

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XIV – Número II (28/2013) 141 - 166 pp.

Dimensiones del cuerpo bajo el umbral de los debates feministas. Convergencias y divergencias en Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler

Body size in the threshold of feminist debates: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray and Judith Butler. Convergent and divergent ideas

Ariel Martínez

CONICET

Universidad Nacional de La Plata

amartinez@psico.unlp.edu.ar

(Recibido: 16/06/14 – Aceptado: 30/11/15)

Resumen

El cuerpo constituye una categoría nuclear para la teoría feminista en sus diferentes versiones, incluso aún en nuestros días continúa siendo sede de múltiples debates. Este trabajo se propone marcar un recorrido por tres referentes vinculadas a la Teoría Feminista: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler. Inicialmente se trazan las líneas conceptuales en torno al cuerpo que irrumpen en sus principales obras. A partir de allí, se destacan las diferencias entre sus concepciones. Finalmente, y a partir de la idea que refiere al cuerpo en tanto artefacto teórico que opera como un territorio donde se anclan las estrategias argumentativas de cada sistema de pensamiento, se afronta el desafío de ensayar posibles convergencias entre las propuestas inicialmente heterogéneas. Se espera que el recorrido propuesto permita un desplazamiento desde el interrogante respecto a qué es, en última instancia, el cuerpo hacia una concepción que admita la proliferación de múltiples cuerpos en función de las coordenadas político-ideológicas que subyacen a tal categoría.

Abstract

The body is a core category in diverse feminist theories; it even continues to be the trigger of various debates at present. The purpose of this paper is to draw a map across the work of three main representatives of the Feminist Theory: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray and Judith Butler. First, we present the concepts of body which are characteristic of each author's work. Then, the main differences among these three ideas are underlined. Finally, we face the challenge of finding possible similarities between these initially heterogeneous proposals, taking into account the idea of the body as a theoretical device which operates as a territory where the argumentative strategies of every system of ideas lie. We expect that the map proposed allows for a shift from the question regarding what the body, ultimately, is, towards a conception that admits the proliferation of various bodies depending on the political and ideological views that underlie such a category.

Palabras clave

cuerpo - sexo - género - mujer - feminismo

Keywords

body - sex - gender - woman - feminism

Las capturas que el feminismo ha efectuado respecto a la categoría de cuerpo son múltiples y variadas. Si un propósito posible fuese delimitar exponentes que, de algún modo, se vinculan a esta corriente de pensamiento, bien podrían ser Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler. Con producciones que emergen en diferentes localizaciones geográficas y en diferentes momentos, todas ellas ofrecen aproximaciones al cuerpo diferentes. Como es sabido, la distinción 'sexo'/ 'género', y sus vinculaciones con la categoría de 'cuerpo', continúa siendo el epicentro de un debate central para la teoría feminista, tal vez inaugurado en "El segundo sexo" de Simone de Beauvoir. Posteriormente, Irigaray se muestra en disconformidad con sus ideas, cuestiones que pueden apreciarse, fundamentalmente en "Speculum de la otra mujer" y en "Ser dos". Actualmente, los planteos de Judith Butler se muestra crítico respecto a ambas pensadoras, críticas planteadas fundamentalmente en "El género en disputa, feminismo y la subversión de la identidad", por un lado, y en "Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'", por otro.

En este contexto, entonces, interesa analizar algunos aspectos de estas obras vinculadas al feminismo para ver los diferentes modos en que el cuerpo ha sido abordado y así destacar, finalmente, divergencias evidente

y posibles convergencias. En todos los casos, el cuerpo adviene como artefacto teórico que opera como un instrumento, territorio último donde se anclan las estrategias argumentativas de sus sistemas de pensamiento. Entonces, se espera que el recorrido propuesto permita un desplazamiento desde el interrogante respecto a qué es, en última instancia, el cuerpo hacia una concepción que admita la proliferación de múltiples cuerpos en función de las coordenadas político-ideológicas que subyacen a las diferentes teorías que modelan tal categoría. En suma, se trata de tantos cuerpos como sistemas filosóficos delimitan convenientemente, y en este proceso generan, su propio cuerpo.

El cuerpo de Simone de Beauvoir

Nos dice Simone de Beauvoir,

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino (Beauvoir, 2007: 207).

Aunque Simone de Beauvoir no cuenta con la categoría de género, el contexto analítico que genera cuenta con su pleno significado, pues la autora privilegia la idea de situación (Stavro, 2000) socialmente investida para contrarrestar epistemologías patriarcales que circunscriben el significado de ser mujer a partir de datos de la biología.

En este sentido, el vector que subyace a todas las páginas de “El segundo sexo” refiere a un intento constante por generar herramientas potentes para detectar y escapar de las explicaciones entrampadas en el reduccionismo biológico. Sin embargo, los argumentos de Simone de Beauvoir que abrevan en el objetivo concomitante de deslindar una subjetividad femenina articulada a partir de la esfera social dejan deslizarse, de modo implícito, una idea de cuerpo en tanto obstáculo. Sus propios argumentos gestan una visión del cuerpo que, muchas veces, contradice sus propósitos. Es así que Simone de Beauvoir lega al feminismo de la segunda ola un cuerpo ocultamente problematizado.

El cuerpo siempre irrumpe en “El segundo sexo” constituyendo un obstáculo para la situación de la mujer. Las particularidades del cuerpo femenino anclan a las mujeres en la inmanencia, al tiempo que impiden la posibilidad de su trascendencia. El cuerpo, de este modo, siempre es marginado, oculto o patologizado.

Los aportes de Beauvoir se organizan en dos aspectos que trazan un descentramiento del cuerpo. Por un lado, la autora enfatiza la idea de devenir mujer, cuestión que bien podría interpretarse en términos de proceso de generización. Por otro lado, afirma que la biología absorbe la totalidad del destino de las mujeres. De este modo, la insistencia en la construcción social de la feminidad fundamenta el rechazo categórico de un destino anatómico. Beauvoir privilegia lo social por sobre lo anatómico en sus intentos de aproximarse a una comprensión de la situación de las mujeres. En palabras de la autora, el cuerpo constituye

... el instrumento de nuestro asidero en el mundo, este se presenta de manera muy distinta según que sea asido de un modo u otro. Por esa razón los hemos estudiado tan extensamente; constituyen una de las claves que permiten comprender a la mujer. Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. No bastan para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; no la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado (Beauvoir, 2007: 43).

El fragmento seleccionado lleva consigo el sentido general del análisis que ofrece la autora en “El segundo sexo”. La idea de que las mujeres son sujetadas por los varones, de diferentes modos y en diversos momentos de la historia sobrevuela la totalidad de sus páginas. Es así que opresión y a la alteridad se anudan en la configuración de la situación de las mujeres, quienes, a criterio de la autora, sólo logran cobrar consciencia de sí mismas a partir de los modos determinados por los varones (Changfoot, 2009a). De este modo, los comportamientos, pensamientos y percepciones de las mujeres respecto a sí mismas corresponden a creaciones masculinas. En palabras de la autora,

La mujer no es definida ni por sus hormonas ni por misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo (Beauvoir, 2007: 719).

