ideal, podría construirse como un objeto intencional, un ideal constituido, pero que no existe. En este sentido, el género sería como "lo femenino", entendido como una imposibilidad, tal como lo presenta Drucilla Cornell en *Beyond Accommodation*, Nueva York, Routledge, 1992.

ro el ideal al que se pretende que se asemejen. Además, esta encarnación es un proceso repetido. Y la repetición podría construirse precisamente como aquello que *socava* la ambición de un dominio voluntarista designado por el sujeto en el lenguaje.

Como se ve claramente en *París en llamas*, el travestismo es una postura subversiva problemática. Cumple una función subversiva en la medida en que refleje las personificaciones mundanas mediante las cuales se establecen y naturalizan los géneros ideales desde el punto de vista heterosexual y que socava el poder de tales géneros al producir esa exposición. Pero nada garantiza que exponer la condición naturalizada de la heterosexualidad baste para subvertirla. La heterosexualidad puede argumentar su hegemonía a través de su desnaturalización, como cuando vemos esas parodias de desnaturalización que reidealizan las normas heterosexuales *sin* cuestionarlas.

Con todo, en otras ocasiones, el carácter transferible de un ideal o una norma de género pone en tela de juicio el poder de abyección que lo sostiene. Pues una ocupación o reterritorialización de un término que fue empleado para excluir a un sector de la población puede llegar a convertirse en un sitio de resistencia, en la posibilidad de una resignificación social y política capacitadora. Y, en cierta medida, esto es lo que ocurrió con la noción de *queer*. La acepción contemporánea del término hace que la prohibición y la degradación inviertan su sentido, engendra un nuevo orden de valores, una afirmación política que parte de ese mismo término y se desarrolla a través de ese mismo término que en su acepción anterior tuvo como objetivo último erradicar precisamente tal afirmación.

No obstante, parecería que hay una diferencia entre corporizar y cumplir las normas de género y el uso performativo del discurso. ¿Son éstos dos sentidos diferentes de "performatividad" o son dos conceptos que convergen como modos de apelar a la cita en los cuales el carácter obligatorio de ciertos imperativos sociales se somete a una desregulación más promisoria? Para poder operar, las normas de género requieren la incorporación de ciertos ideales de femineidad y masculinidad, ideales que casi siempre se relacionan con la idealización del vínculo heterosexual. En este sentido, la performativa inicial: "¡Es una niña!" anticipa la eventual llegada de la sanción, "Os declaro marido y mujer". De ahí el pe-



cular placer que produce la historieta en la que nace una niña y la primera interpelación del discurso que oye es: "¡Es una lesbiana!" Lejos de ser una broma esencialista, la apropiación *queer* de la performativa parodia y expone tanto el poder vinculante de la ley heterosexualizante como *la posibilidad de expropiarla*.

En la medida en que la denominación de "niña" sea transitiva, es decir, inicie el proceso mediante el cual se obliga a alguien a adoptar la "posición de niña", el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la formación de una femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma. Sin embargo, ésta es una "niña" que está obligada a citar la norma para que se la considere un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En realidad, no hay "alguien" que acate una norma de género. Por el contrario, esta cita de la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como "alguien", para llegar a ser "alguien" viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género.

Precisamente, la noción de performatividad de género exige que se la reconciba y se la juzgue como una norma que obliga a "apelar a cierta cita" para que sea posible producir un sujeto viable. Y justamente, es necesario explicar la teatralidad del género, en relación con ese carácter obligatorio de la cita. Aquí conviene no confundir teatralidad con autoexhibición o autocreación. En realidad, en la política *queer* misma, en la significación misma de lo que es *queer*, creemos ver una práctica resignificante por la cual se invierte el poder condenatorio de la palabra "*queer*" para sancionar una oposición a los términos de legitimidad sexual. De manera paradójica, aunque también implica una importante promesa, el sujeto encasillado como "*queer*" en el discurso público a través de interpelaciones homofóbicas de diverso tipo *retoma* o *cita* ese mismo término como base discursiva para ejercer la oposición. Esta clase de cita se manifestará como algo *teatral* en la medida en que *imite y haga hiperbólica* la convención discursiva que también invierte. El gesto hiperbólico es esencial para poner en evidencia la "ley" homofóbica que ya no puede controlar los términos de sus propias estrategias de abyección.

