

Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista

Author(s): Judith Butler and Marie Lourties

Source: *Debate Feminista*, Vol. 18 (OCTUBRE 1998), pp. 296-314

Published by: Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42625381>

Accessed: 30-04-2024 06:59 +00:00

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Debate Feminista*

Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*

Judith Butler

Los filósofos raramente reflexionan sobre la actuación en el sentido teatral del término, pero desde luego tienen un discurso sobre los "actos" que mantiene significados semánticos asociados con aquellos de las teorías de la representación y de la actuación. Por ejemplo, los "actos de habla" de John Searle, estas garantías y promesas verbales, que no parecen renviar sólo a un intercambio de palabras, sino constituir un vínculo moral entre los hablantes, ilustran uno de los gestos ilocucionarios que constituyen el escenario de la filosofía analítica del lenguaje. Más aún, la "teoría de la acción", un campo de la filosofía moral, busca entender lo que es "hacer", antes de formular exigencia alguna sobre lo que se debe hacer. En fin, la teoría fenomenológica de los "actos", adoptada por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y George Herbert Mead, entre otros, intenta explicar la manera mundana en que los agentes sociales constituyen la realidad social por medio del lenguaje, del gesto y de todo tipo de signos sociales simbólicos. Si bien la fenomenología a veces parece asumir la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje (definido como la única fuente de sus actos constituyentes), también hay un uso más radical de la doctrina de la constitución que toma el agente social como *objeto*, antes que sujeto, de los actos constitutivos.

Al declarar que "la mujer no nace, *se hace*", Simone De Beauvoir se apropia de esta doctrina, la de los actos constitutivos, inscrita en la tradición fenomenológica, y la reinterpreta.¹ En este sentido, el género no es,

* Tomado de Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 270-282.

¹ Para una discusión más detallada de la contribución feminista de De Beauvoir a la teoría feminista, ver mis "Variations on Sex and Gender: Beauvoir's *The Second Sex*",

de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el *locus* operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien, es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por una *repetición estilizada de actos*. Más aún, el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado permanente. Esta formulación desplaza el concepto de género más allá del terreno de un modelo sustancial de identidad, hacia uno que requiere una conceptualización de *temporalidad social* constituida. Significativamente, el género es instituido por actos internamente discontinuos, la *apariencia de sustancia* es entonces precisamente eso, una identidad construida, un resultado performativo llevado a cabo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y a actuar como creencia. Y si el cimiento de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género.

Mediante la concepción de actos de género esbozada más arriba, intentaré mostrar cómo podríamos entender algunas maneras en que han sido constituidos los conceptos cosificados y naturalizados de género y, por ende, cómo son entonces susceptibles de ser constituidos de otra manera. En oposición a los modelos teatrales o fenomenológicos que asumen un yo necesariamente antepuesto a sus actos, entenderé los actos constitutivos como actos que, además de constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible, en el objeto de una creencia. Al desarrollar mi argumentación, echaré mano de los discursos teatral, antropológico y filosófico, pero sobre todo del fenomenológico, para mostrar que lo que se llama identidad de género no es sino un resultado performativo, que la sanción social y el tabú compelen a dar. Y es precisamente en este carácter de performativo donde reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado.

en *Yale French Studies* 172, 1986. Hay traducción al español, "Variaciones de sexo y género: Wittig, Foucault y De Beauvoir", en Marta Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Angel Porrúa y PUEG-UNAM.

I. Sexo/Género: enfoques feminista y fenomenológico

La teoría feminista a menudo ha criticado las explicaciones naturalistas del sexo y de la sexualidad que asumen que el significado de la existencia social de las mujeres puede derivarse de algún hecho de su fisiología. Al distinguir entre sexo y género, las teóricas feministas han cuestionado las explicaciones causales que asumen que el sexo dicte o imponga ciertos significados sociales a la experiencia de las mujeres. Las teorías fenomenológicas de la corporeidad humana se han preocupado también por establecer una distinción entre, por una parte las varias causalidades fisiológicas y biológicas que estructuran la existencia corporal y, por otra, los significados que esta existencia corpórea asume en el contexto de la experiencia vivida. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty reflexiona sobre “el cuerpo en su ser sexual” y, considerando la cuestión de la experiencia corporal, llega a afirmar que el cuerpo es, más que “una especie natural”, “una idea histórica”.² Significativamente, esta declaración es la que cita Simone De Beauvoir en *El segundo sexo* cuando establece, para su argumentación, que “la mujer”, y por extensión cualquier género, es una situación histórica antes que un hecho natural.³

En ambos contextos, la existencia y la realidad de las dimensiones materiales o naturales del cuerpo no son negadas sino replanteadas de tal suerte que quede establecida la distinción entre estas dimensiones y el proceso por el cual el cuerpo termina portando significados culturales. Tanto para De Beauvoir como para Merleau-Ponty, el cuerpo se entiende como el proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas, un proceso complejo de apropiación que toda teoría fenomenológica de la encarnación debe describir. Ahora bien: para describir el cuerpo generizado, una teoría fenomenológica de la constitución precisa de la ampliación de los enfoques convencionales sobre los actos, que signifique al mismo tiempo tanto lo que constituye el significado cuanto cómo se representa y actúa este significado. En otras palabras, los actos que constituyen el género ofrecen similitudes

² Maurice Merleau-Ponty, “The Body in its Sexual Being” en *Phenomenology of Perception*, trad. Collin Smith, Boston, Routledge and Keagan Paul, 1962. Hay traducción al español en Editorial Península.