Ahora bien, si, en contra de la expresión freudiana, la anatomía no es destino, entonces cobra legitimidad la pregunta acerca del estatuto que el cuerpo cobra en este escrito beauvoiriano. El cuerpo de “El segundo sexo” se encuentra socialmente afectado, corrompido. El cuerpo constituye, de este modo, un problema (Collin, 2010). Sin embargo, las líneas allí desplegadas inauguran una duplicidad a tener en cuenta: si bien el cuerpo constituye un problema debido a la interpretación social que recibe

en el interior del patriarcado, este problema no está exento de posibilidad de transformación. Pues, si los cuerpos de las mujeres resultan oprimidos por los modos masculinos de significarlos, entonces nada impide pensar que ellas puedan luchar por instalar otros modos posibles de pensarse a sí mismas desde otros parámetros que les permita desplazarse desde la inmanencia hacia la trascendencia.

Es así que, entre la biología específica de los cuerpos de las mujeres y la interpretación social de los mismos, se despliega un arco de tensiones que no reconoce límites claros entre el cuerpo como superficie natural, por un lado, y como interpretación social, por otro. Beauvoir instala una cavilación entre una concepción positiva u optimista del cuerpo –referido fundamentalmente a la posibilidad de que las mujeres superen y reconstruyan la interpretación que reciben sus cuerpos y así alcancen el estatus de sujetos– y una concepción negativa que delimita al cuerpo femenino en términos repugnantes. Esta última perspectiva, que irrumpe insistentemente en el texto de la autora, sugiere que el cuerpo de las mujeres es esencialmente un obstáculo para la obtención de la igualdad entre los sexos (Wishart & Soady, 1999).

Beauvoir se esfuerza por teorizar el modo en que la subjetividad de las mujeres resulta oprimida por encontrarse incardinada en un cuerpo capturado por el patriarcado. Sin embargo el desagrado y la revulsión que giran en torno al modo en que la autora conceptualiza este cuerpo culminan por perturbar sus objetivos de desanudar a las mujeres de un destino anatómico.

En suma, existe una perspectiva dual sobre el cuerpo femenino que introduce primero una visión positiva del cuerpo, susceptible de ser modificado, que luego es contrarrestado por una visión pesimista de un cuerpo que menstrua, lactante, reproductor, constitutivo de la situación de las mujeres. Si utilizamos las categorías que actualmente organizan el debate, es posible afirmar que una línea constructivista emerge bajo la insistencia de un cuerpo socialmente construido, articulado bajo las descripciones que refieren a experiencias femeninas oprimidas cuyo locus es un cuerpo anclado en el patriarcado. Por otra parte, también irrumpe, como se viene señalando, la idea de un cuerpo fundamental y esencialmente oprimido. Es esta última idea la que configura el cuerpo en términos de un verdadero obstáculo, puesto que no es posible reconstruir por su carácter visceral, natural –cabe aclarar que no hay consenso sobre estas interpretaciones, sirven como ejemplos de otras voces Linda Zerilli (1996) y Elaine Stavro (1999).

Entonces, en la obra de Beauvoir coexisten dos discursos en pugna. Por un lado, una línea constructivista propone una idea de cuerpo socialmente

construido. Esto es, cuerpos articulados en los términos del patriarcado. Por otro lado, emerge la idea de un cuerpo visceral que marca una última esencia femenina oprimida por un orden social que inferioriza tales características. Esta última idea de cuerpo, que insiste de forma continua en el texto de Beauvoir, constituye un reducto natural que obstaculiza y pone en problemas la situación de las mujeres (Moi, 2008).

Todo parece indicar que, en última instancia, la especificidad del cuerpo de las mujeres, específicamente su capacidad de gestar vida, constituye el motivo de su alienación. Entonces, existe un cuerpo femenino antes de toda marca social, cuya facticidad hace mujer a una mujer y, al mismo tiempo, la aliena y la separa de sí misma. Por ejemplo, Beauvoir deja deslizar claramente cómo el cuerpo femenino amenaza y coloca la individualidad de las mujeres en peligro debido a características biológicas específicas. La autora refiere a

la esclavización del organismo a la función reproductora: la crisis de pubertad y de menopausia, «maldición» mensual, largo y a menudo difícil embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades, accidentes, son características de la hembra humana: diríase que su destino se hace tanto más penoso cuanto más se rebela ella contra el mismo al afirmarse como individuo (Beauvoir, 2007: 43).

Los varones, por otra parte, no corren con este destino, pues aparecen “como un ser infinitamente privilegiado: su existencia genital no contraría su vida personal, que se desarrolla de manera continua, sin crisis, y, generalmente, sin accidentes” (Beauvoir, 2007: 43).

Como fuere, queda claro que la escritura de Beauvoir está poblada de anudamientos estrechos entre cuerpo y subjetividad en el marco de una organización social patriarcal. Desde su punto de vista, inmersas en el patriarcado, las mujeres son reducidas a la facticidad de su cuerpo. Los varones, por otra parte, no cuentan con posiciones subjetivas cristalizadas de este modo. Puesto que los límites del sujeto varón no son los de su cuerpo, el marco de referencia existencialista que guía a Beauvoir en sus argumentos le permite afirmar que aquel posee una conciencia que trasciende su cuerpo, entonces hace de él mismo lo que es: la masculinidad es un proyecto en continuo devenir.

En este contexto es posible afirmar que “El segundo sexo” configura una escena en la cual Beauvoir imagina la posibilidad de trascendencia para las mujeres, gozando de la misma situación que los varones. La feminidad más allá del cuerpo femenino configura, entonces, el horizonte beauvoiriano. La estrategia a implementar no puede ser otra que poner en

marcha estrategias que permitan recuperar a la mujer del cuerpo femenino que la encarcela para que pueda desplegarse en su devenir. Ahora bien, en esa organización social que entrapa al cuerpo –que décadas más tarde en Norteamérica se denominaría bajo la categoría de género– configuran la arena donde se juegan posibilidades y restricciones del devenir mujer. Tal como señala Judith Butler, aquello que denominamos género no sólo aparece en “El segundo sexo” en términos de construcción social impuesta sobre el cuerpo de la mujer, sino también como el proceso de construcción mismo. En esta línea, el aporte del pensamiento de Beauvoir ha constituido un legado notable (Galster, 2001; Changfoot, 2009b), sobre todo para aquellas feministas que han rescatado la vertiente más optimista del cuerpo de las mujeres –signada por una marca constructivista–, al focalizar la potencial reconstrucción de, y por, la mujer de su lugar asignado.