Yo diría que es imposible oponer lo teatral a lo político dentro de la política *queer* contemporánea: la "actuación" hiperbólica de la muerte en la práctica de "*die-ins*" y la "exterioridad" teatral mediante la cual el activismo *queer* rompió con la distinción encubridora entre el espacio público y el espacio privado hicieron proliferar sitios de politización y una conciencia del sida en toda la esfera pública. En realidad, podrían contarse muchas historias en las que está en juego la creciente politización *de* la teatralidad por parte de los *queers* (una politización más productiva, creo, que el hecho de insistir en la supuesta polaridad entre los grupos *queer*). Una historia de este tipo podría incluir tradiciones de vestimenta cruzada, bailes de travestis, recorridos callejeros, espectáculos de mujeres varoniles, el deslizamiento entre la "marcha" (de Nueva York) y la *parade* (de San Francisco); los *die-ins* realizados por ACT UP y los *kiss-ins* de Queer Nation; actuaciones *queer* a beneficio de la lucha contra el sida (entre las que yo incluiría la de Lypsinka y la de Liza Minnelli, en la que esta última finalmente hace de Judy);<sup>12</sup> la convergencia de la obra teatral con el activismo teatral;<sup>13</sup> la demostración excesiva de la sexualidad y la iconografía lesbianas que contrarresta efectivamente la desexualización de la lesbiana; interrupciones tácticas de foros públicos por parte de activistas lesbianas y gay en favor de llamar la atención pública y condenar la insuficiencia de los fondos que destinan los gobiernos a la investigación y el tratamiento del sida.

La creciente teatralización de la indignación política en respuesta a la nefasta falta de atención de los responsables políticos en la cuestión del sida aparece como una alegoría en la recontextualización de lo "*queer*" que pasó de ocupar un lugar en la estrategia homofóbica de abyección y aniquilación a constituir una

12. Véase David Román, "It's My Party and I'll Die If I Want To!": Gay Men, AIDS and the Circulation of Camp in U.S. Theatre", *Theatre Journal*, 44, 1992, págs. 305-327; véase asimismo "Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community", en Janelle Reinelt y Joseph Roach (comps.), *Critical Theory and Performance*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1992.

13. Véase Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989; Douglas Crimp y Adam Roston (comps.), *AIDSDEMOGRAPHICS*, Seattle, Bay Press, 1990, y Doug Sadownik, "ACT UP Makes a Spectacle of AIDS", *High Performance*, 1990, págs. 26-31. Le agradezco a David Román haberme indicado este último ensayo.

insistente condena pública de aquella interpelación desde el efecto de la vergüenza. Puesto que la vergüenza se produce como el estigma no sólo del sida sino también de la condición *queer* y que esta última se considera, según la argumentación homofóbica, como la “causa” y la “manifestación” de la enfermedad, la cólera teatral es parte de la resistencia pública a aquella apelación de vergüenza. Movilizada por los agravios de la homofobia, la indignación teatral reitera aquellos agravios precisamente “actuando”, y esta actuación no se limita a repetir o citar aquellos agravios, sino que además despliega una exhibición hiperbólica de muerte y dolor para aplastar la resistencia epistémica al sida y a la gráfica del sufrimiento o una exhibición hiperbólica de los besos para terminar con la ceguera epistémica a una homosexualidad cada vez más gráfica y pública.

