

El performatiu de Judith Butler.

Nous imaginaris per a la pràctica política

Autor : Lluç Falgueras Riu

Tutor: Antoni Defez Martín

Data: 4 de Juny de 2021

Treball Final de Grau

Grau en Filosofia

Facultat de Lletres, Universitat de Girona

Índex

Resum	4
0. Una introducció terapèutica.....	5
1. Què és <i>queer</i> ?.....	10
2. El performatiu.....	18
<i>Performatiu i materialitat</i>	18
<i>El signe i el performatiu de Jacques Derrida</i>	26
<i>El poder i la sexualitat segons Michel Foucault</i>	31
<i>El sexe és gènere</i>	38
3. Una política performativa radical-democràtica.....	53
Bibliografia.....	60

Resum

Aquest escrit està motivat, en general, per l'interès per la política com a forma de transformar el món i, en particular, per l'interès per les qüestions de gènere. L'assaig investiga en què consisteix el concepte de performatiu, producte de la crítica de Judith Butler a les nocions de gènere naturalitzades i es demana per les possibilitats que aquest brinda a l'hora de plantejar alternatives a la política tradicional. El primer apartat del treball va funcionar, en el seu moment, per superar la por al full en blan, i consisteix en una crítica a la posició tradicional del filòsof. En el segon apartat s'intenta una indagació sobre les possibilitats, o millor dit, impossibilitats semàntiques d'allò *queer*. El nucli del treball, que pretén respondre a la pregunta: què és el performatiu?, es desenvolupa en quatre apartats. Es comença per encarar la relació entre performatiu i materialitat, una de les qüestions de la seva obra que més controvèrsia ha suggerit. Seguidament, s'exposen dues concepcions que considerem fonamentals per comprendre el performatiu: la noció de signe de Derrida i la seva lectura del performatiu d'Austin i l'analítica del poder de Foucault. En quart lloc, s'explica la crítica de Butler al sexe com a naturalesa. Finalment, en l'últim apartat i com a conclusió, s'intenta situar la seva proposta política que es deriva de la noció de performatiu relacionant-la críticament amb la noció de democràcia radical.

0. Una introducció terapèutica

En aquest apartat es tractarà de canalitzar l'angoixa que produeix el fet de començar a escriure un text que aparenti, almenys, la forma requerida d'una retòrica filosòfica. La intenció és que en el transcurs d'aquest escrit aquesta angoixa es vagi transformant en l'energia que segueixi empenyent les paraules i esquinci els núvols de la por, tot deixant alguna escletxa per on pugui passar algun bri d'imaginació. Tanmateix, potser la pretensió és agosarada, ens conformem amb que serveixi per posposar contínuament la paràlisi. Per fer-ho, recorrerem a diverses autores que han pres aquesta dificultat somàtica com a punt de partida d'una anàlisi crítica de les possibilitats i límits d'una escriptura filosòfica.

En aquest sentit ens agradaria plantejar primer el problema d'haver de començar a escriure un text comunicable de caràcter filosòfic, essent, d'una banda, l'obscuritat i la intimidació silenciosa el que constitueixen l'escriptura. Així ho senyala Barthes: « *elle manifeste une essence et menace d'un secret, elle est une contre-communication, elle intimide.* »¹ A la vegada, l'escriptura defuig la comunicació perquè no pot assumir la quietud que aquesta requereix i s'oblida en el moviment. No és canal que restringeixi i així garanteixi el sentit, ella es flux : « *l'écriture n'est nullement un instrument de communication, elle n'est pas une voie ouverte par où passerait seulement une intention de langage. C'est tout un désordre qui s'écoule a travers la parole* »². L'escriptura és com una tempesta, provoca el caos gràcies a la delicada volatilitat, la de les seves insignificants gotes, en la que consisteix la seva matèria. En la seva feblesa efímera i nímia resideix la seva potència que no busca transmetre, ni comunicar, sinó desafiar.

Per l'altra, pel que fa a la filosofia, i tal i com es planteja en la conclusió de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) de Deleuze-Guattari, aquesta es veu abocada a una certa obscuritat per quant el que tracta de fer és portar el caos a concepte. Així doncs, si la filosofia no pot sinó consistir a estripar la

1 Barthes, R. (2014), pàg: 21

2 Ibid. pàg: 21

comoditat de l'opinió que es comunica constantment i satura el pensament, deixant entrar el caos incompreensible del que és abjecte³, troba ella en l'assaig dues missions que no fa sinó negligir : si comunica no critica i cau en el proselitisme, si critica no pot comunicar i cau en el deliri.

Per tant, és conciliable una voluntat filosòfica crítica, que a més pretengui abordar justament les possibilitats polítiques del que és abjecte, amb un assaig que, a part de ser escrit i per tant, en certa manera obscur, enclotat i a la vegada evanescent, busca en darrera instància, al menys, poder fer-se entendre per un altre o, intervenir en el discurs polític ? Segurament, en certa manera sí i en certa manera no. Com diu Butler : « que mi agencia esté repleta de paradojas no significa que sea imposible. Significa sólo que la paradoja es la condición de su posibilidad »⁴. I Butler no apareix aquí per casualitat. De fet, aquesta pregunta, sobre les possibilitats de l'escriptura crítica, de la mà de la que es demana per *quines son les condicions histórico-polítiques que garanteixen el punt des d'on és possible parlar filosòficament*, son les esletxes que esperava trobar en el començament d'aquest capítol. Segurament la primera pregunta és possible plantejar-la i buscar de trobar-hi certes conseqüències si ja s'ha passat per disseccionar críticament la segona.

És a dir, que l'angoixa que es postulava al principi, que es produeix a l'hora d'intervenir en aquest àmbit restringit que és la filosofia, es deu, en part, a la impossibilitat d'accedir al lloc privilegiat en el que consisteix el filòsof. Voldria plantejar si no és solidari d'aquesta visió de la filosofia com a ciència de la transcendència, aquest ideal del filòsof que té la capacitat d'escriure, de dir el verb, que posseeix el coneixement. Proposariem aquí, de manera menys o més fictícia, si no és aquesta posició serena i majestàtica del filòsof justament la clara imatge del Fal·lus lacanià. És aquesta quietud justament allò que Plató i Aristòtil, en un inconscient reflex, requerien a les coses per ser conegudes, assegurant la quietud d'aquestes, la seva posició? El Fal·lus, per Lacan, és el significant privi-

3 Deleuze, G – Guattari, F. (1991), pàgs: 242-245

4 Butler, J. (2019b), pàg: 16

legiat, allò sublim que, en tant que ideal, sempre és intangible, que no es dona en l'àmbit de la significació, que no aguanta els cops de la corrent del llenguatge i que així mateix el distribueix, ahistòric, pre-estructural. És el vèrtex que configura l'univers simbòlic i l'ideal a partir del qual, en un reflex virtual del mateix, un esdevé subjecte sempre vicari i només dintre d'aquest univers.

Així doncs, justament, la crítica que fa Butler a Lacan passa per desmuntar la pretensió universalitzadora del Fal·lus i situar-lo dins un camp estratègic, i per tant polític, de significació al que no escapa sinó per garantir-se un lloc que ningú té el dret a usurpar. Aquest significant immaculat és el producte i el punt de recolzament de tota una serie de relacions de poder que han reduït a impensable, a la impossibilitat de participar en la significació a una massa de singularitats, o com diria Deleuze, de minories múltiples⁵. Voldríem suggerir, doncs, si no és també el lloc del filòsof que coneix l'universal, una abstracció, una finta política que pretén assentar una forma constreta de coneixement tot amagant les situacions colonials i heteropatriarcal que el travessen. És més, que l'angoixa que es produeix a l'hora de voler prendre aquesta posició no és sinó l'expressió simptomàtica de la inaccessibilitat d'un lloc, el del filòsof, reservat a l'home, heterosexual, blanc, ric i en situació de normativitat psíquica.

De totes maneres, aquest rastre somàtic que és l'angoixa, mostra que aquest lloc no és tan intangible, sinó prou proper com per deixar marca. Per això, no només és factible sinó que cal pervertir el lloc del filòsof rei per tal de que una escriptura crítica i la participació d'allò abjecte en la filosofia sigui possible. És més, la participació de les deixalles en la filosofia implica ja la perversió de la mateixa, i d'aquest *topos* privilegiat. La seva participació és una demanda també per una deconstrucció de les formes tradicionals de fer filosofia que tanmateix, en aquest assaig, no es veuen portades fins el límit i fins i tot, cal admetre, frustrades. No podem respondre aquí de manera completa al

5 Per Deleuze el que diferencia la majoria de la minoria no és una qüestió quantitativa sinó qualitativa. Les majories no tenen perquè ser majors en nombre, són però organitzades sota una norma que els dona unitat, mentre que lo minoritari pot ser major en nombre però no normat, disseminat. «Ce qui définit la majorité, c'est un modèle auquel il faut être conforme [...] Tandis qu'une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus.» Deleuze, G. (1990), pàgs: 191-192

que Preciado proposa en *Testo yonqui*, però de fet no podem estar-hi més d'acord : « Una filosofia que no utiliza el cuerpo como plataforma activa de transformación vital es una tarea vacía. [...] Toda filosofía es un arte de la vivisección, cuando no de la disección del otro o de lo otro. Una práctica de corte de sí, de incisión de la propia subjetividad. »⁶

És, doncs, seguint aquesta estrella de la voluntat d'obrir el camp de la política i del pensament filosòfic al que ha sigut exclòs, el que subjau en l'obra de Judith Butler. És la seva obra un dels desplaçaments que han pervertit el lloc del filòsof rei tot transformant el camp de la pràctica filosòfica. Tant és així que en l'últim capítol del llibre que porta per títol: *Deshacer el género* (2006), ens adverteix que les possibilitats de la filosofia no desapareixen quan cau el lloc del filòsof ni tampoc quan es dissol el cànon, sinó tot el contrari, aquesta dissolució és la seva oportunitat. Ens sembla que la seva obra funciona com a eina per articular el malestar cultural. Ella ocupa el lloc de la filosofia per, des de la mateixa, però ja des d'una altra que ella mateixa, pensar l'inintel·ligible. Per això el seu treball és ja un *engagement politique* que consisteix en dotar de paraula aquesta angoixa que sorgeix al no tenir-ne. Perquè concebem la filosofia com una pràctica política que busca transformar la realitat hem sentit que cal pensar i estudiar l'obra de Judith Butler, perquè en ella s'hi troba aquest esforç crític intestinal, que consisteix a desemboçar des de dins els coàguls que han operat al llarg de la història entre dominació, exclusió i pensament. A més, perquè en ella s'hi troba un intent, que segueix el de Derrida i Foucault, de deslliurar el pensament dels dics i abstraccions que en lloc d'afavorir la seva potència, l'estanquen i el tornen estèril. Finalment, perquè la seva obra incita a la imaginació política que tant requereix una voluntat transformadora. Coincidim plenament amb el que diu Preciado : « Más allá de la significación o de la resistencia a la normalización, las políticas performativas van a convertirse en un campo de experimentación, en el lugar de producción de

6 Preciado, P. B. (2020), pàg: 262

nuevas subjetividades y, por tanto, en una verdadera alternativa a las formas tradicionales de hacer política. »⁷

Per això, la pregunta que ens fem, és : Quin és el plantejament polític de Judith Butler que es deriva de la seva crítica al gènere com a naturalesa ? Si podem dir que la seva proposta és una política *queer* , perquè ho és ? I si la política *queer* sorgeix de la necessitat de qüestionar, no només un règim de dominació sexual, sinó tota una ontologia per tal de poder aparèixer i participar en l'espai públic, interpel·la aquesta transformació, no només a les polítiques de gènere sinó a la forma de la política en general, tal com insinuava Preciado ? Quina és doncs aquesta nova política que es fa possible a través del performatiu? Lamentem per avançat que només la primera d'aquestes preguntes serà resposta en aquest assaig. Ens vam adonar que per respondre les altres calia, en primer lloc, centrar-se en la noció de performatiu i el seu origen, i aquesta qüestió és de la que s'ocupa en bona part aquest treball, tot i que al final prova de situar la proposta política que se'n deriva relacionant-la amb el concepte de democràcia radical.

Tot el que es diu aquí parteix d'una disposició desinteressada que travessa la nostra concepció de la filosofia segons la qual aquesta seria un compromís micropolític subversiu al nivell del concepte, o almenys aquesta seria la intenció. D'alguna manera fem nostra la frase de Marx que diu : « El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. »⁸, però anem una mica més enllà perquè no creiem en aquesta separació entre teoria i pràctica, sinó que entenem aquest text ja com una pràctica política i per això el compromís no és sinó un compromís amb si mateixa en tant que pràctica.

7 Ibid, pàg: 270

8 Feuerbach, L., & Marx, K. (1969), pàg: 156

1. Què és *queer*?

L'obra de Judith Butler s'ha de situar en la zona de conflicte en el sí del feminisme, des dels anys setanta fins als nostres dies, sobre totes aquelles identitats que per qüestions de raça, sexualitat o classe quedaven excloses i al marge del subjecte dona que es pretenia definir. Se sol situar en Butler el punt d'emergència de la teoria queer, o sigui, d'una teoria centrada en pensar aquestes identitats, segurament per que es considera inèdita la radicalitat, profunditat i qualitat amb la que qüestiona la tan vella i no per això menys problemàtica diferència sexual. No creiem però que ella en sigui l'origen, sinó que es troba en la cresta d'una onada que la precedeix i que l'excedirà. I tot i que és difícil situar el punt d'emergència d'aquesta onada, es trobarien els seus principals nuclis irradiadors, d'una banda en els textos dels militants dels grups de dissidències sexuals com Act Up⁹, el FHAR¹⁰ (sobretot els de Guy Hocquenghem) o els de Monique Wittig que formava part del grup de lesbianes Gouines Rouges¹¹, d'altra banda, en els textos de militants antiracistes com Franz Fanon, Audre Lorde, Angela Davis, Gloria Anzaldúa, i finalment en les crítiques a la psicoanàlisi que van des de Joan Rivière passant per Luce Irigaray, Julia Kristeva fins a l'inèdit *AntiEdip* (1972) de Gilles Deleuze i Fèlix Guattari.

Però abans de l'arribada de la teoria pròpiament dita, aquests cossos indeterminats i confusos que «habiten» els marges, troben en la llengua i cultures anglòfones un concepte que esdevindrà, després, el títol del conjunt de teories que busquen posar en qüestió el feminisme blanc i heterocentrat, i això perquè és en els països anglòfons on es produeix la institucionalització d'aquest saber. Aquest concepte, molt estès en la cultura popular anglòfona abans d'esdevenir acadèmic i que no té una traducció exacta a la nostra, és el de *queer*. Tot i que s'utilitza com a insult cap a les sexualitats no heterosexuales, no designa només una sexualitat concreta ni es limita a expressar l'abjecció sexual en

9 En anglès, acrònim de : AIDS Coalition To Unleash Power. A més, Act up en anglès significa portar-se malament. Va ser un grup d'acció directa nort-americà, creat per lluitar contra el que consideraven la necropolítica del Sida, una epidèmia que matava tot allò molest a la societat burgesa i que persistia per les connivències dels estats i les farmacèutiques.