Sin embargo, como ya hemos notado, la idea beauvoiriana de cuerpo femenino como trampa que captura cualquier posibilidad de proyecto autónomo, instala una visión negativa que culmina por derribar el potencial de transformación y mutabilidad de las mujeres que la propia Beauvoir se propone defender. La facticidad que pone al cuerpo femenino en problemas toma como figuras clave en “El segundo sexo” el cuerpo reproductor. Esto queda claro en el modo en que Beauvoir describe el embarazo y la crianza.

El conflicto especie-individuo, que en el parto adopta a veces una figura dramática, da al cuerpo femenino una inquietante fragilidad. Se dice de buen grado que las mujeres ‘tienen enfermedades en el vientre’; y es cierto que encierran en su interior un elemento hostil: la especie que las roe (Beauvoir, 2007: 41).

Todo parece indicar que los órganos sexuales femeninos inspiran en Beauvoir un disgusto inevitable y visceral, fuente de alienación y crisis (Mortimer, 1999).

El cuerpo de Luce Irigaray

A criterio de Luce Irigaray (1998) la intersubjetividad constituye el ámbito propio de la especificidad femenina. Las mujeres, nos dice, desean relaciones “de a dos”. Es así que la autora divide radicalmente las aguas, en la otra orilla: lo hombres y sus relaciones signadas por la lógica sujeto-objeto. Tales consideraciones instalan el telón de fondo presente en “Ser Dos”, donde emergen consideraciones acerca del cuerpo a partir de los modos en que es teorizado el amor carnal según Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas, todos ellos filósofos varones. Las consideraciones que de ellos

se desprenden sirven a la autora para advertir una concepción instrumental a la hora de pensar al otro sujeto. Es así que lo Otro adviene como objeto a partir del lenguaje –falocéntrico– que, a modo de instrumento, reemplaza y captura al cuerpo.

En primer lugar, según la lectura de Irigaray, Sartre delimita al cuerpo en términos de facticidad, hecho, realidad objetiva. Sin embargo, reconoce que el otro es más que eso, es conciencia de sí. Teniendo en cuenta esto, para entrar en relación con el otro es necesario hacer descender su conciencia a su cuerpo, reducir su conciencia a la facticidad de su cuerpo. Esto, según Sartre, implica restringir la libertad del otro. Se trata, entonces, de poseer al otro, de reducir la trascendencia del otro a su inmanencia. Irigaray no tarda en advertir que ese Otro no recibe sexo, pero resulta claro que, tal como denunciara Simone de Beauvoir, se trata de una Otra.

Irigaray pone el acento en la diferencia sexual. Mujeres y hombres poseen cuerpos con cualidades diferentes. Se trata de sexualidades diferentes. La autora denuncia el deseo de posesión fálicamente marcado, pues conduce a un sueño solipsista. A partir de la vivencia de una sexualidad específicamente femenina propone dejar ser la trascendencia, contemplar lo inaprensible. La posesión falocéntrica condensada en la expresión “te amo” debiera reconfigurarse en “amo a ti”, artilugio retórico que parece expresar los esfuerzos de Irigaray por abrirse paso en un universo simbólico que todo lo impregna para rescatar la especificidad silenciada del cuerpo de las mujeres, enmascarada bajo el signo de objeto factual, objeto del amor de los varones –“mí amor”, desde los términos posesivos del Sujeto varón falocentrado que reducen a la mujer a un conjunto de cualidades perceptibles y susceptibles de ser poseídas.

“Amo a ti” abre una fisura en el universo simbólico masculino. Un llamamiento a despertar del sueño patriarcal a partir de evocar lo propiamente femenino en tanto fuente irreductible al Sujeto Varón. Es así que Irigaray instala la pregunta silenciosa por el “tú” –en sintonía con Adriana Cavarero– ¿Quién eres tú, que jamás serás yo, ni mío?

Por su parte, Irigaray retoma el pensamiento de Merleau-Ponty como otro punto de decantación del simbólico masculino. Rápidamente la autora localiza los puntos en común que poseen algunos de sus planteos con los de Sartre. Su punto de vista masculino se traduce en que para Merleau-Ponty el cuerpo puede ser reducido, de hecho lo es, a un objeto. El yo y el otro son entendido en términos de una dialéctica, amo y esclavo. El yo busca poseer al otro, pero la posesión buscada no es simplemente la de un cuerpo, sino la de un cuerpo animado por una conciencia. Como fuere,

el modo en que Meleau-Ponty entiende al cuerpo, y a la sexualidad, no favorece la intersubjetividad.

A criterio de Irigaray hay un olvido de la sexualidad en tanto “relación-a”. En este contexto la autora declara que existe un olvido de las percepciones sensibles. Tal como se encuentran organizadas las relaciones sociales, caemos en simples sensaciones, estas son vivencias pasivas que organizan la experiencia en dos polos: sujeto y objeto. Esta lógica contrastativa aleja al cuerpo de las mujeres de su encarnación femenina. Esta economía simbólica de la sensación instala una abstracción tal capaz de alejar a las mujeres de la vida de la carne, provoca una caída de la sensibilidad en el simple experimentar falsificado. Esta tradición de lo sensible no respeta la intersubjetividad, pues lo femenino para esta economía de la sensación resulta en un objeto que debe experimentar la sensación; el hombre, por su parte, debe alejarse de la mujer para salvaguardar su relación con lo inteligible y con Dios.

En suma, Irigaray aboga por una reconfiguración de lo simbólico, que en este texto se expresa a partir de la búsqueda de una cultura de la sensibilidad. Tal como se encuentran configuradas, las relaciones comunitarias impiden la intersubjetividad, existe, afirma Irigaray, un poder totalitario y mortífero que todo lo tiñe. En pos de la sensibilidad que reconduzca a las mujeres a lo propiamente femenino, la autora plantea una filosofía de la caricia ligada al deseo femenino preocupado por la intersubjetividad. La caricia se plantea como despertar del cuerpo inhibido, dormido, sojuzgado por las restricciones de la vida comunitaria. La caricia se desprende de la esfera de la encarnación. Además, tanto el que acaricia como el que acepta ser acariciado se habilitan a alejarse de sí para ese gesto –que no es captura, ni sumisión, ni posesión de la libertad de la Otra.

Se trata de una caricia que posee la capacidad de despertar, llamado a ser “nosotras”, más precisamente un “entre nosotras”, una invitación a otro modo de percibir, de pensar, de ser... como mujeres. Irigaray ensaya, de este modo, un camino cercado por gestos carnales fuera del lenguaje masculino, que reconduce a un acceso a lo más íntimo y carnal. No se trata, nos dice, de un “ek-stasis”, puesto que las mujeres ya están fuera de sí mismas. La reconducción debe desplegar en un “én-stasis” que jamás reconduce a un sí-mismo, sino a un “entre... nosotras”.