#### LA MELANCOLÍA Y LOS LÍMITES DE LA ACTUACIÓN

El potencial crítico del travestismo tiene que ver principalmente con una crítica del régimen de verdad del “sexo” que prevalece, un régimen que considero profundamente heterosexista: la distinción entre la verdad “interior” de la femineidad, entendida como disposición psíquica o núcleo del yo y la verdad “exterior”, considerada como una apariencia o una presentación, produce una formación de género contradictoria en la que no puede establecerse ninguna “verdad” fija. El género ni es una verdad puramente psíquica, concebida como algo “interno” u “oculto”, ni puede reducirse a una apariencia de superficie; por el contrario, su carácter fluctuante debe caracterizarse como el juego *entre* la psique y la apariencia (entendiendo que en este último dominio se incluye lo que aparece *en las palabras*). Además, éste será un juego regulado por imposiciones heterosexistas, aunque, por esa misma razón, no pueda reducirse a ellas.

En ningún sentido podemos llegar a la conclusión de que la parte del género que se “actúa” es la “verdad” del género; la “actuación” como un “acto” limitado se distingue de la performatividad porque esta última consiste en una reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor y, en este sentido, no pueden considerarse el resultado de la “voluntad” o la “elección” del actor;

además, lo que se “actúa” sirve para ocultar, si no ya para renegar de aquello que permanece siendo opaco, inconsciente, irrepresentable. Sería un error reducir la performatividad a la manifestación o actuación del género.

El repudio de un modelo expresivo de travestismo que sostiene que en la actuación se exterioriza parte de esa verdad interior debe someterse, sin embargo, a una consideración psicoanalítica sobre la relación entre cómo *aparece* el género y cómo *significa*. El psicoanálisis insiste en afirmar que la opacidad de lo inconsciente fija los límites a la exteriorización de la psique. También sostiene, y creo que adecuadamente, que lo que se exterioriza o manifiesta sólo puede entenderse haciendo referencia a lo que ha sido excluido del significante y de la esfera de la legibilidad corporal.

¿Cómo hacen las identificaciones repudiadas, las identificaciones que no se “muestran” para circunscribir y materializar las identificaciones manifiestas? Aquí parece útil examinar la noción del “género como travestismo” desde el punto de vista del análisis de la melancolía de género.<sup>14</sup> Dada la figura iconográfica de la travesti melancólica, podríamos considerar si esos dos términos funcionan en conjunción y cómo lo hacen. Aquí también podríamos preguntarnos (partiendo de la renegación que ocasiona la actuación y que la actuación a su vez “representa”) en qué momento la actuación pasa a ser *acting out* en el sentido psicoanalítico.<sup>15</sup> Si la melancolía, en el sentido en que la emplea Freud, es el efecto de una pérdida por la que no se ha hecho el debido luto (una manera de conservar el objeto/Otro perdido como una figura psíquica con la consecuencia de aumentar la identificación con ese Otro, la auto-censura y la exteriorización de una ira y un amor no resueltos),<sup>16</sup>

14. *Gender Trouble*, págs. 57-65. Véase también mi “Melancholy Genders, Refused Identifications”, en *Psychoanalytic Dialogues*, de próxima aparición.

15. Le agradezco a Laura Mulvey el hecho de que me haya instado a considerar la relación entre performatividad y renegación y a Wendy Brown por alentarme a reflexionar sobre la relación entre melancolía y travestismo y por preguntarse si la desnaturalización de las normas de género es lo mismo que su subversión. También le agradezco a Mandy Merck las numerosas preguntas esclarecedoras que me condujeron a estas especulaciones, además de la sugerencia de que si la renegación condiciona la performatividad, entonces tal vez el género mismo pueda entenderse según el modelo del fetiche.

16. Véase “Freud and the Melancholia of Gender”, en *Gender Trouble*.

bien puede ser que la actuación, entendida como *acting out*, esté significativamente relacionada con el problema de una pérdida no reconocida. Cuando en la actuación de un travesti hay una pérdida no lamentada (y estoy segura de que semejante generalización no puede universalizarse), tal vez se trate de una pérdida rechazada e incorporada en la identificación adoptada, identificación que reitera una idealización del género y la imposibilidad radical de habitarlo. Ésta no es ni una territorialización masculina de lo femenino ni una "envidia" femenina de lo masculino, ni un signo de la plasticidad esencial del género. Antes bien, sugiere que la actuación del género constituye una alegoría de una pérdida que no se puede llorar, una alegoría de la fantasía incorporativa de la melancolía mediante la cual se adopta o se toma fantasmáticamente un objeto como una manera de negarse a dejarlo ir.