10 En francès, acrònim de : Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire. Grup d'alliberament homosexual, actiu a França entre 1971 i 1974.

11 En francès : *bolleres rouges*. Grup de lesbianes format el 1971 en actiu fins el 1973.

general. A part de que pot designar qualsevol cosa aberrant o quelcom que provoca rebuig, s'utilitza també, en la forma verbal, per expressar una situació ruïnosa o una frustració, o quelcom inesperat i sorprenent per la seva raresa. Es podrien aproximar traduccions com: estrany, rar/a, *raru*, anormal, esguerrat/ada, tort/a, desviat/ada.

Així doncs, per tal de conèixer millor en què consisteix l'objecte al que ens estem endinsant, ens agradaria obrir una sèrie de problemes, sobretot d'ordre semàntic, que el concepte *queer* insinua, per tal de comprendre la complexitat a la qual ens veiem abocats i la delicada tasca que suposa el fet de voler treballar des de la filosofia i, des d'una que es pretengui políticament implicada, una matèria política que es resisteix a la categorització. Afegint-hi, a més, que en l'àmbit no anglòfon i de manera paradoxal, aquest concepte que en el seu us corrent pretén designar tot allò que el llenguatge deixa fora de l'àmbit de l'intel·ligible, no té sentit més que a un nivell acadèmic molt restringit. Per això, m'agradaria mostrar, tot primer, una part d'un text de Paco Vidarte:

« Nunca se insistirá lo bastante en lo engañoso que puede llegar a ser un artículo que pretenda rastrear y elucidar la matriz filosófica de la teoría queer [...] Lo queer ni es un invento de la filosofía, ni siquiera del feminismo, ni mucho menos de cuatro autoras más o menos conocidas; la cuestión de la autoría y la genealogía poco tiene que ver con lo queer: plantear las cosas de este modo es repetir el esquema tradicional de jerarquías y la forma en que se hace constantemente la historia, del lado de los vencedores, en la que lo queer siempre queda fuera, en el anonimato ahistórico de lo irracional, en la energética masa amorfa y descabezada que corre suelta por las calles. Como un pollo decapitado. Y entonces llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro drags negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático »¹²

12 Córdoba, D., Sáez, J., & Vidarte, P. (2005), pàg: 83

El problema que es planteja és , en primer lloc, com fer de la massa informe, infinitament plural, incategoritzable no només l'objecte d'una escriptura i d'un estudi acadèmic que funcionen a través de categories i règims de saber que han produït tot aquesta massa abjecte com el seu residu , sinó a més, fer-ho de manera que el subjecte de la mateixa producció acadèmica sigui justament aquest residu . Si s'assumeix que *allò queer* designa tot aquell conjunt múltiple i deforme en el que justament falla el sistema de representació, elevar-ho a categoria epistemològica segurament implica de manera inevitable dues coses : la primera, banalitzar la seva consistència informa obligant a delimitar un subjecte encara que sigui aquesta massa informa. La segona, distorsionar els límits i categories de l'epistemologia que es fundava en l'exclusió d'aquesta massa abjecta, mostrant que aquesta exclusió i aquest règim de saber no eren eterns, i insinuant així el camí en el que pot aparèixer alguna cosa com una teoria *queer*: en la distorsió dels límits en els que s'assentava l'àmbit de la teoria.

És per això que bé si sembla inevitable la impossibilitat de fer justícia des de l'acadèmia a aquest sentit de la paraula *queer*, sembla tant indefugible també, no pretendre l'entrada i així la perversió del i en el discurs dominant, d'aquesta multiplicitat. Compartim amb Butler que sens dubte el llenguatge, suposa en certa manera un context estret i limitat que impossibilita fer palès el que és abjecte perquè el mateix llenguatge es funda en la seva exclusió. Tanmateix, aquest problema no sembla major en l'àmbit del llenguatge acadèmic que en el que podríem anomenar quotidià : « no hay nada radical en el sentido común. Considerar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para exponer puntos de vista radicales sería un error »¹³. I per això, el que si que resulta evident en ambdós casos és que el llenguatge no controla ni determina per avançat, no esgota en la seva funció significant el curs que prendrà el referent, ni la seva exclusió és per tant definitiva. Això vol dir que: « no estoy fuera del lenguaje que me estructura pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que hace posible este « yo » »¹⁴.

13 Butler, J. (2019a), pàg: 22

14 Ibíd, pàg: 30

Tan és així que l'exclusió que produeix un règim d'intel·ligibilitat només és possible de pensar-se en el moment en què això exclòs ja està esquerdant els murs del mateix, *okupant* l'espai que no tenia a través de la prostitució del llenguatge que en un moment l'havia situat fora de la possibilitat d'articular un discurs. És justament en aquest intent de convertir en subjectes del discurs aquesta multiplicitat, de fer entrar en l'àmbit de l'acadèmia tot allò que el seu mateix llenguatge havia exclòs, que es mostra aquesta flaqueza constitutiva del llenguatge que és paradoxalment la seva condició vital, el que l'aparta de la momificació: la discontinuïtat i irreductibilitat entre el significat i el que significa, i que no és sinó la possibilitat, que el mateix llenguatge brinda en cada significació, de rearticular i pervertir el que havia pretès dir.

Només a través de les pràctiques *queer* es poden entendre, de fet, moltes de les nocions teòriques de la seva obra. Aquestes pràctiques ens mostren que un insult com *marica* o *bollera*, destinat a immobilitzar i produir el silenci, esdevé a través d'un procés d'empoderament i resignificació, el lloc possible d'una militància crítica que fa aparèixer en l'àmbit de l'enunciació justament les veus que el mateix llenguatge excloïa, distorsionant, així mateix, els límits d'allò intel·ligible i el règim de produccions subjectives. Per això, la intervenció en l'acadèmia i, de fet, en certa manera des de l'acadèmia, però ja esborrant les distincions clares del que és en sí mateixa, esdevé quelcom d'elemental en la voluntat *queer* de criticar, de mostrar els punts d'articulació de règims de saber que produeixen a la vegada, subjectivitat i exclusió. Com diu Preciado : « “queer” no es una identidad más en el folklore multicultural, sino una posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genera toda ficción identitaria ».¹⁵ Aquestes pràctiques estranyes ens mostren la plasticitat del llenguatge, i una vegada més, la impossibilitat de pensar qualsevol pràctica política que no perdi en l'intent almenys part de l'originalitat que se li suposava tenir al principi, fent d'aquest moviment de producció artificial el que caracteritza justament la política i no una suposada representació d'alguna identitat més original.

15 Preciado, B. (2012), pàg: 16

Ara bé, tenint en compte que com diu Preciado *allò queer* és el lloc del fracàs de tot règim de representació o l'espai sense fons d'una falla¹⁶, com fer que, en el moment en què es pretén posar en joc aquesta falla dins un ambient acadèmic, no s'acabi produint una reïficació que desemboqui d'un costat en la romantització i, d'un altre en l'essencialització? Com fer que en el mateix joc s'estigui contribuint al moviment de subversió i de sostracció de tota essència que *allò queer* ve a reclamar? És més, com és possible que l'escriptura mateixa, com a sistema de representació, pugui satisfer justament la irrepresentabilitat en el que *allò queer* consisteix?

Segurament Butler assumeix aquest conflicte paradoxal amb la representació d'això que es designa amb aquest concepte-no concepte que és *allò queer* com quelcom inevitable, tenint en compte que finalment la sintaxi de la seva escriptura, més o menys enrevessada, segueix l'estructura normativa i identitària de subjecte-predicat. De totes maneres, el que és clar és que en la mateixa escriptura prova de fer palès el caràcter condicionant i habilitant del llenguatge, com a possibilitat i límit indefugible de la intel·ligibilitat i de la presència d'un subjecte. A més, reivindica la utilització d'un lèxic i gramàtica exclusiva per quant aquesta li brinda uns instruments més precisos en la tasca crítica. Més capaços, per tant, de promoure una profundització més radical que no la gramàtica corrent que, per això mateix, ens diu, es troba més sobrecarregada de normalitat (en el sentit de normada, depenent de la norma) i fa difícil la tasca de desmantellar-la¹⁷. Així doncs, de la mateixa manera que dèiem que la seva teoria s'enriqueix de les pràctiques *queer*, tan allunyades de l'acadèmia, podem deduir també que, per Butler almenys, el món acadèmic no suposa un problema per la política *queer*. Ans al contrari, és l'arsenal d'on s'ha extret la caixa d'eines conceptuals que permet i ha permès l'articulació d'una crítica incisiva i sencera del règim heterosexual.

16 « La palabra “queer” no parecía tanto definir una cualidad del objeto al que se refería, como indicar la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir. Por tanto, desde el principio, “queer” es más bien la huella de un fallo en la representación lingüística que un simple adjetivo. » Ibíd, pàg:15

17 Butler, J. (2019a), pàg:22

Si més no, pretendre que *allò queer* hagués de romandre com a innomenable fora de qualsevol context discursiu suposaria dos premisses irreconciliables amb la mateixa voluntat *queer*: 1) que l'univers simbòlic, el llenguatge, és quelcom etern i fix que no funciona a través de la repetició en contextos distints, sinó que és la paraula del senyor d'ara i de sempre, les exclusions que produeix portant únicament a la resignació ; i 2) un complex nostàlgic per una puresa que *allò queer* no fa sinó sempre, *de sui*, arruïnar.

Finalment, si la seva escriptura decep, en certa manera, aquesta noció confusa, nebulosa d'*allò queer*, potser és perquè, per Butler, no és possible pensar la intervenció política ni la participació en el discurs si no és assumint una identitat, si no és per tant adquirint la posició de subjecte a través de les categories que el llenguatge brinda, essent aquestes furtades d'un context d'exclusió i re-apropriades com a categories subversives. I això vol dir que la possibilitat de l'acció política no prové ni d'un subjecte predefinit anterior a la seva constitució per les mateixes pràctiques significatives, ni d'una indeterminació absoluta que escapi sempre a qualsevol representació subjectiva. O sigui, que la política es dona en la impuresa i en la incòmode paradoxa, sempre decepcionant, de que hom obté «la «capacidad de acción» por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse»¹⁸. Aquesta reticència a acceptar una política que no pugui ser pensada sense identitat ni subjecte i, per tant, sense certa representació i delimitació que impliquen inevitablement un afora – una exclusió -serà segurament el límit de la seva proposta política i el punt de partida d'una possible crítica a la mateixa.

Que sens dubte la teoria queer és impossible concebre's sense el seu pas per l'acadèmia no treu que aquesta teoria tampoc seria res més que simple teoria si no estigués completament amarada en la immanència (perquè no com a un moment superat sinó perpètuament i dintre del mateix moviment) per la producció política que sorgeix d'una forma mai completament esporàdica però sí intuïtiva en la quotidianitat de les vides dissidents. I cal admetre, també, que el fet d'haver entrat a l'acadèmia,

18 Butler, J. (2020), pàg : 181

si bé segurament s'ha transformat, com qualsevol producció teòrica, en un pensament hegemònic, privilegiat i colonial, ha *revulsionat*¹⁹ les formes mateixes, els òrgans i el sentit de l'acadèmia.

A nivell del nostre territori resulta evident i no menys escandalós que com diu Vidarte : « todo castellanoparlante que pronuncie esta palabra : « queer »[...] no será nada queer, ya que para que el encuentro con ese término ocurra se tiene que haber accedido ya, aunque sea mínimamente, a un contexto no marginal. »²⁰. Així doncs, el sentit d'*allò queer* aquí, és paradoxalment, el que li dona l'acadèmia, i això pot suposar un problema per una filosofia que es vulgui immersa en el moviment de la pràctica política. Tanmateix, es podria aventurar que el mateix fet de no tenir cap referent concret conjuga bastant bé amb el caràcter d'indicibilitat i opacitat que *allò queer* insinua. Aquest desarrelament tant pot implicar una gran obertura, garantia de la proliferació indeterminada de subjectivitats polítiques, com en accés i buidada del seu caràcter polític, arriscar de convertir-se en una abstracció que faci que el concepte perdi la consistència i sentit transformadors i sigui pres de codificacions ideològiques reaccionàries o esdevingui un eslògan de mercat (només cal veure la utilització de les identitats no heteronormatives en la moda *d'haute couture*).

Preciado, altre cop, expressa i adverteix així d'aquest problema : « si tenemos en cuenta que la eficacia política del término “queer” proviene precisamente de ser la reapropiación de una injuria y de su uso disidente frente al lenguaje dominante habrá que aceptar que ese desplazamiento no se opera cuando la palabra “queer”, desprovista de memoria histórica en castellano, català o valencià, se introduce en estas lenguas. Escapamos entonces al brutal movimiento de descontextualización, pero nos privamos también de la fuerza política de ese gesto.»²¹

La falta d'un concepte idèntic al de *queer* en els territoris no anglòfons pot ser un incentiu que provoqui tota una sèrie de posicionaments polítics en el seu moment de traducció que generin una ebu-

19 Definició de revulsiu 3. nm *figurat*. Dit d'aquelles coses que, tot i causar sofriment o alarma, són saludables per la reacció que produeixen. *Gran diccionari de la llengua catalana*.

20 Córdoba, D., Sáez, J., & Vidarte, P. (2005), pàg:78

21 Preciado, B. (2012), pàg:17

l·liació multiplicadora de noves identitats i remoguin els fonaments estancats de la mateixa. Justament, aquest moviment de traducció *sans arrê*t és paradigmàtic de la forma en la que consisteix la producció del saber *queer*, com un saber «*trans-fuge de contrabande textuelle et politique*»²² que produeix constantment línies de fuga i que es regenera a través de l'emigració de sabers i pràctiques. A un pensament que consisteix en el desplaçament no té sentit buscar-li un fonament.

El pensament *queer* -nascut, en part, de la crítica iniciada per Michel Foucault a les ciències humanes com règim disciplinari que produïa l'objecte que deia descriure i així generava la consistència d'una identitat que se sostenia a través dels seus marges – consisteix, doncs, a partir d'un «anàlisi de la producció del marge»²³, a esquarterar els règims d'intel·ligibilitat assentats per l'epistemologia occidental. *Queer* vindria a ser una multiplicitat de pràctiques polítiques que, dotades de capacitat d'agència per trobar-se en l'interstici on el llenguatge falla i no arriba a cobrir completament el que buscava delimitar, busquen produir, a través de la rearticulació del mateix, espais polítics, desitjos i cossos que desafïïn el règim de normalitat que els pretenia excloure. El pensament *queer* no és ni esotèric ni exotèric, és més aviat *exodèric* (d'èxode), com ho ha sigut la vida de les identitats dissidents al llarg de la geohistòria. És un pensament nòmada que no es pot concebre a través de l'esquema lineal de la història, sinó a través d'una cartografia que mostri el seu caràcter lliscant, geogràfic, horitzontal i discontinu. Es tractaria doncs de dibuixar la seva topografia política²⁴ com un intent de rastrejar les petjades de la seva fugida i les zones de complicitat que han afavorit i afavoreixen els «estreperlus» en els que consisteix *allò queer* com a desplaçament i com a dissonància però també en aquest trànsit, com a trobament, vincle, empatia, amistat.