Es posible notar el modo en que Irigaray critica la tradición de intelectuales que sostienen una racionalidad “neutral” y universal, propia del pensamiento occidental (Martin, 2003). Pues, al universalizar, la cultura occidental subordina violentamente lo femenino como cuerpo/materia a una forma masculina/mente idealizada (Deutscher, 2003). Dentro de

los intersticios de lo que no se puede representar en un orden simbólico patriarcal, Irigaray se propone pensar estrategias para romper el espejo patriarcal que devuelve a las mujeres una representación de sí mismas como los tropos negativos de los varones. En todo su esquema de pensamiento, las mujeres son el “sexo” que no es “uno”. Sólo la celebración de la diferencia de las mujeres, su fluidez y su multiplicidad (Grosz, 1993), puede escapar de las representaciones occidentales convencionales. Se trata de abrir espacio a la feminidad, lo que supone comenzar con el reconocimiento de un organismo anatómico específico, cuerpo cuyo significado social nunca es transparente o claro. Así, la feminidad refiere a la oposición binaria entre los sexos inscritos en la psique humana y en una amplia variedad de representaciones culturales (Irigaray, 2007, 2009). Para Irigaray, entonces, las mujeres podrían transformar el orden simbólico en el que su identidad corporal se ha representado peyorativamente (Lehtinen, 2007).

Tal como señala Monica Mookherjee (2005), las críticas de Irigaray, en última instancia epistemológicas, apuntan a denunciar el modo en que el discurso occidental entreteje la verdad a partir de la negación de la cultura de la diferencia sexual. Ya desde sus primeras obras, Irigaray (2007, 2009) analiza expresiones del pensamiento occidental para exponer cómo esta negación o ausencia se debe a un falogocentrismo patológico e implacable (Bray, 2001). Tal es así que el descuido de la diferencia sexual implica que las mujeres sólo pueden acceder y experimentar su propio sexo en los márgenes de una ideología dominante que fragmenta la especificidad de las mujeres, quienes se apropian de sí mismas a través de los restos fragmentarios de un espejo invertido por el sujeto masculino que reflexiona sobre sí mismo (Irigaray, 2009). Desde Platón hasta Freud se han desplegado ideas que descansan sobre una base no reconocida, la negación simbólica de lo femenino, y su potencia maternal. Simbólicamente lo femenino es codificado en términos de no-masculino, entonces las mujeres son relegadas a una realidad inexistente y abstracta (Irigaray, 2007).

Como recurso, Irigaray apela a la estrategia de trazar genealogías maternas, sexuadas en clave femenina. Se trata de relecturas que las propias mujeres realizan respecto al modo en que históricamente han sido representadas en la cultura, donde la relación madre-hija ha sido, por ejemplo, tematizada de forma peyorativa o bien eclipsada (Mookherjee, 2005). Un sucinto contrapunto sobre esta idea de genealogía con el conocido uso que Foucault (2008a, 2008b) otorga a esta noción, permite advertir las diferentes concepciones subyacentes sobre el cuerpo. Para

Foucault, el cuerpo se construye culturalmente a través de múltiples y cambiantes relaciones de poder. Por lo tanto, los cuerpos no existen independientemente de las variaciones que asumen las prácticas culturales. El estudio genealógico de una institución social determinada implica, para Foucault, deslindar un modo de producción histórica y, por lo tanto, de control del cuerpo. Por el contrario, Irigaray aborda las instituciones patriarcales situadas en diferentes culturas en función de socavar la realidad del cuerpo sexuado.

Como fuere, la noción de genealogía sexuada indica el interés de Irigaray por cercar las diferentes raíces culturales de la relación madre-hija. Su despliegue del término genealogía difiere, por lo tanto, del uso de Foucault. Esto ha colocado a Irigaray como un blanco facial al cual arrojar las críticas que la localizan como esencialista. A pesar de que, por lo general, tales críticas no se fundamentan en exámenes agudos de su obra (Stone, 2004), lo cierto es que Irigaray mantiene una concepción del cuerpo en términos de una realidad anatómica, subsidiaria de un universalismo de la diferencia sexual, como lugar fáctico de categorización cultural, receptáculo de proyecciones (Whitford, 2003) de acuerdo a los códigos falogocéntricos. Sin embargo, no faltan quienes otorgan potencialidad a los desarrollos de Irigaray a partir de novedosas apropiaciones. Tal es el caso de Rossi Braidotti (2003), quien señala que, después de todo, Irigaray pone el cuerpo en juego, pero no como la roca del feminismo, sino como un conjunto móvil de diferencias, un interfaz, un umbral, un campo donde se estorban aspectos materiales y fuerzas simbólicas, es una superficie en la que varios códigos (raza, sexo, clase, edad, entre otros) se inscriben. Se trataría de una construcción cultural que aprovecha la energía de una naturaleza heterogénea, discontinua e inconsciente.

Federica Giardini (2003) realiza otra reapropiación interesante de las ideas iniciadas por Irigaray en torno al cuerpo y la diferencia sexual. Frente a algunas teorías feministas norteamericanas, Giardini observa una proliferación del cuerpo como tópico pero no como sujeto. El cuerpo y su potencia en la propia intimidad han perdido potencia en sus formalizaciones. Su idea de cuerpo como compleja noción feminista refiere a una dimensión carnalmente corpórea, compuesta de pasiones, impulsos, afectos y síntomas. Al mismo tiempo Giardini aclara que esta noción puede y debe invadir de modo relevante el ámbito de la política. Es así que se procura un retorno al cuerpo más allá de puras abstracciones. Un cuerpo capaz de escapar de lo verbal. Esencial, si esto implica distanciarse de las codificaciones ya existentes y tomar el gesto de la otra mujer, con el

fin de volver a una observación elemental, de los propios afectos, de los propios estados de placer y dolor.

El cuerpo de Judith Butler

A criterio de Butler, el cuerpo ocupa un lugar capital en la comprensión del género, entendido como una performance, un *enactment* cuya estructura es imitativa. Como es posible apreciar el lugar del cuerpo, junto a la puesta en marcha de sutiles y estilizados actos, adquiere un lugar protagónico en la consecución del género.

Butler señala que,

El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser (Butler, 2007: 98).

En la misma línea, afirma que,

Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es un estilo corporal, un ‘acto’, por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde performativo indica una construcción contingente y dramática del significado). (Butler, 2007: 271).