El análisis ofrecido hasta aquí es riesgoso porque sugiere que el "hombre" que actúa la femineidad o la "mujer" que actúa la masculinidad (que siempre implica, en efecto, actuar un poco menos, puesto que la femineidad se considera a menudo como el género espectacular) sienten un apego y a la vez la pérdida y el rechazo de la figura femenina, en el primer caso, y masculina, en el segundo. De modo que es importante señalar que el travestismo es un esfuerzo por negociar la identificación transgenérica, pero que esa identificación no es el paradigma ejemplar para reflexionar sobre la homosexualidad, aunque puede ser un modelo entre otros. En este sentido, el travestismo es una alegoría de algunas fantasías incorporativas melancólicas que estabilizan el género. No sólo hay muchos heterosexuales que practican el travestismo, sino que además sería un error pensar que la mejor manera de explicar la homosexualidad es a través de la performativa que es el travestismo. Sin embargo, parece provechoso destacar de este análisis que el travestismo expone u ofrece una alegoría de la psique mundana y las prácticas performativas mediante las cuales se forman los géneros heterosexualizados renunciando a la *posibilidad* de la homosexualidad, una forclusión que produce un ámbito de objetos heterosexuales al tiempo que produce el ámbito de aquellos a quienes sería imposible amar. El travestismo ofrece, pues, una alegoría de la *melancolía heterosexual*, la melancolía mediante la cual se forma el género masculino partiendo de la negación a lamentar lo masculino como un objeto posible de amor;

a su vez, el género femenino se forma (se adopta, se asume) a través de la fantasía incorporativa que excluye lo femenino como objeto posible de amor, una exclusión nunca deplorada, pero "preservada" mediante la intensificación de la identificación femenina misma. En este sentido, la lesbiana melancólica "más auténtica" es la mujer estrictamente heterosexual y el gay melancólico "más auténtico" es el hombre estrictamente heterosexual.

Con todo, lo que expone el travestismo es la constitución "normal" de la presentación del género en la cual el género adoptado exteriormente está constituido en muchos sentidos mediante una serie de inclinaciones o identificaciones renegadas que constituyen un campo diferente de lo "no representable". En realidad, bien podría ser que lo que constituye lo *sexualmente* impresentable se presente en cambio como *identificación de género*.<sup>17</sup> En la medida en que las inclinaciones homosexuales no se reconozcan dentro de la heterosexualidad normativa, no estarán constituidas meramente como deseos que emergen y luego se prohíben. Antes bien, son deseos proscritos desde el comienzo. Y cuando emergen del lado opuesto del censor, muy posiblemente carguen con la marca de la imposibilidad y representen, por así decirlo, lo imposible dentro de lo posible. Como tales, no serán inclinaciones que puedan llorarse abiertamente. Se trata, pues, menos de *negarse* a hacer el duelo (una formulación que pone el acento en la decisión) que de una anticipación del duelo realizada por la ausencia de convenciones culturales que permitan confesar la pérdida del amor homosexual. Y esta ausencia es la que produce una cultura de melancolía heterosexual, que puede leerse en las identificaciones hiperbólicas mediante las cuales se confirman la masculinidad y la femineidad mundanas. El hombre heterosexual *llega a ser* (imita, cita, se apropia y asume el rango de) el hombre al que "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró; la mujer heterosexual *llega a ser* la mujer a la que ella "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró. En este sentido, entonces, lo que se manifiesta de manera

17. Esto no equivale a sugerir que haya una matriz excluyente que distinga entre cómo se identifica uno y cómo desea; es perfectamente posible tener una identificación y un deseo superpuestos en un intercambio heterosexual u homosexual o en una historia bisexual de práctica sexual. Además, la "masculinidad" o la "femineidad" no son conceptos que agoten los términos ni de la identidad erotizada ni del deseo.

más evidente como género es el signo y el síntoma de una penetrante renegación.