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. H. M. Parshley, Nueva York, Vintage, 1974, p. 38. Hay traducción al español, Siglo Veinte Editores, Buenos. Aires.

con actos performativos en el contexto teatral. Mi tarea, entonces, será la de examinar de qué manera actos corporales específicos construyen el género, y qué posibilidades hay de transformación cultural del género por medio de tales actos.

Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo no solamente es una idea histórica, sino también un conjunto de posibilidades continuamente realizables. Al definir el cuerpo como idea histórica, Merleau-Ponty quiere decir que es por medio de una expresión concreta e histórica hecha efectiva en el mundo como este cuerpo cobra significado. Que el cuerpo sea un conjunto de posibilidades significa: *a)* que su aparición en el mundo, para la percepción, no está determinada por ninguna suerte de esencia interior, y *b)* que su expresión concreta en el mundo se debe entender como el poner de manifiesto y el volver específico un conjunto de posibilidades históricas. De modo que hay una práctica* que es comprendida como los procesos que vuelven tales posibilidades determinaciones. Esas posibilidades, a su vez, son necesariamente constreñidas por las convenciones históricas vigentes. El cuerpo no es pues una identidad en sí o una materialidad meramente fáctica: el cuerpo es una materialidad que, al menos, lleva significado, y lo lleva de modo fundamentalmente dramático. Por dramático sólo quiero decir que el cuerpo no es mera materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades. No se es simplemente un cuerpo sino que, en un sentido absolutamente clave, el propio cuerpo es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también, a la de sus antecesores y sucesores corporeizados.

Sin embargo, es claramente una desafortunada gramática el decir que hay un "nosotros" o un "yo" que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado. Sugiero, como más apropiado, un vocabulario que resista la sustancia metafísica de la formaciones sujeto-verbo y, en su lugar, se apoye en una ontología de los gerundios. El "yo" que es su propio cuerpo es, necesariamente, una forma de ir tomando cuerpo, y el "que" que se corporeiza es las posibilidades. Pero aquí también engaña la gramática de la formulación, porque las posibilidades que son corporeizadas no

* *Agency* [N. de la T.].

son fundamentalmente exteriores o antecedentes al propio proceso de corporeización. Como materialidad intencionadamente organizada, el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica. En otras palabras, el cuerpo es una situación histórica, como lo declara De Beauvoir, y es una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica.

Hacer, dramatizar, reproducir, parecen ser algunas de las estructuras elementales de la corporeización. Este ir haciendo el género no es meramente, para los agentes corporeizados, una manera de ser exteriores, a flor de piel, abiertos a la percepción de los demás. La corporeización manifiesta claramente un conjunto de estrategias, o lo que Sartre hubiera tal vez llamado un estilo de ser, o Foucault "una estilística de la existencia". Estilo que nunca se auto-estiliza totalmente, porque los estilos vivos tienen historia, y esta historia condiciona y limita las posibilidades. Se tomará entonces el género como un estilo corporal, por ejemplo, un "acto" que fuera a la vez intencional y performativo, donde performativo tiene el doble sentido de "dramático" y de "no-referencial".

Cuando De Beauvoir declara que "la mujer" es una idea histórica y no un hecho natural, está claro que subestima la distinción entre sexo, hecho biológico y género, interpretación cultural o significación de este hecho. De acuerdo con esa distinción, ser hembra es un hecho sin significado alguno, pero ser mujer es haberse vuelto una mujer, o sea obligar al cuerpo a conformarse con una idea histórica de "mujer", a inducir al cuerpo a volverse un signo cultural, a materializarse obedeciendo una posibilidad históricamente delimitada, y esto, hacerlo como proyecto corporal sostenido y repetido. La idea de "proyecto", sin embargo, sugiere la fuerza originaria de una voluntad radical, y como el género es un proyecto que tiene su supervivencia cultural como fin, el término de "estrategia" sugiere mejor la situación de coacción en la cual siempre y diversamente se da la *performance* del género. Por ende, como estrategia de supervivencia, el género es una representación* que conlleva consecuencias claramente punitivas. Los atributos distintivos de género contribuyen a "humanizar" a los individuos dentro de la cultura

* *Performance* [N. de la T.].

contemporánea; desde luego, los que no hacen bien su distinción de género son castigados regularmente. Porque no hay una "esencia" que el género exprese o exteriorice, ni tampoco un objetivo ideal al que aspire; como el género no es un hecho, los diversos actos de género crean la idea del género, y sin esos actos, no habría género en absoluto. El género es, pues, una construcción que regularmente oculta su génesis. El consentimiento colectivo tácito de representar, producir y sustentar la ficción cultural de la división de género diferente y polarizada queda oscurecido por la credibilidad otorgada a su propia producción. Los autores del género quedan encantados por sus propias ficciones; así, la misma construcción obliga la creencia en su necesidad y naturalidad. Las posibilidades históricas materializadas en diversos estilos corporales no son otra cosa que esas ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y alternativamente corporeizadas y disfrazadas bajo coacción.