Ese hacer corporalmente reiterado que se instala como sostén del género, se encuentra comandado, a criterio de Butler, por un “marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva” (Butler, 2007: 267), idea antes desarrollada por Adrienne Rich bajo la categoría de heterosexualidad compulsiva y obligatoria (Rich, 1980). Ahora bien, tal como aclara la autora, estos actos corporales no son puestos en marcha de manera voluntaria, a modo de una elección individual, más bien emergen de una fuerte regulación disciplinaria del cuerpo. Tales actos son producidos y sostenidos a partir de signos corporales y otros medios discursivos. La idea que sigue su curso a partir de esta afirmación refiere a que el cuerpo generizado no tiene estatus ontológico por fuera de los variados actos que componen su realidad.

El planteo es complejo, pues el desmantelamiento que Butler realiza respecto a las formas en las que se suele pensar al cuerpo sustancial implica reformular aquello que las fronteras del cuerpo encierran en términos de interno/externo –movimiento iniciado por Foucault (2008a) en su novedosa inversión de la relación alma/cuerpo a partir de la metáfora del encarcelamiento. En palabras de la autora,

actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos (Butler, 2007: 266).

“El género en disputa” (2007) imprime una novedad en el abordaje de la relación entre el género y el cuerpo. El modo en que emerge en la superficie del texto butleriano el tratamiento del tema refiere a los intentos por vincular, borrando sus fronteras, las categorías de sexo y género. Es así que la idea de performatividad, vinculada a los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales, adviene como un tercer elemento conceptual que permite el ataque a la distinción sexo/género. Al problematizar tal distinción, Butler expande la categoría de género para arrebatarse al sexo de un sustancialismo inmutable y arrastrarlo hacia un nuevo territorio, donde es posible la resignificación paródica. Entonces,

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, 2007: 55).

En “El género en disputa” (2007) Butler se propone minar el supuesto que ancla al sexo en el reino de la metafísica de la sustancia (Femenías, 2000, 2003) y, así, entreteje la ficción del sexo como invariable, material y sustancial. Este descentramiento del cuerpo sexuado, entendido como una sustancia recubierta por el género, no sólo implica rechazar la posibilidad de admitir que el género puede reensamblarse representacionalmente de un modo que el sexo no, sino que instala un nuevo horizonte epistemológico donde el cuerpo representa un sitio a través del cual el género opera y, al mismo tiempo, constituido a través de la operación misma. Es en este punto que la postura de Butler instala una distancia insalvable respecto a las ideas de Simone de Beauvoir, para quien el cuerpo femenino siempre permanece circunscripto a los límites que su materialidad le imprime independientemente de su interpretación cultural.

En “Cuerpos que importan” (2002), el pensamiento de Butler produce algunas torsiones. Allí la autora reconsidera la radicalidad de algunas aseveraciones realizadas en “El género en disputa” (2007) respecto al sexo. Aquí el foco ya no se encuentra sobre el género en términos de

performance corporal. El epicentro para el abordaje del cuerpo sexuado se desplaza hacia la compleja y densa relación entre materialidad y discurso. Dicho de un modo más exacto, “las normas reguladoras del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo” (Butler, 2002: 18). Tal como la propia autora refiere, sus interrogantes apuntan hacia dos direcciones, a saber:

¿Cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como “sexuados”, y cómo debemos entender la ‘materia’ del sexo y, de manera más general, la de los cuerpos, como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural? (Butler, 2002: 14).

Es así que Butler somete a análisis crítico el estatuto ontológico de la materialidad del cuerpo procurando, al igual que en “El género en disputa” (2007), de no quedar adherida a la ontología de la sustancia. Para ello, la autora continúa abordando el asunto en clave foucaultiana al delimitar “la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales” (Butler, 2002: 19).

A partir de aquí, Butler propone “un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (Butler, 2002: 28). Tales consideraciones constituyen una plataforma analítica a partir de la cual Butler puede forjar el proyecto de analizar dimensiones de la materia sin apelar a un marco de referencia organizado en torno a la noción de sustancia.

Como fuere, a criterio de Butler la materialidad del cuerpo merece mayor espesor conceptual. Su aporte para contribuir a tal modelización teórica consiste en trocar la idea de materia del cuerpo/sexo por la de materialización, como proceso comandado por discursos reguladores y arreglos de poder. Es así que la materialidad del cuerpo sexuado se enmarca en un proceso de producción forzado desde el principio, nos dice Butler. Se trata de una asunción del sexo obligada, impuesta por un aparato regulador de heterosexualidad. Esto significa que no es posible escapar a la ley reguladora, por lo que su apropiación forzada es lo que articula inicialmente el cuerpo sexuado en tanto conjunto de acciones movilizadas por esa ley –“acumulación de citas o referencias (...) que produce efectos materiales” (Butler, 2002: 34).

Desde este punto de mira, tal carácter citacional constituye la materialización del cuerpo sexuado en términos de una materialidad contorneada. Se trata, en última instancia de una forma ideal que captura y constituye al cuerpo, una morfogénesis que opera en el mismo proceso que permite la emergencia de la subjetividad a partir de un conjunto de proyecciones identificatorias (Butler, 2002). Butler apela a la idea de identificación como mecanismo regulado por la norma social. En su formación, el sujeto interioriza la norma mediante identificación. Sin embargo la manifestación del poder establece sitios temidos para la identificación. La identificación posee modelos denegados de antemano, abyectos. Los sujetos, entonces, no se identifican con lo abyecto, zonas marcadas por la amenaza al castigo y por la falta de reconocimiento. Se trata de “fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados ‘cuerpos’” (Butler, 2002: 38). Entonces podemos delimitar, junto a Butler, la “vinculación de este proceso de ‘asumir’ un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras” (Butler, 2002: 19).

Claramente la autora deslinda un régimen heterosexual que no sólo organiza los cuerpos, sino que los materializa en el proceso mismo de construcción. Tal proceso se encuentra comandado por fuertes restricciones en donde se negocian, incluso, los límites de lo humano. En palabras de Butler,

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (Butler, 2002: 19-20).

Las conceptualizaciones butlerianas sobre la materialización del cuerpo sexuado instauran un nuevo horizonte epistemológico a la hora de pensar el asunto. El entrecruzamiento que la autora realiza entre normas corporales y la formación del sujeto en función de la dimensión de lo abyecto sin dudas genera nuevas posibilidades de reflexión y crítica. Butler se esfuerza por delimitar aquellos mecanismos que explican cómo algunas configuraciones o formas de incardinamiento/corporización son desterra-

dos del dominio de la inteligibilidad que otorgan las formas ideales que imprime el sexo, esto implica, en términos butlerianos ser desterrados, expulsados, más allá del territorio que delimita lo humano. A partir de aquí, la autora configura un potente armamento analítico a partir del cual es posible imaginar a los cuerpos abyectos con el potencial subversivo de imprimirle “una resignificación radical a la esfera simbólica, (...) desviar la cadena “de citas” hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valorado y valorable” (Butler, 2002: 47). Butler nos habla, en esta línea, de política citacional, entendiéndola como

una reelaboración específica que transforme la abyección en acción política (...) representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección (...), para transformarla en desafío y legitimidad. (...) se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por (...) impulsar su apremiante resignificación. (...) esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad (...) en la que las vidas *queer* lleguen a ser legibles, valoradas, merecedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión (Butler, 2002: 46-47).