Por lo demás, precisamente para contrarrestar este penetrante riesgo cultural de la melancolía gay (que los periódicos generalizan llamándola "depresión") se le ha dado tanta publicidad y se ha politizado profundamente el duelo por aquellos que murieron de sida; el NAMES Project Quilt es un buen ejemplo: ritualizar y repetir el nombre mismo como un modo de admitir públicamente la pérdida ilimitada.<sup>18</sup>

En la medida en que el duelo continúe siendo algo indecible, la ira provocada por la pérdida puede intensificarse en virtud de la imposibilidad de confesarla. Y si se proscribiera la cólera misma que produce la pérdida, los efectos melancólicos de semejante proscripción pueden alcanzar proporciones suicidas. La aparición de instituciones colectivas que alientan la expresión del duelo son, pues, esenciales para sobrevivir, para unir a la comunidad, para reelaborar los lazos de afinidad, para volver a entretejer relaciones de sostén mutuo. Y, en la medida en que tales instituciones den publicidad y promuevan la dramatización de la muerte, deben interpretarse como una repuesta en favor de la vida y en contra de las horribles consecuencias psíquicas de un proceso de duelo obstaculizado y proscrito culturalmente.

#### PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO Y PERFORMATIVIDAD SEXUAL

¿Cómo se vincula, pues, el tropo mediante el cual se describe el discurso como "performativo" con el sentido teatral de "*performance*", de esa actuación en la que parece esencial el rango hiperbólico que alcancen las normas de género? En el travestismo lo que se "actúa" es, por supuesto, *el signo* del género, un signo que no es lo mismo que el cuerpo que figura, pero que, sin ese cuerpo, no puede leerse. El signo, entendido como un imperativo de género —"¡niña!"— es menos una asignación que un mandato y, como tal, produce sus propias insubordinaciones. El acatamiento hiperbólico

18. Véase Douglas Crimp, "Mourning and Militancy", *October*, 51, invierno de 1989, págs. 97-107.

del mandato puede revelar la jerarquía hiperbólica de la norma misma; en realidad, puede llegar a ser el signo cultural que hace legible el imperativo cultural. Pero, puesto que las normas heterosexuales de género producen ideales que no pueden alcanzarse plenamente, podría decirse que la heterosexualidad opera a través de la producción regulada de versiones hiperbólicas del "hombre" y la "mujer". En su mayor parte, éstas son actuaciones impuestas que ninguno de nosotros ha elegido, pero que todos estamos obligados a negociar. Y digo "obligados a negociar" porque el carácter obligatorio de estas normas no implica que siempre sean eficaces. Su propia ineficacia las perturba permanentemente; de ahí el intento angustiosamente repetido de instalar y aumentar su jurisdicción.

La resignificación de las normas es pues una función de su *ineficacia* y es por ello que la subversión, el hecho de *aprovechar la debilidad de la norma*, llega a ser una cuestión de habitar las prácticas de su rearticulación. La promesa esencial del travestismo no tiene que ver con la proliferación de géneros, como si el mero aumento de las cifras bastara para obtener un resultado, antes bien lo que ofrece es un modo de exponer, de poner en evidencia la incapacidad de los regímenes heterosexuales para legislar o contener por completo sus propios ideales. Por lo tanto, no se trata de que el travestismo se *oponga* a la heterosexualidad, ni de que la proliferación de travestis vaya a derrocar la heterosexualidad; por el contrario, el travestismo tiende a ser la alegoría de la heterosexualidad y su melancolía constitutiva. Como alegoría cuya fuerza reside en lo hiperbólico, el travestismo pone de relieve lo que, después de todo, sólo está determinado en relación con lo hiperbólico: la cualidad subestimada, sobreentendida, de la performatividad heterosexual. De modo que, en el mejor de los casos, el travestismo puede leerse por el modo en que las normas hiperbólicas se disimulan como lo trivial heterosexual. A la vez, esas mismas normas, aunque se las considere no como mandatos a los que hay que obedecer sino como imperativos que deben "citarse", torcerse, desarticularse y señalarse como imperativos heterosexuales, no necesariamente han de subvertirse en el proceso.