22 Preciado, P. B. (2003). *pàg* : 81

23 Aliaga Vicente, Juan; Haderbach, Amhed ; Monleón Domínguez, Ana ; Pujante González, D. (2001), *pàg*: 37

24 *Ibíd.* *pàg*: 34

2. El performatiu

Performatiu i materialitat

Després d'aquest repàs semàntic, passem, doncs, a explicar en què consisteix això del performatiu, el nucli a partir del que s'articula la crítica al règim essencialista de gènere en la que consisteix el projecte de Butler. Per qui no estigui familiaritzat amb aquest concepte, es podria definir de manera ràpida com una forma del discurs en què una enunciació, que aparentment vindria a ser una representació o constatació d'un referent extern, produiria aquest a través d'una repetició ritualitzada. El cas paradigmàtic en el que se centrarà Butler és l'enunciat que s'invoca en un naixement (i abans i després de forma repetida): «és una nen» o el seu complementari «és una nena». En Butler, el performatiu, essent en origen una forma d'enunciació concreta esdevindrà la forma de tot discurs polític en general. I la performativitat pel que fa al gènere, no s'entendrà tant sols com una qüestió puntual que es dona quan un es refereix lingüísticament a una persona sinó el procés dinàmic i repetitiu en el que consisteix el gènere mateix²⁵.

Per començar, però, proposem aquí que on apareix de manera més central i intensa aquest concepte i on es desenvolupa de forma més primitiva i per tant a la vegada més exclusiva però menys arreglada, és en el llibre de 1990, *Gender Trouble*, traduït al castellà com : *El género en disputa* (2019). No obstant, pensem que no és possible comprendre'l de manera completa si no és passant també pel llibre de 1993, *Bodies that matter*, traduït al castellà com: *Cuerpos que importan* (2020). Una complexa que no és una clausura que el constreny, sinó un major aprofundiment interior, que, de fet, l'obre de manera més radical a la pràctica política que desencadena, a la vegada que contribueix a concretitzar-la . El pas entre el moment del performatiu de 1990 i el de 1993 està mediat per la crítica que li retreu un excessiu recolzament en nocions purament lingüístiques i la falta de consideració

25 S'explica més detalladament en l'apartat *El signe i el performatiu de Jacques Derrida*, v. *infra* pàgs :26- 31

de la materialitat dels cossos com a lloc radicalment implicat en l'agència performativa. Aquí es provarà d'encarar aquesta crítica analitzant la relació entre significació, materialitat i cos.

De fet, podríem dir que aquesta crítica l'ajuda a aprofundir en la refutació de la noció de construcció de gènere per afirmar la de performació que ja havia desenvolupat en *Gender trouble*. Segons certa visió del constructivisme, doncs, concretament sobre la relació sexe-gènere, si es defensa que el gènere és allò que en societat o a través del discurs el sexe assumeix, el gènere desplaça el sexe i aquest queda diluït en no res. O també, des d'una posició de constructivisme lingüístic radical, es diu: el sexe és anterior al gènere i per tant al discurs, quan en realitat és per mitjà de la mateixa postulació que s'estarà produint aquesta anterioritat (construcció de la construcció)²⁶. O bé, finalment, com que només és possible accedir al sexe a través de la seva construcció, o sigui, com al *topos* pre-discursiu produït de manera retrospectiva, és només una ficció. El problema del constructivisme que Butler critica és, doncs, que no entén la implicació de la noció de sexe com «allò natural» en la constitució de la intel·ligibilitat dels cossos. Malgrat ésser una fantasia o una ficció retrospectiva, això no li manlleua potència ontològica.

Així, per Butler, no es tracta de canviar de costat el lloc de referència de l'oposició entre lingüisme i naturalesa, sinó de pensar des de la seva obsolescència, també la de l'esfera lingüística, i aquesta obsolescència apareix en el concepte de matèria. La matèria, tot i ser un concepte i per tant discursiu, vol expressar un indret anterior a tot rastre cultural o humà, i és allí on es confonen aquestes dues esferes. Per això, serà el punt de partida i de tornada on pretén immersir-se per superar aquesta distinció entre naturalesa i cultura que té com a correlació una oposició entre constructivisme i essencialisme que finalment no és capaç de donar compte fins el final del caràcter productiu, processual, immanent i corporal del performatiu. Així doncs, en la Introducció de *Cuerpos que importan*, Butler ens anomena més malentesos que comporta el constructivisme. D'una banda, manté l'estructura gramatical clàssica de subjecte-predicat, encara que invertint la posició dels seus referents -per

26 Butler, J. (2020), pàg: 23

exemple: « el discurs produeix el subjecte »-, que fa impossible pensar una activitat sense un subjecte a darrera. Això implica, d'una banda, no comprendre el performatiu en la seva variabilitat i disseminació per quant segons aquesta gramàtica seria dependent de les voluntats d'un subjecte que el pre-existeix i el determina teleològicament, i per l'altra, i pel mateix motiu, no dóna compte de les condicions d'aparició del subjecte que suposa.

Així doncs, el performatiu no és tant un acte de construcció per un subjecte, encara que aquest sigui el discurs, sinó l'activitat reiterativa *irreferenciada* mitjançant la qual emergeixen en el seu moviment, el del performatiu, tant els subjectes com els actes.²⁷ L'intent de Butler consisteix a pervertir o desplaçar la forma gramatical que genera la il·lusió d'una metafísica del subjecte. A la qual cosa adverteix : «Afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz -y cómo una matriz- generizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino sólo interesarse por las condiciones de su formación y su operación»²⁸.

L'enèsim problema que comporta la noció de construcció és que no explica l'exclusió constitutiva, la producció del que és abjecte que cada frontera per delimitar l'intel·ligible o el que és material, produeix com a marge. O sigui, no tot el que és denominable dins d'un discurs, el que és intel·ligible, esgota el camp de l'existència. Si les nocions constructivistes pretenen quelcom de l'ordre d'un imperialisme de la llengua en la qual tot li és interior i res se li escapa, llavors res es troba més lluny de Butler. La significació, la subjectivació, es produeix a través del discurs, però genera sempre un exterior, una exclusió que evidentment no en domina les conseqüències, però que tampoc pot deixar de produir. Aquest residu soscava qualsevol pretensió absolutista d'un discurs o d'un règim d'intel·ligibilitat i és la condició de possibilitat sempre present de que aquest es pugui rearticular, pervertir o desplaçar. És la seva amenaça constitutiva, tant interior com exterior. Per això, la crítica de monolingüisme monolític segons la qual l'acció política o simbòlica quedaria restringida o subordinada

27 Ibid. pàg: 28

28 Íbid. pàg:25

als imperatius d'una estructura estàtica i massissa que seria el llenguatge, queda invalidada si es comprèn la significació i la subjectivació a través del performatiu, que no és ni l'acte d'un subjecte, ni la paraula del Senyor, sinó una activitat citacional i reiterativa que produeix, sempre més o menys o, millor dit: sempre més i menys, allò que enuncia.

Pel que fa al concepte de matèria, el qüestionament de la seva virginitat o irreductibilitat no implica voler anul·lar les implicacions que justament aquesta noció té dins d'un discurs, sinó «liberar-lo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en – y en virtud de- esa locución»²⁹. Així, assumint la premissa que tota referència, encara que sigui per atribuir al referent un caràcter d'anterioritat a la significació (és el cas de la matèria o del cos), és ja un efecte de la significació, Butler no pretén negar la materialitat sinó posar-ne en dubte la pretensió de que pugui parlar-se d'ella sense situar-la com a resultat d'un procés de significació. Dit d'una altra manera, pretén mostrar la trampa que s'amaga darrera dels enunciats que pretenen fer passar a través de la significació quelcom com presignificat i com aquesta trampa, en el cas del cos i la matèria, funciona assegurant per mitjà de la despolitització d'aquestes nocions, un règim polític de constitució i legitimació de corporalitats.

Butler fa un esforç per posar al centre de la seva obra el cos i no el llenguatge com a principis de l'acció política. Tot i així, i considerem que amb molta raó, ella mateixa admet en el llibre *Deshacer el género* (2019), que: «no soy una buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje».³⁰ Hem d'assumir, doncs, que un dels llocs més controvertits de la seva obra es troba en la difícil relació entre cos i discurs, però aquesta controvèrsia, de fet, és també allò que anima la seva producció. En *El género en disputa* diu que el discurs es presenta com un element ambigu de cos i llenguatge. La performativitat, la forma en la que funciona el poder com a discurs, no és un element limitat en l'àmbit dels actes lingüístics, sinó que funciona tam-

29 Ibid. pàg: 56

30 Butler, J. (2019b), pàg :280

bé a través de gestos, en l'àmbit de l'actuació corporal. I el cos apareix com a tal, delimitat i íntegre, perquè assumeix una posició dins un univers simbòlic generitzat en el moment en què se li atribueix un nom, un gènere a partir del qual s'estructura i organitza. Tanmateix, aquest nom no determina de forma definitiva a aquest cos perquè requereix de la repetició performativa de normes de conducta pel mateix cos. Això implica que aquest mai és quelcom reconeixible si no és assumint entrar en aquest règim simbòlic, però que, a la vegada, és en el cos i en la seva repetició on recau la possibilitat de la continuïtat o desplaçament del mateix règim. Així que si bé mai és reconeixible sinó dintre d'aquest règim, no s'esgota mai tampoc en el mateix, sempre l'excedeix en el moment en què per assumir-lo ha d'actuar.

Almenys en *El género en disputa*, l'intent de Butler consisteix a superar el binarisme cartesià entre ment i cos, el primer com a actiu i significant, el segon com a mer substrat passiu, mitjà o instrument, brut i a la vegada verge, on s'inscriuen unilateralment i exteriorment els seus caràcters. Un binarisme que sobre esmentar la relació especular que ha mantingut amb les relacions de gènere: des de Plató amb la matriu *Xora*, passant per Aristòtil en la *Metafísica* amb la relació matèria-forma³¹, fins i tot en Beauvoir. Això implica que «toda reproducción sin reservas de la diferenciación mente/cuerpo debe replantearse en virtud de la jerarquía implícita de los géneros que esa diferenciación ha creado, mantenido y racionalizado comúnmente».³²

En *Cuerpos que importan* es planteja de forma més central la problemàtica relació entre cos i llenguatge a través de la relació entre materialitat i discurs. Partint d'aquest parentiu amb la feminitat de la matèria en tant que passiva, de la noció tradicional que la concep com el substrat presignificat i de la comuna concepció del sexe com quelcom material i per això natural, es busca problematitzar aquesta noció per provar de veure quines són les seves concessions polítiques quan es pretén anterior al poder i a la significació. Tot això, és clar, des de la premissa segons la qual, tota afirmació re-

31 Aristòtil. (2014), 988 a.5-10

32 Butler, J. (2019a), pàg : 64

ferencial (com per exemple: el sexe és material), és ja una afirmació performativa. Per Butler, el concepte de matèria, com el de dona i el de cos, és un concepte sense el qual no es podria fer res, i que per la mateixa raó, exigeix la crítica més radical, «sin la cuál el feminismo pierde su potencial democratizador al negarse a abordar las exclusiones que lo ponen en juego».³³

En un apartat del segon capítol de *Cuerpos que importan* que porta per títol : « ¿Los cuerpos son puramente discursivos ? », es postula que el llenguatge i la materialitat estan tan absolutament immersos un *amb* l'altre en la seva interdependència, com mai completament reduïts un *en* l'altre, « ni completamente idénticos ni completamente diferentes »³⁴. Això és així tant perquè tot significat per poder significar ha de ser quelcom que apareix sensiblement, encara que sigui a través de la veu, com perquè tota materialitat es constitueix dins d'un discurs que la fa intel·ligible, dins d'un *sche-ma*. Si tota significació, en tant que sensible és ja material, i no hi ha possibilitat de referir-se a alguna cosa si no és a través de la significació, vol dir que no hi ha cap referència que no sigui un acte de materialització i que no hi ha cap material que no estigui ja significat. La significació i la materialitat sempre es confonen i és tan impossible emancipar-les com intentar-les reduir, sense perdre les dues a la vegada. On hi ha significació hi ha materialitat, i on hi ha materialitat hi ha significació. Però per percebre la matèria s'ha de passar per allò del que aquesta intenta resistir-se, el significat, i per percebre el significat aquest ha d'assumir cedir-se a la matèria que és allò que aquest sempre intenta superar.

Així, Butler adverteix que «Aunque no pueda decirse que el referente existe separado del significado, no puede reducirse a éste»³⁵. En tot referent queda sempre una reserva que no es deixa reduir a la significació, una «función permanente del mundo»³⁶ que la reclama: és aquesta materialitat que sempre excedeix la significació. Però, de quin ordre és aquest excés «material», si no pot significar-

33 Butler, J.(2020), pàg: 55

34 Ibid. pàg:111

35 Ibid. pàg:111

36 Ibid. pàg:111

se ni tampoc pot ser anterior a la significació perquè «postular una materialidad que esté fuera del lenguaje continúa siendo un modo de postular esa materialidad»³⁷? Segons Butler aquest excés és una demanda permanent al llenguatge que aquest mai pot atrapar, que sempre perd i se li escapa, és un horitzó. Així doncs, l'excés de materialitat que fa irreductible el referent al significat, resulta ser quelcom ideal o imaginari, una pèrdua diu Butler, i això ens sembla quelcom problemàtic i contradictori amb la noció de materialitat.

Tanmateix, aquesta relació impossible, paradoxal, entre materialitat i llenguatge, tan irreductibles com mútuament dependents, és la que dota al procés de significació de conflicte i permet comprendre'l com a performatiu. Tant la materialitat com la significació es requereixen mútuament en l'excés recíproc. Ni la materialitat del referent ni la idealitat del significat poden fugir d'una ambigüitat que els alia, mai acaben d'encaixar completament i per això es busquen: que la materialitat mai no pugui reduir-se completament al significat és la impossibilitat que segueix incitant contínuament la significació perquè, tanmateix, el referent depèn d'aquesta significació per ser material. I el significat, que no pugui mai reduir-se a la materialitat del referent és allò que permet al referent esdevenir intel·ligible, dins un règim de sentit, i al significat poder funcionar de forma sensible i situada, a través de la materialitat. Aquesta relació de mútua incitació immanent, perquè no es troben en una relació d'exterioritat, és en la que consisteix el procés de materialització.