El pensamiento de Butler, entonces, guarda en sí la potencialidad de contribuir desde una potente reformulación *queer* de la abyección corporal.

A partir de este foco de interés, resulta claro que los aportes del pensamiento de Butler apuntan a borrar cuestiones que puedan inscribirse como configuraciones específicas del cuerpo de las mujeres. Sin embargo, la autora también abre una vía para una posible articulación al reconocer que los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia. Claramente su concepción de cuerpo parece desafiar, al menos en parte, la concepción posestructuralista sobre cómo entender el construccionismo, el que, al menos desde ciertas perspectivas, parece negar todo índice de realidad más allá de lo discursivo –lo que equivaldría a afirmar que “la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que pueda reducirse a un conjunto de significantes” (Butler, 2002: 57).

Se trata, nos dice, de “abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo” (Butler, 2002: 57) pero sin negar la materialidad de los cuerpos, sino escenificándola de otro modo que no impida pensar condiciones de vulnerabilidad concretas. Incluso menciona,

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte (Butler, 2002: 30).

A modo de interrogante, ¿Qué queda del cuerpo?

Actualmente, la crítica que apunta a la noción morfológica de sexo ha erosionado la confianza en el binario, incluso gran cantidad de intelectuales dirigen sus producciones teóricas hacia su desaparición. Esto ha traído múltiples problemas. Varias intelectuales provenientes del campo del feminismo no se muestran en conformidad con el alcance de las ideas construccionistas ya que renunciar a una noción corporal de lo femenino implica quitar anclaje material al concepto central que da sustento a los reclamos políticos que le dieron origen.

Por un lado, una solución posible pareciera ser definir a las mujeres como aquellas que portan un cuerpo femenino. Pero ¿cuál es el significado de estas anatomías? ¿Cuál es la conexión entre la anatomía femenina y el concepto de mujer? Y, si como se deriva del constructivismo, tal conexión no existe, ¿en nombre de quién efectuar reclamos como motor de la acción política?

Frente al problema que entraña la categoría de sujeto para el feminismo existen diferentes proyectos. Mientras que Luce Irigaray (2007), por ejemplo, apoya la búsqueda y expresión de la sexualidad femenina, la que sistemáticamente es reprimida por el patriarcado, Butler (1999) apela a su transgresión, quien se ocupa principalmente de las restricciones producidas por la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980). Por un lado es posible situar el anti-esencialismo, fundado en el construccionismo, de tradición anglo-americana. En esta línea se inscribe Judith Butler, para quien el cuerpo constituye una construcción en la que intervienen prácticas sociales y culturales. Por otro lado, nos encontramos con un fuerte énfasis en las experiencias somáticas y en la necesidad de las revalorizaciones del cuerpo y de la feminidad directamente referenciadas en la materialidad sustancial del cuerpo. Estos aportes responden a la tradición francesa, en la cual se inscribe Luce Irigaray.

Sin embargo, tanto las producciones conceptuales de Irigaray como de Butler, aunque desde diferentes perspectivas, se ocupan de la interrelación entre lenguaje, sexo y cuerpo. Irigaray se interroga acerca de la posibilidad de significar la feminidad en el interior de la cultura falocéntrica. Butler se

centra en los mecanismos culturales y psíquicos del poder que se disemina a partir de la norma heterosexual. Su interrogante más bien transcurre por los modos en que opera la ley simbólica junto a sus exigencias de que el sexo sea diádico y estable, sin descuidar lo que esta ley excluye como necesidad lógica de su propio funcionamiento. Para Irigaray, los sexos son ajenos el uno al otro. Butler, en cambio, no quiere ver la dualidad varón/mujer en términos absolutos, considera la diferencia sexual como una de las tantas ficciones con la que nos puebla el lenguaje. Ambas han sido muy criticadas, la tendencia hiperconstructivista (Femenías, 2003) de Butler –al menos en *Gender Trouble*– la han ligado al nihilismo. Por su parte, el énfasis que Irigaray pone en lo específicamente femenino la ha conducido hacia las críticas propias del esencialismo.

Luce Irigaray (2007) considera que la diferenciación sexual es universal, lo impregna todo. Para ella, el binario varón/mujer es una bipartición ubicada en los fundamentos de lo humano. La diferenciación sexual se basa tanto en la diferencia de sexo anatómico así como en el lenguaje, mutuamente influenciados. Para las mujeres resulta imposible hablar desde su feminidad, en sus propios términos. En palabras de Irigaray:

Si continuamos hablando lo mismo, si nos hablamos como se hablan los hombres desde hace siglos, como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos. Otra vez... las palabras pasaran a través de nuestros cuerpos, por encima de nuestras cabezas, para perderse, perdersen. Lejos. Alto. Ausente de nosotras; maquinadas habladas, maquinadas hablantes [...] ¿Cómo tocarte si no estás ahí? Tu sangre convertida en su sentido. Ellos pueden hablarse, y de nosotras. ¿Pero nosotras? Sal de su lenguaje. Intenta atravesar de nuevo los nombres que te han dado (Irigaray, 2009: 155).

Debido a que, desde su punto de vista, el lenguaje disponible no es neutral, sino falocéntrico, es que sus esfuerzos tienden a pensar la forma de delimitar un espacio para la emergencia de lo específicamente femenino. Para la autora el concepto de “mujer” se encuentra entramado por determinaciones derivadas de la supremacía masculina. Como consecuencia, sólo el “sujeto” –masculino por definición– puede expresarse en la cultura occidental. La masculinidad es parte de una cadena asociativa de la razón, la mente, la cultura y la actividad. La feminidad, en el pensamiento dualista, ha sido clasificada como la sombra, lo otro, de la masculinidad: la emoción, la naturaleza, y la pasividad. Este segundo polo constituye una amenaza para el primero y debe ser dominado. En este contexto, el cuerpo de la mujer ha llegado a simbolizar la sexualidad y la diferencia sexual.

Por otra parte, en “El género en disputa” (2007), Butler desmantela la división radical entre sexo y género utilizada por gran número de feministas como un argumento –con alta potencialidad deconstructiva– contra la idea de que la biología es el destino. ¿Qué puede tener de natural el sexo cuando en su definición misma han operado diferentes discursos para producirlo como tal? Como ya se ha señalado, Butler sostiene que el sexo es también una construcción social, en ese sentido la distinción sexo/género es, por tanto, absurda, pues el género no opera como una inscripción cultural sobre un sexo prediscursivo. El sexo, más bien, es en sí mismo una construcción, instaurado a través de normas de género que ya están en su lugar. Butler afirma,

... una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género* (Butler, 2007: 11).