Es importante destacar que aunque la heterosexualidad opera en parte a través de la estabilización de las normas de género, el género designa un sitio denso de significaciones que contienen y

exceden la matriz heterosexual. Aunque las formas de la sexualidad no determinan unilateralmente el género, es sin embargo esencial mantener una conexión no causal y no reductora entre la sexualidad y el género. Precisamente porque la homofobia con frecuencia opera atribuyendo a los homosexuales un género perjudicado, fracasado o, de lo contrario, abyecto, esto es, llamando a los hombres gay "afeminados" y a las lesbianas "marimachos", y porque el terror homofóbico a realizar actos homosexuales, cuando se da, frecuentemente coincide con un horror a perder el género apropiado ("Ya no ser un verdadero hombre o un hombre hecho y derecho" o "dejar de ser una verdadera mujer o una mujer adecuada"), parece fundamental atenerse a un aparato teórico que explique cómo se regula la sexualidad mediante la vigilancia y la humillación del género.

Quisiéramos destacar que cierto tipo de prácticas sexuales vinculan más profundamente a las personas que la afiliación de género,<sup>19</sup> pero una afirmación de este tipo sólo puede negociarse, en caso de que pueda hacérselo, en relación con ocasiones específicas de afiliación; nada hay en la práctica sexual ni en el género que permita dar prioridad a uno sobre el otro. Con todo, las prácticas sexuales invariablemente se experimentarán de manera diferente de acuerdo con las relaciones de género en las que se den. Y puede haber formas de "género" dentro de la homosexualidad que requieran una teorización que supere las categorías de "masculino" y "femenino".

Si pretendemos dar prioridad a la práctica sexual como un modo de trascender el género, podríamos preguntarnos qué precio hay que pagar para que el hecho de separar *analíticamente* los dos ámbitos pueda considerarse una distinción. ¿Existe acaso un dolor específico de género que provoque fantasías de una práctica sexual que trascienda directamente la diferencia de género, una práctica en la que ya no fueran legibles las marcas de la masculinidad y la femineidad? ¿No sería ésa una práctica sexual paradigmáticamente fetichista que intentaría no saber lo que sabe, aún sabiéndolo? Esta pregunta no implica degradar el fetiche (¿dónde estaríamos sin él?), sino que pretende determinar si el carácter

19. Véase Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others".

radicalmente separable de la sexualidad y el género sólo puede concebirse de acuerdo con una lógica del fetiche.

En teorías tales como la de Catharine MacKinnon, se entiende que las relaciones sexuales de subordinación establecen categorías de género diferenciales, de modo tal que se define a los "hombres" como aquellos que ocupan una posición social sexualmente dominante y a las "mujeres" como quienes ocupan una posición de subordinación. El enfoque en alto grado determinista de MacKinnon no permite teorizar las relaciones de sexualidad fuera del rígido marco de la diferencia de género ni concebir algún tipo de regulación sexual que no tome el género como su objeto principal (es decir, la prohibición de la sodomía, el sexo público, la homosexualidad consensuada). Es por ello que la influyente distinción entre la esfera de la sexualidad y la del género establecida por Gayle Rubin en "Thinking Sex" y la reformulación de esa posición ofrecida por Sedgwick constituyen una importante oposición teórica a la forma determinista del estructuralismo de MacKinnon.<sup>20</sup>

En mi opinión, es necesario reelaborar esta oposición a fin de confundir las líneas que separan la teoría *queer* del feminismo.<sup>21</sup> Seguramente es tan inaceptable insistir en que las relaciones de subordinación sexual determinan la posición de género como lo es separar radicalmente las formas de sexualidad de los efectos de las normas de género. Sin duda, la relación entre la práctica sexual y el género no es una relación determinada estructuralmente, pero para poder desestabilizar el supuesto heterosexual de ese estructuralismo aún es necesario concebir los dos términos en una relación dinámica y recíproca.