Així doncs, la noció de materialització com a procés, anul·la aquesta distància entre construcció i natura, i deixa obsoleta una oposició irreconciliable entre llenguatge i matèria. A més, permet comprendre tres propietats imbricades en el performatiu: la primera, que aquest requereix d'una contínua repetició en el que consisteix aquesta sedimentació o materialització com a procés. Segona, que aquesta repetició és sempre la citació d'una història que aquest performatiu arrossega i que li dona la consistència i, tercera, que per ser efectiu ha d'amagar aquesta història mostrant-se com quelcom que ja és allà *ad eternum*, natural, que ell ve només a reflectir. La materialització és un concepte

37 Ibid. pàg:111

clau per entendre el performatiu perquè permet comprendre el llenguatge com quelcom de productiu i processual que s'imbrica en la constitució del referent, mai completa, que posteriorment, en un segon moment, diu venir a representar. A més, que aquesta producció requereix d'una sobreposició repetida de capes que es van acumulant. Aquest caràcter repetitiu, com ja dèiem abans, implica que el performatiu és animat per-o que la seva ànima és- paradoxalment, la falla a la que sempre està abocat i, per tant, que ell mateix brinda les possibilitat de la seva perversió o desplaçament. I això perquè mai hi ha una perfecta adequació amb el referent que tot i així el reclama.

El cos, com el referent, doncs, és quelcom que no existeix en una situació de virginitat passiva anterior a la seva significació sinó que és ja significant i significat. Això no vol dir que el cos sigui una pura posició sintàctica dins un univers simbòlic. Al contrari, el procés de significació és quelcom que està produint-se materialment i que difumina en la seva presència sòlida, sempre momentània, les interseccions polítiques i discursives que han intervingut en la seva delimitació i texturització.

El cos s'hauria d'entendre, doncs, com el territori en procés de materialització en el que s'imbriquen les constants lluites o negociacions significatives essent-ne el resultat una superfície on es confon l'acció i la passió. Si el procés de significació és sempre un procés de materialització que es juga en l'ordre de la sensibilitat, és difícil mantenir la crítica de monolingüisme que se li objectà i segons la qual « tot seria llenguatge ». Així, segons Butler, *The matter of the body is what of the body matter*. Perquè *The matter*, en anglès a la vegada la matèria i el que significa, és allò que importa (*matters*) d'un cos o el que el fa intel·ligible. Si un cos es pot dir que és material és perquè es pot dir que significa (i a la inversa). I a la vegada, com tot referent, el cos sempre guardarà una porció de materialitat irreductible a la significació, aquell tros que l'excedeix sense poder desfer-se'n completament.

Però a més, un cos és allò que va més enllà de ser un referent, no essent una part simplement passiva d'aquest procés, sinó a la vegada el resultat i l'agent. El que el faria ser més que un referent seria la seva capacitat d'actuar i participar en la significació que justament l'habilita. Perquè un cos ad-

quireix significat a través dels seus actes, i el seu significat de cos és el fet d'actuar i de produir significació. No depèn la significació, doncs, de cossos amb la capacitat d'actuar que puguin enunciar-la? No és per això que la significació està constitutivament abocada a ser revertida, mal·leable, ja que finalment, depèn dels cossos i la seva contingent situació? Si l'excés del referent era una demanda per el llenguatge, sempre una mica més enllà d'ell, intrínseca a la significació i que li garantia materialitat, l'actuació del cos és allò que la significació ha de deixar escapar perquè aquesta es pugui projectar, un excés que no la demanda sinó que la projecta.

La relació amorosa que mantenen matèria i significació, «desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente»³⁸, és el que manté inacabat el futur de la materialització incitant-la. I si l'exclusió, producte de la mateixa significació, incitava el moviment de la significació obrint-ne els límits, semblaria que aquesta irreductibilitat insalvable entre materialitat i significació, és la condició de que aquests límits i exclusions mai siguin definitius, perquè una significació mai estarà completa amb sí mateixa. Així, el cos, la matèria i la significació convergeixen constantment pel fet de que no són éssers delimitats, sinó zones frontereres, situacions en permanent conflicte en la seva mútua constitució.

El signe i el performatiu de Jacques Derrida

Aquesta noció de performatiu, que pel lector que no hi està habituat deu restar fins aquí una mica-confusa, és deutora de la lectura que fa Derrida de l'anàlisi dels actes de parla d'Austin. Butler repren a aquestes dues consideracions dialècticament relacionades en *Excitable Speech. A politics of performative* (1997), traduït al castellà com *Lenguaje, poder e identidad* (2009), amb l'objectiu d'ampliar una teoria sobre la performativitat del llenguatge polític³⁹, i que aquí ens servirà també per detallar-lo. Austin en *How to do things with words* (1962), en analitzar el llenguatge, s'adona

38 Ibid. pàg:111

39 Butler, J. (2009), pàg: 71

que hi ha certes enunciacions que més que comunicar tenen un caràcter formatiu. Posa l'exemple d'un casament on les paraules del sacerdot no descriuen la situació, sinó que la instauren, produeixen l'acte de casar-se. Austin s'adona també que aquestes enunciacions funcionen a través d'un ritual, o sigui, repetint en certa manera una situació que les precedeix i que d'alguna manera recreen. En aquest sentit, la dimensió d'aquestes paraules o enunciacions, la seva constitució de signe lingüístic, fa que puguin ser també pronunciades en contextos diferents i fallin. És llavors que Austin s'esforça a reclamar, per aquests enunciats performatius, la necessitat d'establir regles pel seu ús i subjectes legítims per la seva enunciació a fi d'evitar el seu fracàs. Es recrea en excloure com a merament accidentals, com a parasitàries, les possibilitats que reconeix a la vegada com sempre presents en el performatiu: poder ser citats i rearticulats de manera imprevista. Per això finalment, el performatiu, segons Austin, funcionarà sempre i quan estiguin garantides per avançat les condicions convencionals i semàntiques que n'han d'assegurar els efectes. Justament, és aquest fracàs al que es troba abocat de forma constitutiva el performatiu el que Derrida retreu a Austin d'haver volgut obstruir.

Per Derrida, la força del performatiu és la seva capacitat mal·leable de generar contextos nous, aquesta capacitat resulta ser l'oportunitat sempre present de la seva falla. Aquesta comprensió del performatiu derridiana segons la qual la seva força recau en el fet que és capaç de produir aquests errors, aquestes esquerdes en els contextos, la precedeix i s'articula amb una noció del signe, ambdues desenvolupades en una comunicació en un congrés al Canadà el 1971 i que porta per títol *Signature, événement, contexte*, traduït al castellà com: *Firma, acontecimiento, contexto*⁴⁰. Derrida proposa en un anàlisi de l'escriptura⁴¹, que aquesta apareix i es manté sempre animada per l'absència: la no presència empírica del receptor en el moment de l'experiència que imposa la plasmació en un

40 Derrida, J. (1994), pàgs : 346-372

41 «yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada «presencia».» Ibíd, pàg : 358

paper, i a la vegada l'absència de l'escriptor i de l'experiència en el moment en què el lector llegeix (repeteix) aquells signes. Aquesta absència, que és *ànima* dels signes, implica que el signe, més enllà de la presència empírica d'un subjecte, pot i ha de ser repetit, i implica també, per això, que ni aquell que els escriu o pronuncia (perquè els signes no són únicament cosa escrita en un paper, també poden ser fonètics, pictòrics etc.), ni tampoc aquell que el rep, poden controlar per avançat les conseqüències en les que es repetirà, o conèixer la situació en què fou produït. D'aquesta manera, el signe és quelcom que adquireix unitat, sentit si es vol, en la seva repetició, en el seu desplaçament, en la seva continua corrupció i tergiversació per la dispersió en els diversos estats a través dels quals vagabundeja. Un signe essencialment excedeix la situació present del seu pronunciament així com de la situació sintàctica en la que funciona i de la que es pot perfectament emancipar i ser empeltat altrament en la seva repetició. No és possible pensar un signe que exigeixi una absoluta i definitiva singularitat irrepetible, i tanmateix tot signe, en la seva repetició, mai és exactament igual, justament per ser repetible, a una situació que el precedeix. La propietat iterable o repetible del signe prové de la seva incompleta unitat, de la seva indefinició, d'aquella absència d'un origen o d'un subjecte. I aquest desarrelament o falta, és allò que a la vegada el fa susceptible de ser iterat, tant com -i per- resistent a la completa identitat en la repetició. Tota repetició, en tant que repetició, ha de ser de fet irrepetible⁴² perquè si la repetició és un desdoblament, llavors sempre és de fet una diferenciació i només hi pot haver repetició si allò que es repeteix no s'esgota en ell mateix.

La firma (*signature*) condensa aquest caràcter contradictori o paradoxal del signe. Si bé és la representació d'un esdeveniment irrepetible que ella manté, en l'absència d'aquest, «present» i en la seva singularitat pura, tanmateix aquesta singularitat irrepetible que la firma senyala només pot fer-se, de fet, present, perquè és llegible i per tant identificable, reconeixible com quelcom recitable, repetible dins d'una cadena. Per tant, la firma nega justament, en la seva possibilitat, la originalitat que ve a

42 Derrida en lloc de reiteració parla de iteració per expressar la implicació entre repetició i alteritat. *Iter*; ens diu, prové de *Itara*, que en Sànskrit vol dir l'Altre. Per Derrida, tota repetició és animada pel fet que allò que es repeteix no està completament constituït en ell mateix fins al punt que pot ser sostret d'un indret per aparèixer en un altre diferentment. Una repetició per tant, sempre implica una alteritat.

senyalar, però és aquesta negació el que possibilita senyalar-la: «la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad»⁴³. Igual que el signe, la seva possibilitat, que és la repetició, depèn de que aquesta mai sigui exactament igual que allò que repeteix. Només pel fet de que pugui ser identificable com a iteració/repetició cal que sigui irrepetible. El signe «es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido»⁴⁴. Aquesta capacitat del signe d'*i-rrompre* els contextos, de distribuir noves situacions és el que ens permet comprendre la crítica de Derrida a l'intent contrari d'Austin de voler re-territorialitzar, de saturar el performatiu sempre per un subjecte, o fer-lo dependent d'un context o d'una intenció. El performatiu, doncs, justament funciona en tant que no hi ha cap subjecte o context al que es pugui reduir, això és el que garanteix que pugui ser repetible i el que habilita que pugui fallar. Com podria ser (re)iterable alguna cosa que estigués totalment ja definida, que fos dependent d'un origen de la que no es podria arrencar?

Si una de les condicions del performatiu és aquest desarrelament, l'altre és que sempre funciona citant un context o situació, evocant una historicitat. Una historicitat que l'excedeix i que prova sempre de dissimular darrera d'un subjecte que apareix com l'origen de l'enunciació performativa. Si un performatiu és efectiu (cosa que només serà sempre provisionalment), si aconsegueix cert èxit, ho farà perquè aconsegueix amagar el seu caràcter repetitiu i citacional. I tant més efectiu serà quan l'enunciació performativa i citacional sigui presa per quelcom constatatiu i referencial.

La noció de subjecte, per Butler, s'entendria com el resultat d'una maniobra metalèptica a partir de la qual allò que és l'efecte i el mitjà de l'enunciació performativa, allò que fa córrer el performatiu en la seva citació, es converteix, retrospectivament, en el seu origen. Aquest origen fictici amaga la

43 *Ibíd*, pàg : 371

44 *Ibíd*, pàg : 357

historicitat del performatiu, que és a la vegada la seva força i la marca de la seva debilitat, perquè aquesta força l'adquireix a través de la repetició en aquests contextos, i per tant mai està donat definitivament, sinó que la seva dimensió és variable i depèn de la seva rearticulació. Per això «ningún término ni ninguna afirmación pueden funcionar performativamente sin acumular y disimular simultáneamente la historicidad de la fuerza»⁴⁵, i per això el subjecte, com a origen de l'enunciació performativa, és garantia de la viabilitat del performatiu o, si més no, de la dificultat de considerar-lo com a tal. A la vegada, cal entendre també que si un performatiu pot dissimular-se com l'acte d'un subjecte és perquè de fet no és tampoc completament depenent del context històric, que justament per això pot citar. Cal comprendre el performatiu animat per aquesta ambivalència contradictòria amb la qual abans hem caracteritzat el signe i que ara s'expressa en aquest balanceig simultani entre dissimulació i acumulació. I si el subjecte és aquest requeriment per amagar el caràcter variable i iterable en el que consisteix l'enunciació performativa, la materialitat és la característica estable que garanteix la referència com reflex de quelcom donat per endavant i així la posició d'aquest subjecte com el seu «acús de rebut». En la materialitat com quelcom prediscursiu es borra el procés de repetició en el que ha consistit la seva sedimentació i, és així l'altra banda d'una consideració del performatiu com constatatiu que reïfica els seus efectes. La posició d'un referent anterior al que l'enunciació es refereix posteriorment funciona simultàniament en la producció d'un subjecte que precedeix tal enunciació.

Tornant ara a considerar la materialitat, en tant que sedimentació de la performativitat, podem dir que tot i que el cos, com el subjecte, es troba dins d'un règim de materialització que l'excedeix, això no vol dir que es trobi absolutament determinat per ell. Ans al contrari, com que la materialització és un procés de reiteració del que la seva completa i exhaustiva efectivitat queda sempre aplaçada o frustrada, els cossos no seran mai completament reductibles a les normes materialitzadores i

45 Butler, J. (2009), pàg:91

trobaran en els errors dels mateixos performatius, dels que no en són una exterioritat absoluta però tampoc una interioritat completa, les oportunitats per des i re-materialitzar-se. La qüestió doncs vindria a ser que no és que tot sigui llenguatge perquè aquest s'entén ja a través de la seva oposició a quelcom corpori o natural, sinó que al no existir aquesta oposició tampoc existeix quelcom així com el llenguatge, plantejat com a simple estructura que anul·la el moviment, l'acció i la matèria.

És, creiem, per la preocupació sobretot per la dimensió corporal i material de la política que Butler defensa que la performativitat no és reductible a una actuació teatral ni a una màscara que insinuaria en que hi ha una actuació d'un subjecte, que cobreix una realitat més interior, més real. Com tampoc és simplement una articulació merament simbòlica que fa desaparèixer la materialitat. Es tracta, en canvi, de pensar la materialitat, la corporalitat ja des de la formació o dit d'una altra manera, d'entendre el performatiu com quelcom que es confon en la seva materialització.

El poder i la sexualitat segons Michel Foucault

Per comprendre la dimensió del performatiu «como el *modus vivendi* del poder mismo»⁴⁶, considerarem ara la noció foucaultiana de poder que juntament amb el performatiu de Derrida permet a Judith Butler pensar les formes polítiques de generació de subjectivitat.

En el llibre *Surveiller et punir* (1976), Michel Foucault investiga sobre les institucions de la modernitat, entre elles la presó, que foren i són instàncies de producció de cossos i subjectivitats així com de desitjos i malalties. Aquesta societat, on el poder apareix en la domesticació i modelació dels cossos a través de la seva reclusió, vigilància i càstig i és per això una anatomopolítica, l'anomenarà societat disciplinària.

No com a suplantació ni com a conseqüència d'aquest *topos* del poder, sinó de manera més aviat solapada, Foucault mostra que durant el segle XIX, es comença a conformar una nova política, una

46 Butler, J. (2009), pàg : 129

nova forma en què el poder es produeix (perquè el poder en Foucault sempre és productiu encara que pugui donar-se en formes repressives, que en tot cas seran moments accidentals d'una essència productiva). Aquesta nova estratègia de poder, que se solapa amb la disciplinària, i implica diferents dispositius de saber i diferents institucions que els regulen i legitimen, l'anomenarà Biopolítica i tindrà com a correlat una societat que es caracteritza no tant per la disciplina sinó pel control. L'objecte a partir del qual, o per el qual, aquesta política funciona no és tant el cos a dominar sinó la població a regular.