La crítica de Butler que apunta a trastocar la captura del sexo bajo los aspectos fácticos del cuerpo, culminan por anular, entonces, la distinción entre sexo y género. El objetivo consiste en deshacer el sexo para instalar la proliferación de nuevas formas posibles, incluso morfologías corporales que escapen a las restricciones del binario. Antes que Butler, Monique Wittig (2005) sostuvo que la categoría sexo no tiene existencia a priori, por fuera de lo social. Para esta autora, la categoría sexo es política y funda la sociedad en tanto heterosexual. El sexo se establece como para encubrir que en realidad constituye un producto de la sociedad heterosexual. La natural economía heterosexual, en esta línea, alimenta tal categoría. Wittig menciona que la oposición entre varones y mujeres responde a una ideología de la diferencia sexual, la que coloca reiteradamente a la naturaleza en lugar de agente causal para encubrir su carácter político. Se instala de manera contundente un ‘ya ahí’ de los sexos, a modo de una ontología pre-discursiva. De este modo la ideología de la diferencia sexual opera como una red que lo cubre todo.

En contraposición a Irigaray, quien concibe al sexo como un dualismo ontológico insuperable, Butler propone categorías adicionales, como el origen étnico, clase y deseo sexual, como estrategia para derribar el carácter monolítico de las identidades. Por otra parte, a partir de Foucault, Butler sostiene que el sexo se produce a través de un proceso de materialización (Butler, 2002). El enfoque foucaultiano sobre la materialidad sostiene que los discursos no sólo describen el cuerpo sino que también

formulan y constituyen sus realidades materiales (Foucault, 2008b). Estos significados no son originales y no se encuentran localizados o anclados en el interior de los organismos individuales, sino que circulan en los discursos y prácticas culturales y sociopolíticas significativas e históricamente mutables que describen e inscriben el cuerpo y la identidad. Los enfoques post-estructuralistas entienden el discurso como constitutivo de regímenes de verdad sobre el cuerpo, como prácticas que forman el cuerpo al tiempo que regulan la subjetividad corporizada mediante la identidad de género, entendida como agencia de control subjetiva (Burns, 2003). En esta línea, Judith Butler, junto a otras teóricas feministas revisionistas (Haraway, 1995, entre otras), han impuesto un giro a los debates acerca de la corporalidad y el desarrollo psicológico (Matisons, 1998; Chambers, 2007), incluso ha introducido producciones de gran influencia en lo que respecta a identidad de género y su impacto en la construcción de la morfología corporal (McNay, 1999).

Cada declaración sobre el cuerpo, aunque sea descriptiva, muestra el cuerpo de una manera específica. Cada forma de ver o experimentar el cuerpo se encuentra necesariamente mediada por el lenguaje. Con nuestra entrada en el lenguaje nos vemos obligados a citar las normas existentes, de acuerdo con los códigos vigentes. Butler, sin embargo, encuentra nuevas perspectivas en la cita creativa. Al igual que Irigaray, por lo tanto, ella está en la búsqueda de la innovación. A pesar de que Butler no sostiene una teoría voluntarista del género, tal como se la acusa, ella sostiene que existe la posibilidad de burlar la norma a través de citaciones subversivas. Esta postura teórica es la que sostiene las expectativas actuales de hallar oportunidades para subvertir la dualidad varón/mujer mediante la parodia de género.

Como queda claro en Butler, a diferencia de Simone de Beauvoir, la influyente publicación de “El género en disputa” (2007) desmantela la idea de cuerpo sustancial como sede de la categoría Mujer. A criterio de Butler es prioritario poner el foco en la idea de género, pero no como atributo de una identidad intrínseca al sujeto, sino como efecto performativo de las estructuras de poder heteronormativo. Como ya hemos señalado, al afirmar que el género es performativo Butler sugiere que son los actos corporales los que constituyen y refuerzan a cada instante la norma de género. Esto ha dejado deslizar que, en función de nuestro comportamiento somos capaces de reforzar o socavar las convenciones sociales de género. Desde una lectura apresurada la performatividad de género puede tener mucho en común con la célebre expresión de Simone de Beauvoir “No se nace mujer, sino que se llega a serlo”, pues Beauvoir deja deslizar que

la trascendencia refiere a hacer de sí mismo/a un proyecto a realizar a través de sus propias acciones en el mundo. Tanto Butler y Beauvoir, por otra parte, parecen compartir un anti-esencialismo al afirmar, aunque de modos muy diferentes, que el género se produce en la sociedad y que, por tanto, también se puede cambiar en esa esfera. Cabe destacar que, Butler y Beauvoir tienen puntos de vista completamente diferentes sobre la importancia del cuerpo, también sobre la cuestión de la agencia: Beauvoir sostiene que los seres humanos son sujetos encarnados que actúan y toman decisiones, Butler, en cambio, piensa en cuerpos como efecto de un proceso discursivo de materialización (Butler, 2002) que niega categóricamente la existencia de un hacedor detrás de la acción (Butler, 2007).

Sin embargo, si nos detenemos en las críticas que Butler (1986) realiza contra Simone de Beauvoir, vemos la irrupción de mayores matices de su pensamiento fracturan tales puntos de contacto. En primer lugar, denuncia el esencialismo que detecta en su pensamiento, deudor de una ontología subsidiaria de la metafísica de la sustancia y del dualismo cartesiano. En segundo lugar revisa la concepción de cuerpo y su inscripción en el mundo. Para Butler (2007) el sexo tiene un carácter variable, entonces, el género no es concebido como una mera inscripción cultural de un significado variable, sino un medio discursivo a través del cual el sexo se establece como natural y como anterior a la cultura, es decir, a través de la ficción del sexo como superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura. Es decir que la materialidad de los cuerpos responde a una construcción lingüística ligada a estrategias de poder y constituye la superficie de una invención social que tiene lugar dentro de un marco cultural que exige que el sexo sea diádico, hétero y estable. De este modo, se asegura la estabilidad y el marco binario del sexo.

En suma, se ha intentado exponer tres concepciones teóricas diferentes en torno al cuerpo. Simone de Beauvoir ve al cuerpo como trampa para la trascendencia de las mujeres. Luce Irigaray como fuente de recuperación de un gesto capaz de liberar a las mujeres del patriarcado. Aunque ambas, en tanto feministas, utilizan la categoría mujer, la frase de Beauvoir deja en claro que intenta alejarse de una concepción esencialista al exponer la importancia del devenir mujer. Irigaray, lejos de intentar desanudar los lazos que vinculan la idea de mujer con la idea de un cuerpo que esencialmente trae consigo la diferencia sexual, se esfuerza por profundizar tales lazos hasta hacer de la mujer un cuerpo femenino portador de la diferencia. Ahora bien, desde una postura hiperconstruccionista (Femenías, 2003) como la de Butler, las diferencias entre ambas pensadoras se diluyen, pues Beauvoir apela al cuerpo constantemente como marco referencial

para hablar de la mujer y su lugar en el mundo. Si bien “Mujer no se nace, sino que se deviene mujer”, en el pensamiento de Beauvoir no cualquier cuerpo puede ser sede de cualquier género, por lo que sobrevuela un tinte biologicista.