En términos psicoanalíticos, la relación entre el género y la sexualidad se negocia en parte a través de la relación entre la identi-

20. Véase Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carole S. Vance (comp.), *Pleasure and Danger*, Nueva York, Routledge, 1984, págs. 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, págs. 27-39.

21. Hacia el final de la breve conclusión teórica de "Thinking Sex", Rubin retorna al feminismo de manera gestual, al sugerir que "en el largo plazo, la crítica de la jerarquía del género que ofrece el feminismo deberá incorporarse a una teoría radical del sexo y la crítica de la opresión sexual debería enriquecer al feminismo. Pero, es necesario desarrollar una teoría y una política autónomas relativas específicamente a la sexualidad" (pág. 309).

ficación y el deseo. Y aquí se hace evidente por qué negarse a trazar líneas de implicación causal entre estos dos ámbitos es tan importante como mantener abierta una investigación sobre la compleja interimplicación que existe entre ambos. Porque, si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre y si desear a una mujer no indica necesariamente la presencia constitutiva de una identificación masculina, sea cual fuere ésta, luego la matriz heterosexual se manifiesta como una lógica *imaginaria* que demuestra insistentemente que no puede ser manejada. La lógica heterosexual que exige que la identificación y el deseo sean mutuamente excluyentes es uno de los instrumentos psicológicos más reductores de heterosexismo: si uno se identifica como un determinado género, debe desear a alguien de un género diferente. Por un lado, no existe una única femineidad con la que uno pueda identificarse, lo cual equivale a decir que la femineidad podría ofrecer una variedad de sitios identificatorios, como demuestra la proliferación de posibilidades de lesbianas ultrafemeninas. Por el otro lado, suponer que las identificaciones homosexuales “se reflejan” o repiten entre sí difícilmente basta para describir los complejos y dinámicos intercambios que se dan en las relaciones lesbianas y gay. El vocabulario que describe el difícil juego, el cruce y la desestabilización de las identificaciones masculinas y femeninas dentro de la homosexualidad sólo ha comenzado a emerger en el seno del lenguaje teórico: el lenguaje no académico inmerso históricamente en las comunidades gay resulta mucho más instructivo. **Aun hace falta teorizar en toda su complejidad el pensamiento de la diferencia sexual dentro de la homosexualidad.**

Pues será decisivo determinar si las estrategias sociales de regulación, abyección y normalización no han de continuar vinculando el género y la sexualidad de modo tal que el análisis que intente oponerse deba sufrir la presión de teorizar sus interrelaciones. Esto no será lo mismo que reducir el género a las formas prevalecientes de relaciones sexuales, de modo tal que uno “sea” el efecto de la posición sexual que supuestamente ocupa. En contra de tal reducción, debe ser posible afirmar una serie de relaciones no causales y no reductoras entre el género y la sexualidad, no sólo para asociar el feminismo con la teoría *queer*, como podrían asociarse dos empresas separadas, sino para establecer su

interrelación constitutiva. De modo similar, la indagación acerca de la homosexualidad y el género tendrá que ceder la prioridad de *ambos* términos en aras de lograr un mapa más complejo del poder, que cuestione la formación de cada uno de ellos en regímenes raciales y sectores geopolíticos específicos. Y, por supuesto, la tarea no termina allí, pues no hay ningún término que pueda considerarse fundacional y el éxito de cualquier análisis dado que se concentre en un único término bien puede constituir la marca de sus propias limitaciones como un punto de partida excluyente.