No s'ha d'entendre estratègia com una planificació que una elit predeterminedada confabula amb un objectiu concret, sinó més aviat com el conjunt de relacions de poder en les quals el mateix poder consisteix i que es localitzen i estan intermediades per institucions i subjectivitats en les quals cristal·litza i es reproduïx. Cal afegir que la reproducció del poder no és tautològica, unidireccional ni exhaustiva de manera que aquestes cristal·litzacions serien quelcom d'irrevocable o definitiu. De fet, entendre-ho d'aquesta manera seria oblidar que l'intent de Foucault consisteix a superar l'idea d'un poder sobirà que destil·la d'una noció jurídica del mateix i que se'l concep sempre com quelcom de transcendent que produiria allò que digués un subjecte que el precediria i el posseiria. Al contrari, el poder, per Foucault, es troba en la immanència mateixa i és *dynamis* indefinida, de manera que la seva cristal·lització sempre és momentània i fruit d'una pluralitat de relacions. Per això, el poder sempre és un joc de forces, i en aquest sentit i no en un altre una estratègia, i per tant no una propietat sinó un conjunt de relacions productives.

Però, per entendre la potència d'aquest moviment continu, Foucault introdueix el concepte de resistència, i és que el poder persisteix perquè en qualsevol producte seu es genera una resistència que és a la vegada la tensió que garanteix la seva proliferació com la possibilitat de la seva subversió o desplaçament. El poder és productiu, no es contenta en retenir alguna cosa tal i com és, sinó que sempre intenta anar més enllà d'ell mateix de manera que sempre renova la possibilitat, no d'eliminar-lo, però sí de transmutar-lo: « que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente

por eso), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. »⁴⁷ Cal entendre'l, doncs, com quelcom, que « se ejerce más que se posee, que no es el « privilegio » adquirido o conservado de la clase dominante sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta, y a veces acompaña, la posición de aquellos que son dominados.»⁴⁸.

Serà en aquest intent de pensar aquesta nova política de la vida entesa com a *bios* (noció més aviat quantitativa i orgànica que no qualitativa i existencial), i aquesta noció del poder com a relació productiva, on es pot inserir la seva investigació sobre la sexualitat, la qual podem concentrar, sense que per això l'esgoti, en els seus quatre volums de la *Histoire de la sexualité* (1^{er} 1972, 2ⁿ i 3^{er} 1984, 4^t 2018). La sexualitat, doncs, és la ciència que es produeix com a resultat d'una posada en discurs de tot el que ateny al sexe, en la seva codificació i axiomatització, que busca finalment la regulació d'aquest nou objecte sociobiològic que és la població. Tanmateix, el projecte de fer parlar al sexe excedeix i precedeix la ciència de la sexualitat tenint aquest el seu origen en la pastoral cristiana al segle XVII en la forma de la confessió i ramificant-se en camps poc sospitosos de caure dins d'un discurs científic com la literatura o el cinema, entre tantes altres. La voluntat de dir-ho tot sobre el sexe no és evidentment una voluntat ingènua i desinteressada, és intencional, la qual cosa no vol dir que hi hagi un subjecte a darrera sinó una estratègia, un conjunt de relacions de poder que l'expliquen. A aquesta voluntat li és solidària una sèrie de restriccions (fenomenològiques, lingüístiques, espacials, institucionals) que pretenen garantir que aquest discurs sobre el sexe esgoti el que d'ell es pugui dir. Que es vulgui dir tot sobre el sexe no vol dir ni més i menys que, de fet, res més sobre ell pugui ser dit, que el discurs no proliferi més del que es requereix per governar-lo: la voluntat de saber és al final una voluntat governadora que tanmateix, en tant que productiva, fracassarà sempre en l'intent de dominar totalment, (ni exhaustivament ni intensivament), el camp que incita.

47 Foucault, M. (1976a), pàg: 88

48 Foucault, M. (1976b), pàg: 36

En aquest projecte d'una analítica de les relacions de poder és especialment important el seu primer volum anomenat *La volonté de savoir* (1976), en tant que s'introdueix aquesta nova forma de pensar el poder, que segurament estava ja present en obres anteriors i que serà clau per la crítica dels col·lectius que el feminisme blanc i heterocèntric havia deixat de banda. Aquest feminisme arguïa com a suport teòric, la necessitat d'un subjecte clar i delimitat que garantís un suposat èxit pel moviment, que correlativament es recolzava, per garantir aquest subjecte del feminisme, en una naturalesa suposada prediscursiva i per tant de fet pre-*potèrica*, que el poder, entès com exterior a aquesta naturalesa (la dona), havia vingut des de temps immemorials a oprimir.

D'aquesta manera, la dona, i per tant també el sexe, era de fet un subjecte prepolític, precultural que es jugava en el terreny de la naturalesa. Segons aquesta visió essencialista, el feminisme consistiria en redimir una naturalesa ancestral negada que seria compartida transnacionalment al llarg i ample del planeta, la dona essent l'universal en el que desapareixerien les diferències de classe, raça o sexualitat, i tant universal que seria aliena al poder com el seu exterior absolut. És aquesta idea de l'exterioritat del poder a la subjectivitat la que posarà en dubte Foucault a través de l'anàlisi de la sexualitat en *La volonté de savoir*. Una idea que serà, de fet, correlativa a la d'una naturalesa que és sempre no tant l'exterior al poder o al discurs, sinó el punt cec que, com a recurs tàctic, permet a una estratègia de dominació amagar les relacions de poder historicopolítiques contingents de les quals depèn, essent més efectiva quant més ho aconsegueix.

El que Foucault intenta també és criticar una visió de la psicoanàlisi segons la qual es suposaria l'existència d'un desig anterior a la llei, que per està amagat en les entranyes de la *psique* contindria en la seva puresa i degut a la costosa cerca a la que obliga, la veritat més íntima del subjecte. Segons Foucault i, com s'observarà també en Butler en la seva crítica al sexe com a naturalesa, la pretensió que sota la llei es troba una veritat revelada, que guarda els secrets que la llei s'esforçaria a reprimir, no és sinó la forma subtil en la que el poder s'encarnaria en el cos, és a dir la forma velada a través de la qual es produeix allò que es diu redimir. La vessant repressiva del poder no seria sinó

una finta per dissimular el seu caràcter productiu que a través de la mateixa aconsegueix fer efectiu, fent passar desapercebuda la seva producció subject(iv)adora. Per això, no es tractaria tant, per Foucault, de negar la tesis de la repressió, sinó buscar d'entendre i traçar el mapa de relacions de poder historicopolítiques en la que aquesta tesis s'inscriu i els discursos en els que funciona i fa funcionar.

El poder no és, en sí, una instància negativa; és potència, és possibilitat de producció de corporalitats, de subjectivitats i, per això, d'agència política. Aquesta la subjectivitat, no és, doncs, la posseïdora de poder, sinó que està travessada i produïda pel mateix poder i pot ser resultat de relacions que garanteixin un règim de dominació, o l'efecte i l'instrument d'una agència que articuli formes de relacions *d'être ensemble*, que sense poder defugir a la subjectivació, siguin el resultat d'un procés de producció crític que frustri qualsevol intent de naturalització, de reïficació de les relacions de poder. Lluny del que algunes crítiques han recriminat a Foucault, segons les quals, en la seva anàlisi no hi ha exterior al poder, no estaria pas ni suggerint la resignació ni molt menys impedit l'agència política subversiva; més aviat permetria allunyar la ingenuïtat i contribuiria a una visió més radical de les relacions de dominació que ha d'implicar processos d'acció política molt més subtils i incisius. I aquest és el guant que recollirà Butler on l'acció política tindrà sentit sempre i quan -i perquè- es trobi implicada en les mateixes relacions de poder que la travessen i empenyen.

De totes maneres, la crítica de Foucault no era exclusiva al feminisme i a la psicoanàlisi, sinó que també anava dirigida als moviments d'alliberament sexual que pensaven que la pràctica espontània de la sexualitat era allò que la ideologia burgesa havia reprimat i que es tractava d'alliberar. De fet, segons l'autor, la burgesia del XVIII i XIX hauria produït tota una proliferació de discursos sobre la sexualitat per tal de buscar la seva autoafirmació com a classe dominant, a través del sexe. Si l'aristocràcia tenia una sang pura i neta que representava una dinastia mil·lenària, la burgesia buscarà en el cos ben cuidat -per tant, a través de la higiene i la salut- una consciència de sí mateixa que tindrà la seva expressió, no tant en una immaculada ascendència sinó en una fecunda i ufanosa generació. La consciència de classe de la burgesia passa per una consciència del seu cos com a cos vigorós i

exuberant, i aquesta consciència vol dir una cura de sí i vigilància aclaparadora. La burgesia no era una classe que es fundés en la rememoració de la mort o del sacrifici, ni té memòria, ni té tradició. La burgesia troba en el sexe el punt d'articulació d'una voluntat dominadora del cos social.⁴⁹

Així, Foucault observa que la sexualitat és una categoria mèdica biopolítica que emergeix al segle XIX i que s'instal·la en tota una cadena de proliferació de discursos sobre el cos i el sexe. En conseqüència, aquests moviments d'alliberament sexual, que s'esforçarien en trobar la veritat sobre el sexe que és a la vegada el sexe com a veritat, no serien sinó l'apogeu del mateix projecte, el d'una voluntat de saber-ne i de parlar-ne, que el discurs de la repressió no faria sinó incitar. Aquest dispositiu de coneixement articulava un doble mecanisme segons el qual, de manera simultània, en el moment en el que es diu desvelar el secret del sexe s'estaria produint aquest com a veritat, essent aquest suposat secret intern el punt a partir del qual es podria incorporar, encarnar de manera efectiva -com més amagat resta el secret- aquest discurs i aquest conjunt de tecnologies sobre el sexe. El desvetllament del sexe com a secret seria el camí més directe i simultani a l'encobriment del procés d'encarnació dels mecanismes del dispositiu de la sexualitat a partir del qual el sexe es produeix com a origen. « Esta nueva tecnología estableció o produjo al sexo como un secreto que hay que desvelar, y produjo a la vez las técnicas y los mecanismos para efectuar su descubrimiento, interrogación y decodificación »⁵⁰. Tanmateix, dintre d'aquest projecte de proliferació dels discursos sobre el sexe, sorgeixen en conseqüència, empesos per la multiplicació de tècniques que l'acompanyava, tota una sèrie de pràctiques perverses que són produïdes per l'encarnació en el cos d'aquest conjunt de tècniques en les quals consisteix la sexualitat i que provoquen la intensificació de localitzacions sensibles que escapen, sense ser-ne un exterior absolut, a la completa regulació que es pretenia.

49 Foucault, M. (1976 a), pàg: 111-115

50 Córdoba, D., Sáez, J., & Vidarte, P. (2005), pàg: 47

Així doncs, aquesta anàlisi del poder a través del fenomen del dispositiu de la sexualitat tindrà una ressonància important en l'obra de Butler, ja que allí on es diu alliberament o veritat essencial oprimida s'haurà de sospitar d'una presència tan insidiosa com més silenciosa de relacions de producció de subjectivitats. Hi ha un miratge que és propi de la modernitat i que travessa també el dispositiu de la sexualitat des de la confessió en la pastoral Cristiana del segle XVII fins a la psicoanàlisi al segle XX: que l'alliberament i la veritat són quelcom indestruïble i que es remeten mútuament. Quan l'alliberament consisteix en voler-se totalment emancipat dels entramats del poder, troba en la veritat allò que sempre n'ha aconseguit escapar. I és per aquest miratge que el poder s'insereix més intensament en els cossos quan algú diu alliberar-se'n, essent la veritat el nucli d'un dispositiu de poder-saber. Per això, la referència a una veritat interior en relació al gènere o a la sexualitat, és igual si natural o psicològica, però que es vulgui transcendent al poder, serà posada en qüestió com a pretensió tramposa o ingènua que oblida i impedeix desxifrar el poder en la seva dimensió pròpia que és la productiva, plural i relacional.

Finalment, el petit apartat de *La regla de la polivalencia táctica de los discursos*⁵¹ serà de gran influència també en Judith Butler, per tal com en aquest s'exposa que els discursos on s'articulen i s'imbriquen el poder amb el saber són efecte i instruments tàctics polivalents en unes estratègies plurals i disseminades de poder que poden enfrontar-se o combinar-se. El discurs no és el lloc exclusiu, ni la veu única del Cèsar; és, en canvi, tan mal·leable com incisiu, i així : « puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta »⁵². El discurs té una dimensió distributiva, logística: és una peça que posa en joc les relacions de poder, és l'instrument i l'efecte d'aquestes i és el que possibilita les agències estratègiques en les quals consisteixen les relacions polítiques. A la vegada, aquesta dimensió mal·leable impedeix pensar qualsevol política que no passi per la rearticulació del discurs enlloc d'un enfrontament amb aquest des dels afores. Aquesta visió serà clau per les polítiques *que-*

51 M. Foucault. (1976 a), pàgs: 92-94

52 Ibid. pàg: 93

er i negres que trobaran en això una cristal·lització teòrica del que ja es trobaven fent en la seves revoltes quotidianes.

El sexe és gènere

Passem ja a considerar una de les esferes en què Butler prova justament de treballar críticament en la desestabilització de les veritats a través de les quals les relacions de poder funcionen produint i regulant la subjectivitat dels cossos.

El poder en tant que productiu, dèiem, funciona a través de la performativitat. Aquesta no funciona com a imposició, sinó que requereix d'aquest truc que implica situar una essència sempre suposada anticipadament com interior i amagada. Aquell que n'és el portador, pel fet de que aquesta està amagada, es constitueix corporalment, a través dels gestos, actes i desitjos en la fantasmagòrica situació d'estar expressant una interioritat que no fa sinó en el mateix acte produir retrospectivament. L'esforç repetitiu al que obliga l'extracció d'aquesta essència interior és el mitjà pel qual el cos adquireix, acostuma, incorpora una forma, fins al punt que d'aquesta en podrà dir que és seva com a essència o natural. La incorporació funciona a través d'una projecció anticipada d'una essència interior que l'ànima. El sexe és «una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa»⁵³. I hem d'afegir que, en tant que expectativa, mai acaba de funcionar del tot. L'autenticitat d'una actuació performativa és proporcional a la capacitat de suggerir-ne una interioritat expressada. El poder segurament tindrà més potència quan la seva dinàmica és la de la suggestió i no tant la de la imposició. I és en la dissimulació de les dinàmiques de poder, a través del miratge de la interioritat, on resideix no accidentalment sinó constitutivament, la intensitat i radicalitat de la seva dominació.

53 Butler, J. (2019a), pàg :17

Així doncs, quan es diu que el sexe, en contra del gènere, és quelcom que no podem superar, que està determinat a priori, que constitueix allò que no accepta judici, que es de l'ordre de la naturalesa, no s'està afirmant que és destí? Però, si ens atenyem al que hem dit fins ara podríem provar de comprendre el sexe, així ho fa Butler, com aquesta instància reguladora ideal naturalitzada en els nostres cossos i a través de la qual no només un pot dir d'un mateix que és un sexe i no un altre, sinó que, de fet, permet i estructura aquesta unitat de l'un mateix.