¿Cuán útil es un punto de partida fenomenológico para una descripción feminista del género? A primera vista, la fenomenología comparte con los análisis feministas un mismo compromiso para afianzar la teoría en la experiencia vivida y para revelar la manera en que el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva. Está claro que no toda teoría feminista privilegia el punto de vista del sujeto (Kristeva alguna vez objetó la teoría feminista por ser "demasiado existencialista"⁴) y sin embargo el lema feminista: "lo personal es político" sugiere, en parte, que la experiencia subjetiva no sólo es estructurada por la existencia de configuraciones políticas, sino que repercute en las mismas y a su vez las estructura. La teoría feminista ha intentado comprender de qué manera las estructuras culturales y políticas sistémicas o invasivas son implementadas y reproducidas por actos y prácticas individuales, y cómo el análisis de situaciones ostensiblemente personales se ve clarificado al plantearse en un contexto cultural más ampliamente compartido. Desde luego, el impulso feminista, y no me cabe duda que hay más de uno, a menudo ha surgido del reconocimiento de que mi dolor, o mi silencio, o mi cólera, o mi percepción, no son finalmente sólo mías, y que me ubican en una situación cultural compartida que me permite entonces habilitarme y potenciarme en vías insospechadas. Lo per-

⁴ Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, Ed. Denoel, 1983, 242. Hay traducción al español, Siglo XXI Editores, México.

sonal es pues implícitamente político en el sentido de que está condicionado por estructuras sociales compartidas, pero también lo personal ha sido inmunizado contra el desafío político al grado tal que la distinción público/privado perdura. Para la teoría feminista, pues, lo personal deviene una categoría expansiva, donde se acomodan, aunque sea sólo de manera implícita, las estructuras políticas usualmente consideradas como públicas. Desde luego, el propio significado de lo político se extiende también. En el mejor de los casos, la teoría feminista engloba la expansión dialéctica de ambas categorías. Mi situación no deja de ser mía sólo porque es la situación de alguien más, y mis actos, por más que sean individuales, reproducen sin embargo la situación de mi sexo, y lo hacen de diferentes maneras. En otras palabras, hay, latente en la fórmula lo personal es político de la teoría feminista, el supuesto de que el mundo de la vida de las relaciones de género está constituido, por lo menos parcialmente, por los actos concretos e históricamente mediados de los individuos. Ya que el "cuerpo" es invariablemente transformado en el cuerpo de él o el cuerpo de ella, el cuerpo sólo se conoce por su apariencia de género. Parecería imperativo considerar la manera en que se da esta generización del cuerpo. Yo sugiero que el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo. Desde un punto de vista feminista, se puede intentar re-concebir el cuerpo con género más como una herencia de actos sedimentados que como una estructura predeterminada o forcluida, una esencia o un hecho, sea natural, cultural, o lingüístico.

La apropiación feminista de la teoría fenomenológica de la constitución permite emplear la idea de acto en un sentido ricamente ambiguo. Si lo personal es una categoría que se expande hasta incluir las más amplias estructuras políticas y sociales, entonces los actos del sujeto con género son similarmente expansivos. Hay actos políticos que claramente son acciones deliberadas e instrumentales de organización política, de intervención y de resistencia colectiva, cuyo amplio propósito es instaurar un conjunto de relaciones sociales y políticas más justas. Hay pues actos que se llevan a cabo en nombre de las mujeres, y luego hay actos en sí y por sí, disociados de cualquier consecuencia instrumental, que desafían la categoría misma de mujer. Desde luego, no se puede pasar por alto la inutilidad de un programa político que se propusiera la transformación radical de la situación social de las mujeres, sin haber previamente determinado si la categoría de mujer se va

construyendo socialmente de tal forma que ser mujer es, por definición, estar en una situación de opresión. En un deseo comprensible de forjar vínculos de solidaridad, el discurso feminista se ha basado frecuentemente en la categoría mujer como un presupuesto universal de una experiencia cultural cuya universalidad estatutaria entraña la falsa promesa ontológica de una probable solidaridad política. En una cultura en que se ha considerado la mayor parte de las veces el falso universal "hombre" como coextensivo de la humanidad misma, la teoría feminista ha buscado con éxito traer la especificidad de la mujer a la luz y reescribir la historia de la cultura en términos que reconozcan la presencia, la influencia y la opresión de las mujeres. No obstante, en este esfuerzo para combatir la invisibilidad de las mujeres como categoría, las feministas corren el riesgo de traer a la luz una categoría que puede o no ser representativa de la vida concreta de las mujeres. Como feministas, hemos tenido poco afán, creo yo, en examinar el estatuto de la categoría misma y, desde luego, en discernir las condiciones de opresión que resultan de la reproducción no estudiada de las identidades de género que sostienen las categorías distintas y binarias de hombre y mujer.