Por lo tanto, el objetivo de este análisis no puede ser la subversión pura, como si bastara con socavar lo que ya existe para establecer y dirigir la lucha política. Antes que la desnaturalización o la proliferación, parecería que para reflexionar acerca del discurso y el poder atendiendo al futuro hay diversas sendas posibles: ¿hay un modo de concebir el poder como resignificación y a la vez como la convergencia o interarticulación de relaciones de regulación, dominación y constitución? ¿Cómo saber cuál podría considerarse una resignificación afirmativa —con todo el peso y la dificultad que implica semejante tarea— y cómo correr el riesgo de reinstalar lo abyecto como el sitio de su oposición? Pero también, ¿cómo reconocer los términos que establecen y sustentan los cuerpos que importan?

Fue interesante analizar la película *París en llamas*, no tanto por el modo en que exhibe las estrategias desnaturalizantes para reidealizar la condición de blanco y las normas heterosexuales de género, como por las rearticulaciones de parentesco menos estabilizadoras que ocasiona. Los bailes de travestis mismos a veces producen la femineidad exacerbada como una función de la condición de blanco y desvían la homosexualidad a través de una transgenerización que *reidealiza* ciertas formas burguesas de intercambio heterosexual. Sin embargo, si bien esas actuaciones no son subversivas de una manera inmediata u obvia, bien puede ocurrir que en la *reformulación del parentesco*, particularmente en la redefinición de la “casa” y sus formas de colectividad —los cuidados maternos, la aflicción por el otro, las lecturas y el hecho de llegar a ser legendario—, la apropiación y el despliegue de las categorías dominantes permitan establecer relaciones de parentesco que, al ofrecer apoyo incondicional, funcionen como discursos opositores. En este sentido, puede ser provechoso leer *Pa-*

ris en llamas comparándolo con, digamos, *El ejercicio de la maternidad* de Nancy Chodorow e interrogarse qué ocurre con el psicoanálisis y el parentesco en cada obra. En el primero, las categorías tales como "casa" y "madre" derivan del escenario familiar, pero también se despliegan para formar hogares y comunidades alternativos. Esta resignificación señala los efectos de una capacidad de acción que (a) no es lo mismo que voluntarismo y que (b) aunque está implicada en las mismas relaciones de poder con las que procura rivalizar, no por ello puede reducirse a esas formas dominantes.

La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición "pura", una "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros.

¿Cómo podremos saber cuál es la diferencia entre el poder que promovemos y el poder al que nos oponemos? Podría replicarse ¿se trata de una cuestión de "saber"? Porque uno está, por así decirlo, en el poder, aun cuando se oponga a él, porque el poder nos forma mientras lo reelaboramos y esta simultaneidad es a la vez la condición de nuestra parcialidad, la medida de nuestro desconocimiento político y también la condición de la acción misma. Los efectos incalculables de la acción son una parte de su promesa subversiva, tanto como lo son los efectos que planeamos de antemano.

Los efectos de las expresiones performativas, entendidas como producciones discursivas, no concluyen al término de una determinada declaración o enunciación, la aprobación de una ley, el anuncio de un nacimiento. El alcance de su significación no puede ser controlado por quien la pronuncia o escribe, pues esas producciones no pertenecen a quien las pronuncia. Continúan significando a pesar de sus autores y, a veces, en contra de las intenciones máspreciadas de sus autores.

Una de las implicaciones ambivalentes de la descentralización del sujeto es que su escritura sea el sitio de una expropiación necesaria e inevitable. Pero esa cesión de propiedad de lo que uno escribe tiene una serie importante de corolarios políticos, porque la

ocupación, reformulación, deformación de las palabras de uno abren un difícil campo futuro de comunidad, un campo en el que la esperanza de llegar a reconocerse plenamente en los términos por los cuales uno significa seguramente terminará en desengaño. Sin embargo, esa no posesión de las palabras propias está allí desde el comienzo, puesto que hablar es siempre de algún modo el habla de un extraño a través de uno mismo y como uno mismo, la reiteración melancólica de un lenguaje que uno nunca eligió, que uno no considera el instrumento que quisiera emplear, pero esa misma persona es utilizada, expropiada, por decirlo de algún modo, como la condición inestable y continua del "uno" y el "nosotros", la condición inestable del poder que obliga.