Si el cos era aquell límit sempre renegociat pel conjunt de relacions de poder performatives que es van sedimentant en la seva constitució, el sexe d'aquest serà no pas simplement una part més d'aquest procés de sedimentació, sinó a la vegada l'ideal que governa i organitza aquest conjunt d'actes performatius i l'efecte més naturalitzat d'aquest procés que apareixerà com el seu origen interior i anterior. La noció de naturalesa o essència ve a ratificar aquesta situació del sexe, i impedeix o el protegeix dels qüestionaments sobre les relacions polítiques a les quals respon. Però si fem l'esforç de no pensar-lo com quelcom natural, llavors ens adonem que, tanmateix, la identitat d'un cos depèn de que respecti i respongui a aquest sexe com a essència. Un cos és intel·ligible, i això vol dir que només pot ésser unitàriament cos, sempre i quan se'l pugui llegir en coherència amb aquesta entitat que és el sexe. Aquesta coherència serà una continuïtat entrelligada de sexe-gènere i sexualitat, i serà la continuïtat entre aquestes tres característiques, repetida i mantinguda, que garantirà que d'algú es pot dir que tingui una essència. Per això Monique Wittig, al preguntar-se sobre el desig homosexual femení, diu: «el sujeto designado (lesbiana) *no es* una mujer»⁵⁴. Tanmateix, justament, que aquesta coherència falli no poc sovint és una mostra que de natural no té tant com pretén.

Però, per què ens és tant difícil de pensar que el sexe, que una vagina o un penis, són els efectes materialitzats d'unes dinàmiques de poder que regulen una sèrie d'actes per mitjà dels quals aquests apareixen com a tals, com a elements naturals d'una relació binària? Per què afirmem, aquí, a través de Butler, que, invertint una diferència que qüestionem, els sexes estan ja sempre generitzats?

54 Wittig, M. (2006), pàg:45

Justament, el que exclou la naturalització és la possibilitat de pensar aquests conceptes d'una altra manera que no sigui aquella que els pensa com a donats prèviament abans de qualsevol relació de poder, com el rerefons impertorbable i trivial. Però, i si fos justament aquesta veritat eterna del binarisme que es diu desprendre d'aquests dos òrgans naturals, la que requerís com a fonament de la seva veritat situar el nucli de la diferència en dues parts del cos que esdevindrien al llarg d'una repetició ritualitzada, l'origen natural de dita diferenciació? I si fos l'aparell sexual, l'efecte d'una relació binària que el necessita com el seu origen prediscursiu on aferrar-se? Que és possible de pensar aquests dos òrgans sexuals sense fer comparèixer el binarisme masculí-femení? I aquest binarisme masculí-femení, mascle-femella si es vol, es pot dir que es troba ja donat en la naturalesa? No potser que aquesta diferència que es pretén descriptiva, està performant, citant i repetint tot una sèrie de relacions de coherència i de continuïtat, que no es poden reduir a una relació binària de generació natural? Si es vol aventurar una distinció que tot i no ser natural, està profundament interioritzada - tant o més que la distinció de gènere- que és la d'animal-home, es podria dir que l'animal, que no té llenguatge ni conceptes (diferència específica amb els humans), concep la seva relació sexual com la de mascle-femella? Resulta evident que per justificar una resposta afirmativa s'hauria de fer comparèixer la distinció conceptual que justament se li negava en tant que animal.

D'aquesta manera, atribuir la distinció en base a conceptes pròpia dels éssers amb llenguatge a la naturalesa, no faria sinó intentar superar una diferència, la de la incommensurabilitat entre naturalesa i discurs, en la qual es funda justament la mateixa possibilitat de la significació a través del llenguatge. El discurs en el qual els significats funcionen, no és de l'ordre de la immediatesa absoluta incògnita que regiria un ordre natural, sinó de la mediació a través de signes que ajorna permanentment la completa immediatesa entre significant-significat i referent, però que possibilita en la superació d'aquesta immediatesa, la intel·ligibilitat. Si hi ha intel·ligibilitat és a través de la mediació d'un discurs que implica una discontinuïtat amb la «cosa». El discurs sorgeix en un moment lògic que estableix un límit que el fa incommensurable amb la naturalesa: és aquest límit la seva con-

dició de possibilitat, i un límit que fa a la vegada impossible una referència a la naturalesa que no sigui la produïda ja per aquest mateix límit. És a dir, si és possible una referència a la naturalesa, en tant que l'exclusió d'aquesta és la possibilitat constitutiva de la referència mateixa, tota referència a la naturalesa serà la repetició de la mateixa impossibilitat de referir-s'hi en la que es funda. I si hi ha referència a quelcom dit naturalesa aquesta serà ja discursiva. La separació respecte la naturalesa en la que es funda l'aparició d'un discurs, que és aquella que instaura una distància entre referent i significat mediat pel signe, apartant la immediatesa i la completa unitat de les coses, no és un moment fundacional en l'ordre cronològic, sinó lògic. No és que es pugui dir que hi havia en un moment donat un espai complet i immediat que fos la naturalesa i que consecutivament va aparèixer el discurs com a mediació entre les coses. Parlar d'aquell suposat moment prediscursiu només és possible ja des d'un discurs, i per tant, el moment d'exclusió de la immediatesa de la naturalesa és un moment lògic que sempre està present mentre hi hagi discurs, que es repeteix en cada significació. De manera que la naturalesa és tant exterior com interior al discurs perquè és allò que cada significació repeteix com la seva exclusió necessària i per tant interior, però necessàriament inaccessible i per tant, absolutament exterior. D'aquesta manera, l'intent de situar en l'ordre de la naturalesa l'origen de distribucions pròpies d'un ordre discursiu és sempre una empresa deshonest a des del començament, i tanmateix no és menys evident que l'honestat no té perquè guiar sempre totes les empreses.

Seguint amb la qüestió de l'evidència del sexe com a natural, algú pretén defensar que la distinció entre un penis i una vagina és d'ordre merament científic, i que no fa més referència que a una relació de reproducció que es trobaria donada en la naturalesa a fi de que pugui ser explicada aquesta mateixa en la seva regeneració. És a dir, que una investigació científica de la naturalesa certificaria que els éssers humans, com altres animals, estan dotats d'uns òrgans que serveixen a un fi que és la reproducció i que és garantia de la seva existència. De manera que en la naturalesa hi hauria dos tipus d'éssers humans diferenciats per la seva recíproca exclusió que funda la seva complementarietat. El binarisme dels òrgans sexuals existiria en l'ordre de la naturalesa perquè la reproducció seria

una propietat indefugible de la seva existència en aquesta. La reproducció seria l'origen primer de la distinció entre éssers humans, i no ho seria per exemple el color dels ulls o del cabell. Però això en totes les societats? I per què i què implica? Es podria arribar a acceptar que en el cos dels éssers humans, encara que no en tots, hi ha òrgans sexuals que tenen una facultat reproductiva, com també hi ha altres òrgans amb funcions distintes com els ulls, la llengua o els ronyons. Defensar que fossin només dos ja seria controvertit si tenim en compte l'existència d'éssers humans intersexuals, els òrgans dels quals poden no tenir cap capacitat reproductiva o més d'una. Els intersexuals, de fet, vénen a mostrar que la distinció considerada com a natural entre éssers amb uns genitals reproductors masculins i uns altres amb uns de femenins falla, i que falli vol dir que aquesta diferència no és immutable com els defensors del sexe natural reclamen, sinó, de fet, si bé no arbitrària, sí relativa a un règim generitzat a partir del qual es fa possible aquesta diferència. Però si ens forcéssim a acceptar doncs que hi ha cossos amb òrgans reproductius, i que en la «majoria» de casos aquests òrgans funcionen, en l'ordre de la reproducció, complementant-se uns amb els altres de manera que es pogués dir que hi ha dos tipus d'òrgans (aquells que insemi i aquells que coven la inseminació), tot i acceptar aquesta distinció (que de fet els intersexuals ja mostren que no és ni tant sols acceptable), quedaria sense contestar la pregunta següent: és aquesta diferència binària una més com tantes altres, múltiples i diverses, que hi ha entre les corporalitats humanes? O dit d'una altra manera: és possible comprendre això que anomenem l'humà sense passar per aquesta diferència? Així, la qüestió no tindria més interès ni provocaria més controvèrsia si no fos perquè aquests dos òrgans van molt més enllà de desenvolupar un rol reproductiu en la naturalesa i, de fet, estructuren el camp d'intel·ligibilitat dels cossos mateixos com a humans. La distinció sexual binària no és ni natural ni trivial: la seva constant falla mostra que la diferència sexual bé podria ser d'una altra manera i que aquesta falla provoqui marginació i deshumanització indica que la diferència sexual binària és eminentment política.

El discurs científic es diu que només arriba per reflectir la veritat que s'amaga en la naturalesa, en aquesta anterioritat, tant absent com present, i mostrar-la en una evidència que du pel mateix fet de ser natural. La naturalesa seria aquest *topos* prediscursiu, precultural, prepolític tan determinant i necessari com – i perquè - intangible, sempre essent, de fet, el *pretopos*, el pre-lloc, que en tant que anterior seria fundador. La naturalesa es troba amb l'evidència en una relació de cercle viciós, en una tautologia, de manera que la mesura de l'evidència d'una cosa és la seva naturalesa, i viceversa. Una relació tan irreductible com inseparable. Tanmateix, si l'evidència és la intensitat aclaparadora d'una presència, la naturalesa resulta ser, en tan que un origen que sempre queda més enllà, el record aclaparador d'una absència. Ens trobem doncs que l'evidència es juga paradoxalment la seva presència en una absència a la que sempre ha de remetre's, com un origen virtual, tant com la naturalesa es juga la seva absència, el fet de ser natural (anterior), en una presència com una realització actual. Tan és així que la dificultat de pensar críticament un objecte de l'experiència redunda justament en la seva claredat, de tal manera que la condició per fer-ho passa per qüestionar justament aquesta evidència i aquesta naturalitat, i així aquest joc de presències-absències. Què és el que s'amaga darrera de l'evidència ? Què fa evident la naturalesa com a absència, com a anterior? Si apel·lar a l'evidència de l'òrgan sexual requereix sempre d'una justificació que troba en aquesta anterioritat que és la naturalesa, serà legítim demanar-se quins són els criteris a partir dels quals aquesta naturalesa és així i no d'una altra manera, o sigui, serà legítim posar en qüestió la naturalitat de la pròpia naturalesa. Per conèixer en què consisteix el sexe cal qüestionar doncs la seva naturalitat, i això és el que fa Butler.

Però situem-nos per un moment en el lloc comú que defensa que hi ha d'un costat el gènere com una estructura de relacions convencionals que correspondria a l'esfera cultural i que s'entendria com oposada a la naturalesa, per estar la primera sotmesa a la contingència de la producció humana, mentre que la segona, on es trobaria el territori del sexe, seria una esfera donada eternament. Segons aquest punt de vista, doncs, hi hauria un conjunt de convencions que estructurarien històricament

els comportaments i actuacions dels éssers d'una cultura de tal manera que la seva aparició pública comportaria assumir o no una sèrie de patrons. Aquests patrons d'actuació, però, al ser artificials, més enllà de com profundament arrelats estiguessin, sempre serien susceptibles de modificació. Ara bé, aquests patrons, ara contingents, haurien estat en un origen el reflex d'una situació prèvia que es conté sempre com insuperable, que és la naturalesa, i de la que depèn la constitució dels cossos però no la seva actuació.

De tal manera que ens trobem amb dues esferes, aparentment independents, que casualment una remet a l'altra. Però si una és la de la cultura i és contingent, què fa que justament reproduïxi el binarisme natural de la segona? Si és tan artificial per què ha seguit justament el mateix patró? O és que potser no és tan artificial ni arbitrària i reproduïx una diferència binària de la que en el fons no pot escapar? Llavors, quin sentit té aquesta diferenciació entre dues esferes si acaba obligant la mateixa diferència a una subordinació d'actuació a constitució? I si fos vertaderament autònoma, l'esfera del gènere, quina necessitat hi hauria de defensar que hi ha una esfera més necessària, la del sexe, que la preexisteix? No és per ventura, doncs, el discurs que defensa l'existència de dues esferes de sexe i gènere, amb la intenció d'emancipar la segona de la primera, un discurs que, al no qüestionar justament l'origen d'aquesta diferència, acaba per frustrar l'empresa que pretenia? És a dir, que potser és possible pensar el gènere sense pensar les relacions binàries que l'estructuren? No ho sembla. I si aquestes relacions binàries en les que consisteix la cultura es troben ja en la naturalesa que precedeix la cultura, és evident que la distinció que pretenia salvar les relacions de gènere com a quelcom contingent i variable, acaba fundant la seva legislació en l'eterna naturalesa i el gènere sempre és i serà sexe, una diferència binària de la que no pot escapar. O, si en pot escapar, el gènere es limitarà a ser mera teatralitat, actuació sobre d'una regió, la del sexe, que el preexisteix com a naturalesa i en la que es funda la diferència binària. De manera que aquesta lectura acaba reduint la convenció cultural a mer joc teatral i eternitzant, en el manteniment de la distinció qualitativa entre gènere i sexe, reflex d'una distinció no superada entre actuació i essència, el binarisme que pretenia desnatu-

ralitzar. Tanmateix, l'experiència ens mostra sobradament com aquesta necessitat lluny de complir-se es desmenteix cada dia, de manera que ni el gènere és mera teatralitat ni el sexe completa essència.

Així doncs, aquesta distinció suposa un problema que mostra a la vegada la difícil imbricació en la que consisteix la diada sexe-gènere, però també senyala en aquesta fundació de la diferència sexual en la naturalesa, el punt a partir del qual és possible provar de pensar diferentment aquest binomi. Així, si provéssim ara de plantejar les coses d'una altra manera i penséssim que la correspondència, mai completa, entre les dos esferes prové d'una altra tipus de relació entre elles, obtindríem resultats diferents. Si hem dit, doncs, que la diferència entre sexe i gènere tal i com aquí es plantejava es manté i es funda en la distinció entre essència i actuació, hauria de ser la superació d'aquesta distinció el que permet plantejar d'una manera diferent la relació i funció d'aquest binomi.