Al declarar que mujer es una "situación histórica", De Beauvoir subraya que el cuerpo padece una cierta construcción cultural, no sólo por las convenciones que sancionan y proscriben cómo cada cual actúa su propio cuerpo, el "acto" o la *performance* que el cuerpo de cada cual es, sino también por las convenciones tácitas que estructuran cómo se percibe culturalmente el cuerpo. Desde luego, si el género es la significación cultural que asume el cuerpo sexuado, y si esa significación queda co-determinada por varios actos percibidos culturalmente, entonces es obvio que, dentro de los términos de la cultura no es posible conocer de manera distinta sexo y género. La reproducción de la categoría de género está actuada a gran escala política cuando, por ejemplo, las mujeres entran por primera vez en una profesión, o ganan ciertos derechos, o son re-concebidas por el discurso legal y político de manera significativamente nueva. Pero la reproducción más mundana de la identidad de género ocurre en las diversas maneras de actuar los cuerpos, en función de las expectativas profundamente afianzadas o sedimentadas de la existencia de género. O sea, hay una sedimentación de las normas de género que produce el fenómeno peculiar de un sexo natural, o de una verdadera mujer, o de cierto número de ficciones sociales prevalentes y

coactivas, sedimentación que con el tiempo ha ido produciendo un conjunto de estilos corporales que, en forma cosificada, aparecen como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria y mutua.

II. Géneros binarios y contrato heterosexual

Para garantizar la reproducción de una cultura dada, varios requerimientos, bien establecidos por la literatura antropológica del parentesco, han dispuesto la reproducción sexual dentro de los confines de un sistema matrimonial heterosexualmente fundado, que requiere la reproducción de los seres humanos en ciertos modos de género que, en efecto, garantizan la reproducción final de ese sistema de parentesco. Como Foucault y otros han señalado, la asociación de un sexo natural con un género distinto, y con una ostensiblemente natural "atracción" hacia el sexo/género opuesto, es una conjunción nada natural de construcciones culturales al servicio de intereses reproductivos.⁵ La antropología cultural feminista y los estudios de parentesco han mostrado cómo las culturas son gobernadas por convenciones que no sólo regulan y garantizan la reproducción, el intercambio y el consumo de bienes materiales, sino que también reproducen los vínculos de parentesco que a su vez requieren tabúes y una regulación punitiva de la reproducción para alcanzar sus fines. Lévi-Strauss ha mostrado cómo el tabú del incesto trabaja para garantizar el encauzamiento de la sexualidad hacia varias formas de matrimonio heterosexual,⁶ Gayle Rubin ha argumentando convincentemente que el tabú del incesto produce ciertos tipos de identidades de género particulares y sus sexualidades correspondientes.⁷ Quiero simplemente subrayar que una de las formas en que es reproducido y encubierto este sistema de heterosexualidad coactiva consiste en cultivar

⁵ Véase Michel Foucault, *History of Sexuality: An Introduction*, Random, Nueva York, p. 154: "la noción de 'sexo' hace posible reagrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y permite a cada uno utilizar esta unidad ficticia como principio causal...". Hay traducción, Siglo XXI Editores.

⁶ Ver Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Hay traducción en Ed. Paidós.

⁷ Gayle Rubin: "The traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 178-185. Traducción en Marta Lamas (comp.), *op. cit.*

los cuerpos en sexos distintos, con apariencias “naturales” y disposiciones heterosexuales “naturales”. Pese a que el orgullo etnocéntrico sugiere una secuencia que trascendería las estructuras obligatorias de las relaciones de parentesco como las describe Lévi-Strauss, quisiera sugerir, de acuerdo con Rubin, que las identidades contemporáneas de género son marcas o “huellas” de un parentesco residual. En los últimos años, el planteamiento de que sexo, género y heterosexualidad son productos históricos, que se han combinado y cosificado como naturales a lo largo del tiempo, ha recibido mucha atención crítica, no sólo por parte de Michel Foucault, sino también de Monique Wittig, de historiadores *gay*, y de numerosos antropólogos culturales y psicólogos sociales.⁸ Estas teorías, sin embargo, todavía carecen de recursos críticos para pensar radicalmente la sedimentación histórica de la sexualidad y de las construcciones sexuales relacionadas, al no delimitar ni describir los modos mundanos que esas construcciones producen, reproducen y mantienen dentro del campo de los cuerpos.

¿Puede la fenomenología ayudar a una reconstrucción feminista del carácter sedimentado del sexo, del género y de la sexualidad, en el nivel del cuerpo? En primer lugar, el interés fenomenológico por los varios actos con que se va constituyendo y asumiendo la identidad cultural ofrece un punto de partida para el esfuerzo feminista por entender el modo mundano en que los cuerpos se insertan en géneros. La formulación del cuerpo como modo de ir dramatizando o actuando posibilidades ofrece una vía para entender cómo una convención cultural es corporeizada y actuada. Pero parece difícil, si no imposible, imaginar una manera de conceptualizar la escala y el carácter sistémico de la opresión de las mujeres desde una posición teórica que toma los actos constitutivos como punto de partida. Si bien los actos individuales efectivamente trabajan para mantener y reproducir sistemas de opresión, y, desde luego, cualquier teoría sobre la responsabilidad política personal presupone este enfoque, no se puede sin embargo concluir que la opresión sea sólo consecuencia de estos actos. Se puede argüir que si no hubiera seres humanos cuyos varios actos, en el sentido