Entonces, Butler destruye la naturalidad del cuerpo como realidad y verdad prediscursiva, lo que ha mostrado potencialidad para cuestionar los supuestos ontológicos que operan en torno al sexo. Tales aportes borran toda posibilidad de atributos que puedan inscribirse como configuraciones específicas del cuerpo de las mujeres. Sin embargo, la autora también abre una vía para una posible articulación al reconocer que los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia. Aunque en una lectura apresurada pueden pasarse por alto, existen ideas que gravitan alejadas de sus ideas nodales que matizan su concepción de cuerpo parece desafiar, al menos en parte, la concepción posestructuralista sobre cómo entender el construccionismo, el que, al menos desde ciertas perspectivas, parece negar todo índice de realidad más allá de lo discursivo –lo que equivaldría a afirmar que “la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que pueda reducirse a un conjunto de significantes” (Butler, 2002: 57). Se trata, nos dice, de “abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo” (Butler, 2002: 57) pero sin negar la materialidad de los cuerpos, sino escenificándola de otro modo que no impida pensar condiciones de vulnerabilidad concretas. Más claramente, menciona

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte (Butler, 2002: 30).

A partir de aquí, tal vez sea posible tensar el pensamiento de las tres referentes seleccionadas, a modo de un sistema de pesos y contrapesos, que nos permite diferenciar proyectos políticos que transcurren en paralelo y, en su despliegue, se perjudican mutuamente. Butler ha elaborado un armamento teórico potente para la lucha política respecto a la abyección social que reciben los cuerpos que no se alinean coherentemente ni en posición mujer ni en la posición varón (transexuales, intersexuales, travestis, entre otros). Sin embargo, las redes de la teoría butleriana eclipsa, incluso va en detrimento de, la lucha librada por el feminismo, ya sea en la versión de Beauvoir o en la versión de Irigaray. Las tres propuestas

fundamentos en humanidades

debieran operar como posturas extremas que nos recuerden límites que no deben ser franqueados en la búsqueda de la igualdad democrática entre seres humanos. Butler, en una línea que se remonta mucho antes que ella, nos recuerda que la verdad del sexo no está inscripta en la biología de los cuerpos. Beauvoir e Irigaray, de modos muy diferentes, nos recuerdan que no debemos olvidar la vulnerabilidad que invade a los cuerpos de las mujeres en situaciones concretas de existencia.

La Plata (Argentina), 13 de junio de 2014.

Referencias Bibliográficas

- Beauvoir, S. de (2007) [Original: 1949]. *El segundo sexo*. (Traducción: J. García Puente). Buenos Aires: Debolsillo.
- Braidotti, R. (2003). Becoming woman: or sexual difference revisited. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 43-64.
- Bray, A. (2001). Not woman enough. Irigaray's culture of difference. *Feminist Theory*, 2(3): 311-327.
- Burns, M. (2003). Interviewing: embodied communication. *Feminism & Psychology*, 13(2), 229-236.
- Butler, J. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, 72: 35-49.
- Butler, J. (1999) Revisiting bodies and pleasures. *Theory, Culture & Society*, 16 (2), 11 – 20.
- Butler, J. (2002) [Original: 1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del 'sexo'*. (Traducción: A. Bixio). Buenos Aires: Paidós.
- Butler J. (2007) [Original: 1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (Traducción: M. A. Muñoz). Barcelona: Paidós.
- Chambers, S. (2007). 'Sex' and the problem of the body: reconstructing Judith Butler's theory of sex/gender. *Body & Society*, 13(4), 47–75.
- Changfoot, N. (2009a). Transcendence in Simone de Beauvoit's The Second Sex: revisiting masculinist ontology. *Philosophy Social Criticism*, 35(4): 391-410.
- Changfoot, N. (2009b). *The Second Sex's* continued relevance for equality and difference feminisms. *European Journal of Women's Studies*, 16(1): 11-31.
- Collin, F. (2010). No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir. En B. Cagnolati y M. Femenías (Comps.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de 'el otro sexo'*. La Plata: Edulp.
- Deutscher, P. (2003). Between east and west and the political of 'cultural ingenuité': Irigaray on cultural difference. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 65-75.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.

- Foucault, M. (2008a) [Original: 1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Traducción: A. Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008b) [Original: 1976]. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad Vol. 1* (Traducción: U. Guiñazú). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galster, I. (2001) Fifty Years after Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. What is the Situation of French Feminism? A Conversation with French Historian Michelle Perrot. *European Journal of Women's Studies*, 8(2): 243-252.
- Giardini, F. (2003). Speculum of being two: politics and theory after all these years. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 13-26.
- Grosz, E. (1993). Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh. *Thesis Eleven*, 36: 37-59.
- Haraway, D. (1995) [Original: 1991]. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Traducción: M. Talens). Madrid: Cátedra.
- Irigaray, L. (1998) [Original: 1997]. *Ser Dos* (Traducción: P. Willson). Buenos Aires: Paidós.
- Irigaray, L. (2007) [Original: 1974]. *Espéculo de la otra mujer* (Traducción: R. Sánchez Cedillo). Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2009) [Original: 1977]. *Ese sexo que no es uno* (Traducción: R. Sánchez Cedillo). Madrid: Akal.
- Lehtinen, V. (2007). On philosophical style: Michèle Le Doeuff and Luce Irigaray. *European Journal of Women's Studies*, 14(2): 109-125.
- Martin, A. (2003). Introduction. Luce Irigaray and the culture of difference. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 1-12.
- Matisons, M. R. (1998). The new feminist philosophy of the body: Haraway, Butler and Brennan. *European Journal of Women's Studies*, 5(9), 9-34.
- McNay, L. (1999). Subjet, psyche and agency: the work of Judith Butler. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 175-193.
- Moi, T. (2008). 'I am not a woman writer'. About women, literature and feminist theory today. *Feminist Theory*, 9(3): 259-271.
- Mookherjee, M. (2005). Equality in multiplicity. Reassessing Irigaray's multicultural Feminism. *Feminist Theory*, 6(3): 297-323.
- Mortimer, L. (1999). Les aventures de l'esprit et la chaleur vivante: a new encounter with Simone de Beauvoir. *French Cultural Studies*, 10: 277-305.
- Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660.