Per superar aquesta distinció, que no vol dir reduir-se a un o altre costat, sinó, qüestionar l'origen de la mateixa diferència i trobar quelcom que està més enllà de la mateixa, cal tornar al performatiu. Dèiem, doncs, que el performatiu funcionava produint allò que nombrava, i que aquesta producció, per la mateixa constitució del signe, mai era del tot completa, sinó que requeria d'una continua repetició, fet pel qual, a la vegada impedia al performatiu de totalitzar per avançat allò que produïa, o sigui l'abocava a fallar, però això mateix garantia la possibilitat que el performatiu seguís podent funcionar com a performatiu. En aquest sentit, doncs, el discurs no funcionaria reflectint una realitat que el preexistiria ni tampoc produiria totalment allò que significués. De la mateixa manera, el gènere no seria el reflex d'una essència que fos el sexe, ni el sexe una producció totalment arbitrària d'un joc de relacions lingüístiques trivials i gratuïtes en la qual consistiria el gènere. El sexe seria dues coses a la vegada que ja anteriorment s'han anomenat: en primer lloc, un principi anticipat o un ideal suposat com anterior a partir del que, per un joc de miralls complex, un cos adquiriria la seva forma -la seva consistència i definició- dins un règim de llegibilitat (el de les relacions de gènere) per les normes o regles que assumiria i reiteraria en la seva existència com a tal; i en segon

lloc i simultàniament seria l'efecte naturalitzat, producte de la reiteració d'aquestes normes. El gènere, per la seva banda, seria aquesta tecnologia històrica i culturalment restringida de poder, o sigui, una estratègia complexa, múltiple i contingent, que a través de discursos de saber (jurídics, científics, morals, libidinals) produiria⁵⁵ el règim d'intel·ligibilitat dels cossos en base a la matriu heterosexual.

Així doncs, si bé el sexe no és una essència natural perquè sempre es troba ja dins un discurs, que com abans hem dit, exclou per sí mateix una referència a quelcom que el preexisteixi, no és tampoc per Butler una mera obscuritat o buit. És una instància anticipada com a natural que el règim heterosexual requereix per funcionar de forma estable en la seva materialització performativa dels cossos. Pel que fa el gènere no és, doncs, el conjunt de convencions culturals, que uns cossos naturals en la seva diferència, adquiririen per actuar en societat. El gènere és la reixeta d'intel·ligibilitat a partir de la qual un cos és intel·ligible com a cos, i que imposa a través de la dissimulació d'aquesta imposició en la instància del sexe, com a essència natural, tot una sèrie de regles que el cos performa (cita i repeteix), dient expressar. No hi ha d'una banda un cos constituït i de l'altra allò que actua sinó que en l'actuació es constitueix el cos. No és per tant una actuació sinó una performació o si es vol una somatització.

Aquesta sèrie de normes, però, no són arbitràries, tot i que tampoc són completament determinants. Concorren en el manteniment d'una coherència i continuïtat dels cossos a través de la regulació de les relacions entre sexe, disseny, pràctica sexual i localitzacions eròtiques. Es pot dir, per tant, que formen una estratègia de conjunt que anomenarem, règim del binarisme heterosexual. Una estratègia de conjunt que bé si no se li pot proposar un subjecte o origen que la domini, conforma tota ella un dispositiu de poder que té la capacitat de decidir la viabilitat d'uns cossos en detriment d'uns altres

55 Mai resulta prou insistir sobre les males jugades que provoca la forma sintàctica de la nostra llengua i totes les que un servidor coneix. Aquí, per exemple, el verb *produiria* indica un subjecte que per la relació predicativa li seria anterior. Tanmateix el poder no és un subjecte, és una multitud de relacions de força que s'encadenen, es solapen o s'enfronten sense permetre situar-ne un únic origen, sinó limitant-se a indicar intencions, tendències o moments d'hegemonia que permetin concebre-les com una estratègia de conjunt. (S'explica en *l'apartat*,: *El poder i la sexualitat segons Michel Foucault*, v. *supra* pàgs : 31-37)

en base a una sèrie de normes que es performen seguint una sèrie de patrons. L'existència naturalitzada de dos sexes es fonamenta també en la continuïtat entre un aparell reproductor i un desig sexual heterosexual. Tant és així, que quan es trenca aquesta continuïtat en el nivell del desig, no es posa només en dubte el desig en sí, no és només en el desig i per el desig que es produeix l'exclusió, sinó perquè això implica distorsionar la coherència binària en sí i així la naturalitat del règim heterosexual.

Així doncs, la distinció de dues esferes, una del sexe i una del gènere, veiem ara que és el correlat d'una distinció entre essència i actuació que funciona deixant intacte o emmascarant el que està en joc quan es parla del règim heterosexual, que és la constitució i materialització dels cossos. Una distinció que, de fet, no sabria explicar per què, per exemple, en un procés de transició o en el cas d'un intersexual, és la materialitat del cos, que aquesta distinció suposa com a prediscursiva, la que es posa en qüestió com a natural.

Pel que fa la noció de règim heterosexual, és una noció encunyada per Monique Wittig que pretenia donar compte d'un règim tancat d'opressió que articulava la dominació masculina i de classe en base a la reproducció. Butler pren aquest nom per descriure aquest conjunt productor de subjectivitats però ho fa a través de la concepció del poder de Foucault, on aquest no és una totalitat tancada sinó una configuració historicopolítica sempre sotmesa, degut a un dinamisme del que no pot escapar, a una reobertura i rearticulació des de dins del mateix poder i per les mateixes subjectivitats que pretén regular. Com que Butler pren aquesta noció del poder segons la qual aquest sempre produeix unes resistències que són a la vegada la seva condició de possibilitat com la del seu perversament, els subjectes -la forma que pren el poder en la seva activitat efectiva- sempre estaran dotats d'una *puissance* que escapa al poder i que el mateix els brinda en la seva constitució com a subjectes.

Per Butler, doncs, les subjectivitats que es produeixen en el sí del règim heterosexual no són quelcom totalment dominat, en el sentit de paralitzat pel poder, com pensa Wittig. Per aquesta, l'heterosexualitat és un règim de dominació masculina que, naturalitzant-se en nocions com les de sexe i

d'un desig heterosexual autoritari, controla totalment el camp del desig i del llenguatge. La forma de sortir d'aquesta dominació passa, segons Wittig, per reivindicar una exterioritat utòpica verge de les relacions heterosexuals, que per situar-se en l'exclusió pel mateix règim de desig, implicaria unes relacions abstretes d'aquests codis heterosexuals, essent-ne la lesbiana el cas paradigmàtic. Butler critica a Wittig que l'intent de situar un *topos* privilegiat d'una sexualitat totalment exterior a les relacions de poder heterosexuals, d'una banda, dota el règim heterosexual d'una integritat i unitat que impedeix pensar les possibilitats de desvirtuació o rearticulació de les seves normes en el sí del mateix i per tant en la mateixa actualitat, i de l'altra, reinstaura una naturalesa pre-potèrica, utòpica que fa impossible de comprendre la sexualitat com quelcom íntimament implicat en les relacions poder. Butler diu que si bé no refusa la idea de que hi hagi un règim normatiu que és el de l'heterosexualitat, aquest no és quelcom massís ni íntegre, com tampoc hi ha un paradís anterior o a venir que no sigui ja produït pel mateix règim d'intel·ligibilitat. Tanmateix, i degut a la seva forma d'entendre el discurs, i en ell el poder com una dinàmica performativa diu, «yo definiría esa idea de la heterosexualidad como un sistema obligatorio y una comedia intrínseca»⁵⁶. Essent les posicions normatives una aspiració que s'estableix per mitjà de la repetició, mai estan donades per avançat i fan que qualsevol pretensió de coherència exacta esdevingui de fet extravagant, «una parodia permanente de sí misma»⁵⁷, que de la mateix manera mostra la seva vulnerabilitat, el seu caràcter eminentment postís. Per Butler, la sexualitat, a partir de la concepció foucaultiana, es dona com a resultat i mitjà de les relacions de poder, fent d'aquesta no un lloc sempre resignat a la impotència, sinó, en tant que travessada per aquestes relacions, essent l'espai històricament situat on és possible qualsevol acció política ja en el present immediat. I aquesta acció política es caracteritza per, dins de les mateixes normes per mitjà de les quals el règim funciona, provar de desestabilitzar-les, tot portant la seva repetició fins a l'extrem que mostrin la seva coherència natural com una pretensiosa, i no menys vulnerable fantasia.

⁵⁶ Butler, J. (2019a), pàg :244

⁵⁷ Ibid. pàg : 244

Si dèiem que el gènere no és una mera actuació, sinó que conforma els cossos en tal que cossos, això implica que tot allò que no s'adeqüi a aquesta reixeta d'intel·ligibilitat passa a ser quelcom deforme, estrany, abjecte. Aquesta abjecció, però, no és quelcom completament extern ni eternament exclòs. Butler pensa la noció d'abjecció a partir del concepte psicoanalític de forclusió però criticant-lo. La forclusió no es dona en un moment cronològicament situat ni és tampoc la decisió d'un subjecte que la precedeix. Com quelcom present en qualsevol producció subjectiva, com la condició de tot subjecte, la forclusió és una exclusió constitutiva.

Tanmateix, per Lacan, aquest exterior constitutiu és quelcom completament irrepresentable en l'esfera social i suposa l'amenaça sempre present en el sí d'un subjecte de la seva dissolució i per tant de la caiguda en psicosis, és un lloc destinat per sempre a la irrepresentabilitat. Per Butler, en canvi, l'abjecte si bé és allò que en tota constitució subjectiva apareix com als marges, conforma no una pèrdua irrecuperable, sinó «aquellas zonas «invivibles», «inhabitable» de la vida social» i «el límit que defina el terreno del sujeto»⁵⁸, que no estaran predestinades a romandre en la bogeria, sinó que seran la promesa d'una possible rearticulació dels límits i regles de la intel·ligibilitat social i d'eixamplament de les zones d'habitabilitat de la vida.

Per Lacan, existeix un significant privilegiat que organitza «des de dalt» el camp de la significació, l'univers «Simbòlic»: anomena aquest significant el Fal·lus. Butler, a través de la figura de la lesbiana fal·licitzada, que adquireix comportaments masculins en relació amb altres dones, mostra com la noció de Fal·lus no pot concebre's com quelcom donat, sagrat, intocable i transcendent que distribueix les identitats d'home i dona heterossexuals dominant tot l'espai de la significació. Si la lesbiana és capaç d'adquirir posicions masculines reservades a aquells que tenen penis, o sigui és capaç de *tenir el Fal·lus*, vol dir que aquest està en desplaçament i que no es limita a ser el significant d'unes relacions heterossexuals, sinó que de fet ha sigut reïficat com a principi d'un règim heterossexual per les seves pràctiques, a fi de garantir-ne la invariabilitat. Així, la lesbiana fal·licitzada mos-

58 Butler, J. (2020), pàg : 20

tra que de fet el camp de la significació, l'univers simbòlic, no està donat ja per avançat com un univers tancat sinó que és l'espai imaginari obert a la rearticulació perquè no hi ha cap significant que no sigui producte d'un procés de significació i performació. «La idea del falo lesbiano sugiere que [...] el significant puede repetirse en contextos y relaciones que llegan a desplazar la condición de *privilegio* de ese significant.»⁵⁹.

Per Butler, doncs, el procés de producció subjectiva sempre implica una exclusió constitutiva. Ara bé, si l'univers simbòlic a partir del qual és viable aquest subjecte no és quelcom donat per avançat ni depenent d'un significant privilegiat transcendent, sinó que es performa en la mateixa repetició al que està abocada la subjectivació, aquests marges sempre seran actualitzats i repetits de manera que no conformen sinó la presència íntima sempre present de l'amenaça de la seva viabilitat. Tanmateix, aquesta amenaça no és la negació completa a la subjectivació en sí, perquè no és l'amenaça a un univers simbòlic tancat i unitari, sinó la possibilitat mateixa que anima la dinàmica de resignificació en la que consisteix la subjectivació i de fet allò que garanteix que aquest procés polític sigui un procés democràtic.

Per això, és el performatiu la forma política situada però dinàmica, excloent però oberta, en la que es produeixen els cossos que s'intenten regular. Per això, aquestes normes sotmeses a la repetició sempre seran susceptibles de ser desplaçades, pervertides. Mentre que els cossos, en tant que és en la seva constitució, pel seu esforç que aquestes normes apareixen, sempre podran, no desfer-se'n per complet, perquè és per aquestes normes justament que adquireixen «cos», que es doten de la capacitat d'actuar, però sí malbaratar-les fins a riure-se'n de la seva falsa naturalitat. Un riure que és ja l'inici de la subversió de les mateixes.

59 Butler, J. (2020), pàg : 141

El cas que serveix a Butler per entendre en què consisteix la dinàmica del gènere és el travesti i les pràctiques de les lesbianes *butch/femme*⁶⁰. En ambdós casos la imitació exagerada de les característiques de gènere, i la conseqüent provocació d'un cert riure per la incoherència que revelen, no fa sinó mostrar que de fet el gènere és sempre aquesta performació còmica. Si les travestis són criticades des de cert feminisme perquè, es diu, humilien el ser de les dones, o les *butch*, que ratifiquen la relació heterosexual per adoptar posicions masculines, això és perquè conceben el gènere com quelcom essencial i original. Justament, la burla que performa el travesti, la frivolitat amb la que adopta un gènere que no té assignat i que se li retreu com humiliant, o la ignomínia de la *butch* quan adopta formes masculines, són els senyals que el gènere no té res d'original i revelen que, de fet, és sempre aquesta paròdia de sí mateix. El riure vergonyós que provoca, i fins i tot, certes reticències que convoquen el rebuig, no serien sinó les cauteles que imposa la por a acceptar que de cop tot un règim tan interioritzat és, de fet, tant fràgil que es pot distorsionar. Però el que fa la travesti és parodiar «la noción misma de un original»⁶¹, mostrant que de fet tot original és ja una paròdia, i que el sexe com a tal o les identitats de gènere dites originals, són sempre el resultat de processos de performació «que evocan però nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa» perquè «actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interior»⁶².

I si bé Butler avisa que no tota imitació és pel simple fet de ser imitació quelcom subversiu, sinó que depèn del context i que a més sempre poden acabar per ser domesticades per l'hegemonia cultural, la seva capacitat subversiva passa per mostrar que tota naturalitat és sempre una pretensió abocada al fracàs. I si no hi ha una identitat política prèvia a la construcció performativa de la mateixa vol dir que l'acció política no prové de la identificació d'un subjecte unificat i origen de l'opressió, sinó que «el agente se construye de manera variable en la acción y a través de ella»⁶³ i que aquesta

60 En el món lèsbic es crea una diferenciació que imita les relacions heterosexuals, adoptant actituds masculines (*butch*) o femenines (*femme*).

61 Butler, J. (2019a), *pàg* : 26

62 *Ibíd. pàg* :266

63 *Ibíd. pàgs* : 278-279

no és la conseqüència d'un subjecte, sinó del desxiframent de les zones naturalitzades o localitzacions de dominacions d'un entremat de poder a través de pràctiques de deconstrucció de les mateixes identitats per el desplaçament paròdic i subversiu de les normes que les constitueixen.