⁸ Ver mis “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault”, en *Feminism as Critique*, ed. Seyla Benhabib y Drucila Cornell (Londres: Basil Blackwell, 1987 [distribuido por University of Minnesota Press]).

amplio, produjesen y mantuviesen las condiciones opresivas, estas condiciones podrían desplomarse, pero no se puede obviar que la relación entre actos y condiciones no es unilateral, ni tampoco sin mediación. Hay contextos sociales y convenciones donde ciertos actos no sólo se vuelven posibles, sino incluso se vuelven concebibles, en tanto que actos a secas. La transformación de las relaciones sociales se vuelve entonces más una cuestión de transformación de las condiciones sociales hegemónicas que de transformación de los actos individuales que generan esas condiciones. Desde luego, quien se restrinja a la política de los actos correrá el peligro de apuntar al reflejo meramente indirecto, si no epifenomenal, de esas condiciones.

Pero el sentido teatral de un "acto" fuerza a una revisión de las acepciones individualistas subyacentes al enfoque más restringido de los actos constitutivos en el discurso fenomenológico. De duración temporal dada dentro de la *performance* entera, los "actos" son una experiencia compartida y una "acción colectiva". Así como, en la teoría feminista, la propia categoría de lo personal se exploya hasta incluir estructuras políticas, de la misma manera hay un enfoque de los actos teatralmente fundado y, desde luego, menos individualmente orientado, que avanza un poco en desactivar la crítica de la teoría del acto como "demasiado existencialista". El acto que es el género, el acto que agentes corporeizados son, en el sentido que encarnan dramática y activamente y, desde luego, portan ciertas significaciones culturales, este acto evidentemente no es un acto solitario. Sin duda, existen maneras matizadas e individuales de hacer su propio género, pero que uno lo haga, y que uno lo haga de acuerdo con ciertas sanciones y prescripciones, no es, claramente, un asunto plenamente individual. Una vez más, no quiero con esto minimizar el efecto de ciertas normas de género que se originan dentro de la familia, se imponen a través de ciertos modos familiares de castigo y recompensas y que, por consiguiente, pueden ser interpretadas como altamente individuales, porque incluso allí las relaciones familiares recapitulan, individualizan y especifican relaciones culturales pre-existentes; sólo rara vez, por no decir nunca, son radicalmente originales. El acto que uno hace, el acto que uno ejecuta, es, en cierto sentido, un acto que ya fue llevado a cabo antes de que uno llegue al escenario. Por ende, el género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actores individuales para

ser actualizado y reproducido una vez más como realidad. Es preciso discernir los complejos componentes que conforman un acto para entender la suerte de actuación en concierto y de actuación en acuerdo que, invariablemente, es actuar el propio género.

¿En qué sentidos, entonces, es el género un acto? Como sugiere el antropólogo Victor Turner en sus estudios sobre el teatro social ritual, una acción social requiere una *performance* repetida. Esta repetición es a la vez reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos; es la forma mundana y ritualizada de su legitimación.⁹ Cuando esta concepción de *performance* social se aplica al género, es claro que, si bien son cuerpos individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generizados, esta "acción" es también inmediatamente pública. Son acciones con dimensiones temporales y colectivas, y su naturaleza pública no carece de consecuencia: desde luego, se lleva a cabo la *performance* con el propósito estratégico de mantener al género dentro de un marco binario. Comprendida en términos pedagógicos, la *performance* hace explícitas las leyes sociales.

Como acción pública y acto performativo, el género no es una elección radical, ni un proyecto que refleja una elección meramente individual, pero tampoco está impuesto o inscrito sobre el individuo, como arguyen algunos deslizamientos postestructuralistas respecto del suje-

⁹ Ver Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). Clifford Geertz sugiere en "Blurred Genres: The Refiguration of Thought", en *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), que la metáfora teatral es utilizada por la teoría social reciente en dos direcciones, a menudo opuestas. Los teóricos rituales como Victor Turner enfocan la noción de drama social, en sus variantes, como medio de regular los conflictos internos a una cultura, y de regenerar la cohesión social. Por el otro lado, los acercamientos a la acción simbólica, influidos por figuras tan diversas como Emile Durkheim, Kenneth Burke y Michel Foucault, enfocan la manera en que la autoridad política y las cuestiones de legitimación son tematizadas y reguladas en términos de los significados representados. Geertz mismo sugiere que la tensión puede ser vista dialécticamente; su estudio de la organización política en Bali, presentada como un "estado-teatro", es un caso destacado. En términos de un planteamiento explícitamente feminista del género como performativo, me parece claro que al plantear el género como ritualizado, la representación pública debe ser combinada con un análisis de las sanciones políticas y de los tabúes bajo los cuales esta representación puede darse y puede no darse en la esfera pública, libre de consecuencias punitivas.

to. El cuerpo no está pasivamente escrito con códigos culturales, como si fuera el recipiente sin vida de un conjunto de relaciones culturales previas. Pero tampoco los yoes corporeizados pre-existen a las convenciones culturales que esencialmente significan a los cuerpos. Los actores siempre están ya en el escenario, dentro de los términos mismos de la *performance*. Al igual que un libreto puede ser actuado de diferentes maneras, y al igual que una obra requiere a la vez texto e interpretación, así el cuerpo sexuado actúa su parte en un espacio corporal culturalmente restringido, y lleva a cabo las interpretaciones dentro de los confines de directivas ya existentes.