3. Una política performativa radical-democràtica

Voldríem, com a forma de tancar aquest assaig, tornar a obrir la pregunta que ens posàvem al principi que parteix de la premonició de Preciado segons la qual el performatiu és un concepte que permet pensar una nova forma de fer política, més enllà de la qüestió particular del gènere. Al llarg d'aquest escrit s'ha provat d'exposar en què consistia la noció de performatiu. En primer lloc s'ha enfrontat una de les qüestions més controvertides de l'obra de Butler, que és la relació entre llenguatge i matèria, resolent que el seu intent consisteix en superar dita distinció a través d'una noció de performatiu en la que ambdues es confondrien sense reduir-se. Tot i així ens sembla que, com ella mateixa admet, el pes del llenguatge deixa poc espai a la noció de matèria. Posteriorment, s'ha provat de mostrar que el performatiu era, d'una banda, fortament dependent de l'encreuament de la lectura del poder post-dialèctica, reticular i productiva de Foucault amb la noció postestructuralista derridiana del performatiu i del signe. De l'altra, que es trobava circumscrita en l'àmbit del feminisme, en el sí de la polèmica sobre la qüestió de la diferència sexual i el conflicte que en ella s'hi expressava entre naturalesa i cultura.

Tanmateix, hi ha dues qüestions elementals que no s'han desenvolupat amb amplitud, i volem deixar constància que potser la seva falta és un impediment per comprendre íntegrament l'obra de Butler. D'una banda, la influència que ha tingut tota la història del moviment feminista en la que ella es veu implicada i en el sí del qual es troba la raó de tota la seva producció teòrica. Una influència que va des de la filosofia fins a la literatura passant pel cinema, la cultura popular, la pornografia o la biologia. Unes provinents de l'existencialisme, altres provinents del marxisme post maig del 68, altres crítiques de la psicoanàlisi, dels moviments descolonials, escriptores racialitzades o travestis novaiorqueses: (Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Joan Rivière, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Donna Haraway, Gloria Anzaldúa, Rosi Braidotti, Willa Carther, Nella Larsen, Teresa De Lauretis, Eve Kosofsky Sedgwick, Jack Halberstam, Venus Xtravaganza, Divine, i moltes que segur ens deixem).

D'altra banda, és molt important i central, la influència de Freud i de Lacan, o sigui de la psicoanàlisi mateixa, de la qual només se n'ha donat una petita pinzellada a través de la noció de forclusió.

El que en aquesta conclusió es provarà d'exposar és la visió política de Butler. Per fer-ho, hem de tenir en compte que el context en el que està pensant quan es planteja les possibilitats de l'acció política és el del feminisme (i la seva crítica) i que se centra en la noció d'identitat sexual o de gènere. Per tant, és una política que posa en joc les nocions de desig i de cos, i que busca expressar el compromís que aquesta hauria de tenir amb impedir que qualsevol norma, necessàries per viure políticament, esdevingui tant intocable que faci inhabitable les vides als cossos que no la segueixen. És un compromís amb la vulnerabilitat de la singularitat i un esforç per polititzar el desig i els cossos dels quals emana. Així doncs, aquest context del feminisme i la noció d'identitat són dues resistències a la temptació de transportar el model del performatiu de Butler a altres regions de la política. La tasca ens sembla interessant, però no es pot fer directament sinó a través del contrast i conflicte amb altres propostes que facin remarcar els punts de diferència i de coincidència, deixant constància sempre d'aquestes resistències.

En tot cas, segons Butler, què és allò que fa que una activitat sigui política? La política és aquella activitat de responsabilitat d'uns amb els altres per un futur col·lectiu que garanteixi l'habitabilitat de totes les vides. A la vegada, una vida és habitable si pot formar part de la política. Així doncs, tota política té un compromís amb l'obertura i la resignificació de les categories que han de garantir el dret a participar activament en la vida pública d'una comunitat. A la vegada, una resignificació que no estigui justament ampliant les categories que conformen els règims de justícia, o que vulgui saturar-les completament per endavant, no serà estrictament política perquè es trobarà soscavant el sentit mateix de la política, a saber, permetre en tot moment la participació en la decisió sobre l'actualitat dels que hi habiten i mantenir aquesta possibilitat sempre oberta.

Per això, Butler defineix la seva proposta política com democràtica-radical, perquè entén per un costat, que només és possible la política si es garanteix que les categories que conformen allò just

són sempre susceptibles de crítica i re-traducció cultural, però per l'altre, perquè aquesta variabilitat, que és la vitalitat de la política, serà justa (acurada, conseqüent) si contribueix a ampliar la vida política de totes les vides excloses per les mateixes categories. Aquesta és la línia que prové d'Antonio Gramsci i que comparteix amb Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, segons la qual s'entén la política com una articulació i resignificació dels significants polítics, en sí sempre contingents, fins a constituir una comunitat de sentit o l'anomenada hegemonia. El compromís de la política amb sí mateixa i la seva viabilitat coincideix amb el compromís amb l'ampliació de les possibilitats d'habitabilitat de la vida, en tant que aquesta aspiració sempre actualitzada, però mai realitzada, és allò que manté el moviment conflictiu en que la política, en tant que democràtica, consisteix. La mesura d'habitabilitat d'una vida és, com el nom bé indica, la capacitat d'aquesta de ser abric, protecció de la seva vulnerabilitat com a singularitat (sigui un grup o un individu). No és però una protecció que la reclogui en l'espai privat: no s'està reclamant una habitació privada protegida, sinó un món habitable acollidor. Per això, la resignificació de les normes a partir de les quals una vida apareix com a habitable és una activitat política, perquè el que està en joc no és només aquella vida individual sinó el món com a lloc habitable.

Però en què consisteix aquesta activitat política de la resignificació? En primer lloc implica que no hi ha un subjecte polític amb uns interessos definits que a priori prescrigui el mateix moviment de la resignificació, sinó que justament el subjecte polític apareix en el moment de la repetició resignificativa com el seu producte i mitjà. Essent l'agent el resultat d'un procés que funciona mitjançant la performació, l'acció política serà possible allí on es doni una situació en la qual s'imbriquen pràctiques significatives. En segon lloc, que qualsevol acció política serà sempre una acció performativa perquè només és a través d'una situació concreta donada dins la significació, i a través d'aquesta, que és possible pensar una agència. L'agència és possible perquè es troba implicada i travessada per un context discursiu. Per tant, apareix a través de la mateixa repetició performativa, en una resignificació que no és però exactament allò que es repeteix: «el hueco que hay entre la redundancia y la

repetición es el espacio de la acción»⁶⁴. La subjectivitat, essent un producte discursiu de les pràctiques significants, només pot ser resultat del mateix procés de formació i, per tant, no és mai l'origen de l'acció. És la mateixa repetició desplaçada, dissonant o perversa d'aquestes pràctiques el que permet a la vegada l'agència política i el sorgiment del subjecte polític en tant que agent.

Podríem dir, doncs, que una política performativa no és una política que consisteixi en la representació dels interessos d'un subjecte predefinit, sinó que es dona en les pràctiques de des-ontologització de subjectivitats i en la seva proliferació. La unitat o l'esforç per trobar una categoria identitària delimitada i íntegra, que sovint es converteix en el nucli del debat en el sí dels moviments polítics transformadors, no és requisit per la viabilitat d'una pràctica política. Inversament, aquesta intenció, acaba per clausurar el conjunt de possibilitats polítiques que sorgeixen en la labor crítica de deconstrucció i rearticulació de les categories que conformen la identitat. A més, en tant que tota constitució subjectiva o identitària implica establir uns límits del que és i el que no és, sempre genera una exclusió. Si la política el que intenta és representar un subjecte que ha delimitat prèviament, però que situa com anterior, oblida i reïfica l'exclusió en la que es funda: d'aquesta manera, no pot ser una eina d'aquell compromís amb el món que consistia en ampliar l'habitabilitat de les vides sinó que es converteix en un factor d'empobriment de la política mateixa, disminuint les zones de conflicte en les que aquesta perviu. És en aquest sentit, que la proposta política de Butler intenta anar, a través del performatiu, més enllà de la lògica de la representació com a fonament de la política contemporània. Tanmateix però, per Butler, la formació no consisteix simplement en una infinita des-articulació, sinó que aquests moments de desplaçament de les normes subjectivadores són sempre allò que és anterior a una nova constitució subjectiva i per tant l'establiment de certs límits i noves exclusions. La formació no té la forma ni d'un pur *devenir* ni d'una representació estàtica, és una pràctica política entesa com el moviment inesgotable i obert de constitució i destitució subjecti-

64 Butler, J. (2009), pàg : 214

va guiat per una consciència sempre atenta a les zones d'exclusió que inevitablement sorgeixen en el mateix procés, però que són, a la vegada, el seu motor.

Si dèiem que la qüestió de la materialitat i el cos és controvertida, també sembla irresistible per explicar la seva política. Butler intenta pensar el cos com el territori on s'inscriuen els conflictes polítics, sobretot del feminisme, i l'instrument a través del qual es produeix aquesta disputa. La política performativa és un conjunt de pràctiques significatives sí, però que fan de la corporalitat i la seva presència i afectació pública les condicions de la seva acció. Si dèiem que cap cos podia aparèixer fóra d'un règim de significació, aquest règim tampoc és possible de pensar-lo si no és a través de les corporalitats que negocia i de les que, a la vegada, emana. Així doncs si no és possible pensar cap cos si no és a través d'allò que incorpora com el seu significat o matèria, tampoc és possible de pensar cap política, cap conflicte en l'ordre de la significació si no és perquè hi ha corporalitats que hi poden participar activament.

Per concloure podríem dir que la seva política és una proposta d'aprofundiment democràtic perquè busca fer possible l'obertura dels universals de la modernitat a i per aquells que la mateixa havia deixat fora. L'intent consisteix, de fet, a salvar el concepte mateix d'universal tot proposant de pensar-lo com quelcom que suggereix o apel·la sempre a revisar-se, essent només així possible garantir la seva obertura permanent evitant que generi marges d'exclusió que desvirtuarien la seva pretesa universalitat. La seva proposta no és una esmena a la totalitat als valors polítics de la modernitat, sinó un qüestionament amb el qual, de fet, pretén actualitzar-los. Es podria dir, doncs, que segueix creient, en certa mesura, en els valors i el projecte de la Il·lustració en base als quals es construeixen els estats democràtics occidentals. Això no vol dir que la seva proposta política sigui simplement un intent de salvar i mantenir l'ordre democràtic actual, almenys no sembla aquesta la intenció. La seva proposta es pot situar en un intent de superar les lògiques polítiques liberals i les marxistes ortodoxes basades en la representativitat institucional, un esquema binari i homogeni de pensar les relacions i conflictes polítics, i la noció de subjecte entès com previ a l'acció.

La formació política de Butler i el model de la seva proposta són les pràctiques *queers*. Hi ha un intent de reconèixer a aquestes pràctiques populars l'*intelligentsia* que la política necessita. El seu compromís no és només amb la dignitat d'aquestes vides, sinó també amb la seva riquesa política i imaginativa. Si es pot dir que la política de Butler és una política *queer* és perquè es basa en la impuresa, el mestissatge, el cos i la dissonància i no tant en l'acord. La seva possibilitat recau més aviat en els errors imprevisibles i no en l'assegurament dels èxits, perquè els primers són garantia de conflicte. I el conflicte es dona sempre en les zones de frontera, espai indefinit on es possibilita la topada, l'afectació amb i per l'altre que ja no és mai el mateix, és l'espai d'indicibilitat que garanteix així l'esdeveniment polític i ètic de la presa de posició a través de l'empatia⁶⁵.

Així doncs, si és una política que es fa més amb el cos que amb la paraula, encara que aquell estigui sempre ja immers en la significació, és justament perquè aquest és un territori de frontera i en canvi la comunicació i el diàleg són l'etern allunyament del contacte amb l'altre (empatia), l'emmurallament del sí mateix, el silenci del soroll, i així eterna tautologia, impossibilitat de posicionament que implica sempre ser afectat per l'altre en la zona d'ambigüitat que comença en la pell. El cos és aquella entitat que sempre escapa a la significació sense mai fer-ho del tot, de manera que en una situació donada de normalitat, on el llenguatge funciona harmònicament, pot distorsionar amb la seva presència insostenible la quietud que garanteix la comunicació, tot provocant un conflicte en el sí de la significació. Com el performatiu, i a diferència de la paraula entesa com a via de comunicació, la seva presència no comunica sinó que dissona, *i-rromp* un context i el transforma. És per aquest conflicte causat per aquesta presència insòlita que és el cos, que es poden seguir ampliant les zones d'habitabilitat d'aquest món. I és perquè es planteja la política a través d'aquesta noció d'habitabilitat, que el cos és l'element central de la mateixa.

És per això que voldríem posar en qüestió que la democràcia (encara que es digui radical) sigui una noció apropiada per donar compte d'una política que vol funcionar a través del conflicte, la disso-

⁶⁵ Empatia, paraula d'origen grec composta del prefix *en-*(entre, dins) i *pathos*(ser afectat) : compartir o trobar-se en l'afectació.

nància i el cos. Si en nom de la democràcia s'han despolititzat tots els àmbits del món amb la conseqüència de que aquest ens és un lloc estrany perquè habitar-lo implicaria justament fer-nos-el nostre políticament. Si, simultàniament, s'ha privatitzat la política en les cambres de representació on funciona a través de l'acord, l'anul·lació del conflicte invisibilitzat pel diàleg, i l'absència dels cossos. Finalment, si en nom de la democràcia s'han comés i es segueixen cometent els crims més inhumans (Israel justifica el genocidi del poble Palestí en nom de *l'única democràcia de l'Orient Mitjà*), té sentit encara reivindicar-lo? Però, sabem que, seguint a Butler, aquesta pregunta no exigeix una resposta limitada a l'acadèmia sinó que inaugura el conflicte en el sí del mateix concepte i invitar a posar-lo en qüestió en tots els àmbits trobant la seva veritat en la pràctica, allí on es troben els cossos.

Bibliografia

Bibliografia primària

- Butler, J. (2009). *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Butler, J. (2019a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Studio 168, Barcelona.
- Butler, J. (2019b). *Deshacer el género*, Paidós Studio 167, Barcelona.
- Butler, J. (2020). *Cuerpos que importan. En los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Córdoba, D., Sáez, J., & Vidarte, P. (2005). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Editorial Egales, Madrid.
- Derrida, J. (1994). *Firma, acontecimiento, contexto (346-372)* en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.
- Foucault, M. (1976a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Madrid.
- Preciado, P. B. (2020). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Editorial Anagrama, Barcelona

Bibliografia secundària:

- Aliaga Vicente, & Juan; Haderbach, Amhed ; Monleón Domínguez, Ana ; Pujante González, D. (2001). *Mirada sobre la sexualidad en el arte y la literatura del siglo XX en Francia y España*, Universitat de València, València.
- Barthes, R. (2014). *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Points Essais, Paris.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1977). *Rizoma. Introducción*, PRE-TEXTOS, Valencia.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Feuerbach, L., & Marx, K. (1969). *La filosofía del futuro y Tesis sobre Feuerbach*, Ediciones Calden, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1976b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, Madrid.
- Preciado, P. B. (2003). Il faut queeriser l'université. *Presses Universitaires de France, Rue Descartes (n°40)*, 79–83. <https://www.jstor.org/stable/40978746?seq=1>
- Preciado, P. B. (2009). Queer: historia de una palabra. *Parole de Queer, 1*, 14-17. https://fr.scribd.com/fullscreen/79992238?access_key=key-2l64jqncgcgodxmcd3jr
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Editorial Egales, Madrid