Si bien los vínculos entre papel teatral y papel social son complejos y las líneas divisorias difíciles de trazar (Bruce Wilshire señala los límites de la comparación en *Role-Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor*¹⁰), parece claro que, aunque las representaciones teatrales pueden toparse con censuras políticas y críticas acerbas, las *performances* de género en contextos no teatrales son gobernadas por convenciones sociales aún más claramente punitivas y reguladoras. Desde luego, la vista de un travesti en el escenario puede provocar placer y aplausos, mientras que la vista del mismo travesti al lado de nuestro asiento en el autobús, puede provocar miedo, ira, hasta violencia. Está claro que, en ambas situaciones, las convenciones que median la proximidad y la identificación son del todo diferentes. Quiero comentar, en dos direcciones, esta distinción tentativa. En el teatro se puede decir: "no es más que actuación", y así desrealizar el acto, separar totalmente la actuación de la realidad. Con esta distinción, se afianza el propio sentido de lo que es real de cara a ese desafío temporal a nuestras asunciones ontológicas existentes sobre los arreglos de género; las diversas convenciones que anuncian que "no es más que teatro" permiten trazar líneas estrictas entre la *performance* y la vida. En la calle o en el autobús, el acto se vuelve peligroso, si se lleva a cabo, porque precisamente no hay convenciones teatrales que delimiten su carácter puramente imaginario, pues en la calle o en el autobús, falta toda presunción de que el acto sea distinto de la realidad; el efecto intranquilizador del acto emana de la ausencia de convenciones que faciliten esta demarcación. Desde luego, existe un teatro que intenta cuestionar o ciertamente

¹⁰ Boston: Routledge y Kegan Paul, 1981.

romper esas convenciones que demarcan lo imaginario de lo real (Richard Schener lo muestra muy claramente en *Between Theatre and Anthropology*¹¹). Sin embargo en esos casos, uno se confronta al mismo fenómeno, es decir, al hecho de que el acto no está contrastado con lo real, sino que constituye una realidad, nueva en cierto sentido o sea, una modalidad de género que no puede fácilmente ser asimilada dentro de las categorías pre-existentes que regulan la realidad del género. Desde el punto de vista de dichas categorías establecidas, es posible que se quiera declarar: pero ¡ay! es realmente una chica o una mujer, o es realmente un chico o un hombre y, más aún, decir que la apariencia contradice la realidad del género, que la realidad particular y familiar puede estar allí, naciente, temporalmente no realizada, tal vez realizada en otro tiempo u otros lugares. Mientras que el travesti puede hacer más que simplemente expresar la distinción entre sexo y género: desafiando, implícitamente al menos, la distinción entre apariencia y realidad que estructura buena parte del pensamiento común sobre la identidad de género. Si la "realidad" del género está constituida por la *performance* misma, entonces no se puede apelar a un "sexo" o un "género" esencial y no realizado, que sería ostensiblemente expresado por las *performances* de género. Desde luego, el género del travesti es tan completamente real como el de cualquier persona cuya *performance* cumple con las expectativas sociales.

Que la realidad de género sea performativa significa, muy sencillamente, que es real sólo en la medida en que es actuada. Es justo mencionar que ciertos tipos de actos son usualmente interpretados como expresivos de un núcleo de género o identidad, y que esos actos, o bien están en conformidad con una identidad de género esperada, o bien cuestionan, de alguna manera, esta expectativa. Expectativa que a su vez está basada en la percepción del sexo, siendo entendido sexo como dato fáctico y distinto de las características sexuales primarias. Esta teoría implícita y popular sobre los actos y gestos expresivos del género, deja suponer que el género en sí existe anteriormente a los diversos actos, posturas y gestos por los cuales se lo dramatiza y conoce; desde luego, el género aparece en la imaginación popular como un núcleo

¹¹ Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. Ver en particular, "News, Sex and Performance", pp. 295-324.

sustancial que se puede entender muy bien como correlato espiritual o psicológico del sexo biológico.¹² En cambio, si los atributos del género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos constituyen efectivamente la identidad que se dice expresan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es absolutamente crucial, porque si los atributos y los actos de género o sea, las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce su significación cultural, son performativos, entonces no hay identidad pre-existente que pueda ser la vara de medición de un acto o atributo; no hay actos de género que sean verdaderos o falsos, reales o distorsionados, y el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa. Que la realidad de género esté creada por *performances* sociales sostenidas significa que las ideas mismas de un sexo esencial, de una verdadera o constante masculinidad o feminidad, están también constituidas como parte de una estrategia por la cual el aspecto performativo del género queda encubierto.

En consecuencia, el género no puede ser entendido como un papel que, o bien expresa, o bien disfraza, un "yo" interior, siendo que este "yo" se conciba sexuado o no. En tanto que representación performativa, el género es un "acto", en amplio sentido, que construye la ficción social de su propia interioridad psicológica. En oposición a un punto de vista como el de Erving Goffman, que plantea un yo que asume e intercambia varios "papeles" dentro de las complejas expectativas sociales del "juego" de la vida moderna,¹³ estoy sugiriendo no sólo que este yo es un irreparable "afuera" constituido en el discurso social, sino también que la adscripción de la interioridad es ella misma una forma de la fabricación de la esencia, públicamente regulada y sancionada. Los géneros, entonces, no pueden ser verdaderos o falsos, reales o aparentes. Es más, uno se ve forzado a vivir en un mundo en que los géneros constituyen significantes unívocos, en que el género está

¹² En *Mother Camp* (Prentice-Hall, 1974), la antropóloga Esther Newton nos da una etnografía urbana de travestis en la que sugiere que todo género puede ser entendido según el modelo del travesti. En *Gender: an Ethnomethodological approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), Suzanne J. Kessler y Wendy McKenna argumentan que el género es un "cumplimiento" que requiere destrezas para construir el cuerpo dentro de un artificio socialmente legitimado.

¹³ Ver Erving Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City: Doubleday, 1959). Hay traducción en Amorrortu.

estabilizado, polarizado, diferenciado e intratable. En efecto, el género está hecho para cumplir con un modelo de verdad y de falsedad que no solamente contradice su propia fluidez performativa, sino que sirve a una política social de regulación y control del género. Actuar mal el propio género inicia un conjunto de castigos a la vez obvios e indirectos, y representarlo bien otorga la confirmación de que a fin de cuentas hay un esencialismo en la identidad de género. Que esta confirmación sea tan fácilmente descolocada por la ansiedad, que la cultura castigue o margine tan fácilmente a quien falle en representar la ilusión de un género esencialista, debería ser señal suficiente de que, a cierto nivel, existe el conocimiento social de que la verdad o la falsedad del género son sólo socialmente forzadas, y en ningún sentido ontológicamente necesitadas.¹⁴

III. Teoría feminista: más allá de un modelo expresivo del género

Esta interpretación del género no pretende ser una teoría completa de lo que es el género ni de la manera cómo se construye; tampoco propone un programa político explícitamente feminista. Desde luego, puedo imaginar que este enfoque del género sea utilizado por varias estrategias políticas discrepantes. Puede ser que algunas de mis amigas me culpen por ello, e insistan en que cualquier teoría de la constitución del género tiene presupuestos e implicaciones políticas, y que es imposible separar una teoría del género de una filosofía política del feminismo. De hecho yo estaría de acuerdo, y argüiría que son básicamente intereses políticos los que crean el fenómeno social del propio género, y que sin una crítica radical de la constitución del género, la teoría feminista no puede evaluar la manera en que la opresión estructura las categorías ontológicas por las cuales el género es concebido. Gayatri Spivak ha argumentado que las feministas necesitan contar con un esencialismo

¹⁴ Ver la edición de Michel Foucault: *Herculine Barbin: Le journal d'un hermaphrodite français au XIXème*, para una interesante muestra del horror suscitado por los cuerpos intersexuados. La introducción de Foucault pone en claro que la delimitación médica de un sexo unívoco es todavía otra aplicación caprichosa del discurso de la verdad como identidad. Ver también el trabajo de Robert Edgerton en *American Anthropologist* sobre las variaciones culturalmente cruzadas de respuesta a los cuerpos hermafroditas.

operacional, una falsa ontología de las mujeres como categoría universal, para avanzar en un programa político feminista.¹⁵ Ella sabe que la categoría de "mujeres" no es plenamente expresiva, que la multiplicidad y la discontinuidad de las referencias burlan e impugnan la univocidad del signo, pero sugiere que puede ser utilizada con un fin estratégico. Kristeva sugiere algo similar, me parece, cuando prescribe que las feministas utilicen la categoría de mujeres como herramienta política sin atribuirle integridad ontológica al término, y añade que, estrictamente hablando, no se puede decir que las mujeres existan.¹⁶ Con razón preocupan a las feministas las implicaciones políticas que puede conllevar la declaración de que las mujeres no existen, especialmente a la luz de los argumentos persuasivos propuestos por Mary Ann Warren en su libro, *Gendercide*.¹⁷ Ella demuestra que las políticas sociales sobre control de población y tecnología reproductiva son diseñadas para limitar, y a veces para erradicar totalmente, la existencia de las mujeres. A la luz de semejante declaración, qué puede resultar de bueno de una discusión sobre el estatuto metafísico del término y tal vez por razones claramente políticas, las feministas deban silenciar del todo esta discusión.

Pero una cosa es utilizar el término y conocer su insuficiencia ontológica, y otra cosa muy distinta es, para la teoría feminista, articular una visión normativa que celebre o emancipe una esencia, una naturaleza, o una realidad cultural compartida imposible de encontrar. La opción que estoy defendiendo no es la de redescibir el mundo desde el punto de vista de las mujeres. Yo no sé qué es ese punto de vista, pero sea cual fuere, no es singular, y no está en mí adoptarlo. No sería del todo ajustado a la verdad declararme interesada en averiguar cómo se ha llegado a constituir el fenómeno de los puntos de vista de hombres y mujeres, porque aunque sí pienso que estos puntos de vista son desde luego socialmente constituidos y que es importante hacer su genealogía reflexiva, sin embargo exponer, desconstruir o reconstruir la *episteme* de género no es lo que más me interesa. Desde luego, es la presuposición misma de una categoría mujer la que requiere una ge-

¹⁵ Apuntes del Center for Humanities, Wesleyan University, Spring, 1985.

¹⁶ Julia Kristeva, *La femme, ce n'est jamais ça*.

¹⁷ Mary Ann Warren, *Gendercide: The implication of Sex Selection* (New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

neología crítica de los complejos significados institucionales y discursivos por los cuales es constituida. Aunque algunas críticas literarias feministas sugieren que todo discurso necesita el presupuesto de la diferencia sexual, esta posición cosifica la diferencia sexual como el momento fundador de la cultura, y para empezar excluye el análisis no solamente de la constitución de la diferencia sexual, sino de su continuo proceso de constitución tanto por la tradición masculina que se apropia del punto de vista universal, como por esas posiciones feministas que construyen una categoría unívoca de "mujeres" en nombre de la expresión o, en todo caso, de la liberación de una clase subyugada. Como Foucault nota en relación a esos esfuerzos humanistas para liberar al sujeto criminal, el sujeto así liberado queda más profundamente encadenado de lo que previamente se había pensado.¹⁸

No obstante, imagino claramente a una genealogía crítica del género que repose en un conjunto fenomenológico de presupuestos, privilegiando entre ellos la concepción amplia de un "acto", que es socialmente compartido al mismo tiempo que históricamente constituido, y que también es performativo en el sentido más arriba descrito. Pero hace falta complementar esta genealogía crítica con una política de actos performativos de género, que redescriva las identidades de género existentes y a la vez ofrezca un enfoque prescriptivo sobre el tipo de realidad de género que debería haber. Esta redescripción requiere exponer las cosificaciones que tácitamente sirven como identidades o núcleos sustanciales de género, y elucidar tanto el acto como la estrategia de desautorización que constituyen a la vez que encubren el género tal como lo vivimos. La prescripción es invariablemente más difícil, aunque sólo sea porque se necesita pensar un mundo en que los actos, los gestos, el cuerpo visual, el cuerpo vestido, los varios atributos físicos usualmente asociados al género, no *expresan nada*. En cierto sentido, la prescripción no es utópica: consiste más bien en un imperativo de reconocer la complejidad existente del género que nuestro vocabulario invariablemente disfraz, y llevar esta complejidad a un interjuego cultural dramático sin consecuencias punitivas.

Ciertamente, sigue siendo políticamente importante representar a las mujeres, pero hacerlo de tal manera que no se distorsione ni cosifique

¹⁸ Michel Foucault, *Surveiller et punir: la naissance de la prison*. Hay traducción al español en Siglo XXI Editores.

a la colectividad misma que se supone la teoría debe emancipar. La teoría feminista que presupone la diferencia sexual como punto de partida necesario e invariable, supera claramente a aquellos discursos humanistas que mezclan lo universal con lo masculino y se adueñan de toda la cultura como propiedad masculina. No cabe duda, es necesario releer los textos de la filosofía occidental partiendo de los varios puntos de vista que han sido excluidos, no sólo para revelar la perspectiva particular y el conjunto de intereses que nutren estas descripciones ostensiblemente transparentes de lo real, sino también para ofrecer descripciones y prescripciones alternativas; y desde luego, para establecer la filosofía como una práctica cultural, y para criticar sus principios a partir de lugares culturales marginados. No discuto este procedimiento, y me he beneficiado de estos análisis. Mi única preocupación es que la diferencia sexual no se vuelva una cosificación que involuntariamente preserve una restricción binaria de la identidad de género y un marco implícitamente heterosexual para la descripción del género, la identidad de género y la sexualidad. No hay, a mi modo de ver, nada de la femineidad que espere a ser expresado; y hay mucho, en cambio, sobre las diversas experiencias de las mujeres que se está expresando y aún queda por expresarse, pero se requiere cuidado respecto a ese lenguaje teórico, porque no reporta simplemente una experiencia pre-lingüística, sino que construye esa experiencia así como los límites de su análisis. Pese al carácter penetrante del patriarcado y a la frecuencia con que se usa la diferencia sexual como distinción cultural operativa, no hay nada en un sistema binario de género que esté dado. Como campo corporal o del juego cultural, el género es un asunto fundamentalmente innovador, aunque esté clarísimo que se castiga estrictamente cuestionar el libreto actuando fuera de turno o con una improvisación no autorizada. El género no está pasivamente inscrito sobre el cuerpo, y tampoco está determinado por la naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado. El género es lo que uno asume, invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con *performances* subversivas de diversas clases.

Traducción: Marie Lourties