



PERFORMATIVIDAD, PRECARIEDAD Y POLÍTICAS SEXUALES¹

Judith Butler

University of California, Berkeley

Traducción: Sergio López Martínez

Resumen

La idea de performatividad de género constituye uno de los conceptos centrales en la obra de Judith Butler. En este ensayo la autora norteamericana realiza una revisión de este término y describe cómo este concepto nos hace interesarnos por la noción de precariedad. Butler considera la precariedad como una condición inducida en la que una serie de personas quedan expuestas al insulto, la violencia y la exclusión, con riesgo a ser desprovistas de su condición de sujetos reconocidos. La autora se pregunta cómo es posible la reivindicación de un derecho cuando no se tiene el derecho a la reivindicación o cómo se deben seguir ciertas normas precisamente para poder alterarlas. Se trata de aspectos aparecen de manera recurrente en la construcción social de los estados-nación.

Palabras clave

Performatividad, precariedad, políticas sexuales, post-estructuralismo

PERFORMATIVITY, PRECARIETY AND SEXUAL POLITICS

Abstract

Gender performativity is one of the core concepts of Judith Butler's work. In this paper Butler re-examines the concept of performativity and gives an account of how she became interested in the notion of precarity. Butler considers precarity as a politically induced condition in which certain populations become exposed to injury, violence and displacement. In addition, those who are exposed to precarity are also at risk of not qualifying as subjects of recognition. The author asks how is it possible to "claim a right" for those subjects who do *not* have the right to claim any rights, or how one must follow certain rules before attempting to change them. These issues constantly come up in the social construction of the nation-states.

Key words

Performativity, precarity, sexual policies, post-structuralism

Recibido: 23 de Junio de 2009
Aceptado: 21 de Agosto de 2009

¹ AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana quiere agradecer al Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM y al Magíster en Estudios de las Mujeres las gestiones para la publicación original de este texto, traducción de la conferencia impartida por su autora el día 8 de junio de 2009 en la Universidad Complutense de Madrid.

Creo que puedo aprovechar esta oportunidad para reflexionar sobre la performatividad de género y tratar de dar una explicación sobre cómo me he trasladado desde el enfoque de performatividad hacia una preocupación más general sobre la precariedad. Mientras que la performatividad era, en realidad, una explicación de la agencia, la precariedad parece centrarse más en aquellas condiciones que amenazan la vida y la hacen escaparse de nuestro propio control. ¿Son estos dos conceptos tan diferentes como aparentan? Para establecer esta comparación, o describir este proceso, me permitiré brevemente revisar lo que se entiende por performatividad de género y lo que se entiende por precariedad. Posteriormente explicaré qué me ha hecho cambiar mi enfoque, en cierto aspecto, pero también en qué sentido no ha cambiado.

Decir que el género es performativo significa decir que posee una determinada expresión y manifestación; ya que la “apariencia” del género a menudo se confunde con un signo de su verdad interna o inherente. El género está condicionado por normas obligatorias que lo hacen definirse en un sentido u otro (generalmente dentro de un marco binario) y por tanto la reproducción del género es siempre una negociación de poder. Finalmente, no hay género sin reproducción de normas que pongan en riesgo el cumplimiento o incumplimiento de esas normas, con lo cual se abre la posibilidad de una reelaboración de la realidad de género por medio de nuevas formas.

La precariedad, por otra parte, se refiere a un pequeño número de condicionantes en los que se ven concebidos los seres vivos. Cualquier elemento vivo puede ser suprimido por voluntad o por accidente, y su pervivencia no está garantizada de forma alguna.

Como consecuencia, las instituciones sociales y políticas están parcialmente diseñadas para minimizar condiciones de precariedad, especialmente dentro del estado nación, aunque como se podrá ver, yo considero esta restricción como un problema. Los órdenes políticos, incluyendo a las instituciones económicas y sociales, están hasta cierto punto diseñados para encargarse de estas necesidades, no sólo para asegurarse de que la vivienda y la comida están garantizadas, sino para que las poblaciones dispongan de medios a través de los cuales la vida también lo pueda estar. Y sin embargo, la idea de “precaridad” determina aquello que políticamente induce una condición en la que cierta parte de las poblaciones

sufren de la carencia de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte. Dichas poblaciones se encuentran en un alto grado de riesgo de enfermedades, pobreza, hambre, marginación y exposición a la violencia sin protección alguna. La precariedad también caracteriza una condición política inducida de vulnerabilidad maximizada, es una exposición que sufren las poblaciones que están arbitrariamente sujetas a la violencia de estado, así como a otras formas de agresión no provocadas por los estados pero contra las cuales estos no ofrecen una protección adecuada. Por eso, al mencionar la precariedad podemos estar hablando de poblaciones hambrientas o cercanas a una situación de hambruna, pero también podemos estar hablando de personas dedicadas al trabajo sexual y que tienen que defenderse tanto de la violencia callejera como del acoso policial.

La precariedad, por supuesto, está directamente relacionada con las normas de género, pues sabemos que quienes no viven sus géneros de una manera inteligible entran en un alto riesgo de acoso y violencia. Las normas de género tienen mucho que ver con cómo y de qué manera podemos aparecer en el espacio público; cómo y de qué manera se distinguen lo público de lo privado y cómo esta distinción se instrumentaliza al servicio de las políticas sexuales; quién estará criminalizado según la apariencia pública; quién no será protegido por la ley o, de manera específica, por la policía, en la calle, o en el trabajo o en casa. ¿Quién será estigmatizado?, ¿quién será objeto de fascinación y placer de consumo?, ¿quién tendrá asistencia médica ante la ley?, ¿qué relaciones íntimas serán reconocidas ante la ley? Sabemos de todas estas cuestiones por los transgresores activistas, por el feminismo, por las políticas de parentesco *queer*, y también a través del movimiento por el matrimonio gay y las reivindicaciones de las personas trabajadoras sexuales de cara a la seguridad pública y la emancipación económica. Por tanto estas normas no son sólo instancias de poder, y no sólo reflejan relaciones más amplias de poder, sino que son una manera a través de la cual opera el poder. Después de todo, el poder no puede mantenerse si no se reproduce a sí mismo de alguna forma, y cada acto de reproducción se arriesga a salir mal o resultar equivocado, o a producir efectos que no estaban del todo previstos. De esta forma, me atrevo a sugerir que la noción de iterabilidad al estilo de Derrida entra en una concepción marxista de la reproducción de la dominación y, de hecho, de la

reproducción de la condición de persona (una parte importante del materialismo, según el Marx de *La ideología alemana*).

Cuando hablo sobre el sujeto en estos contextos, no me refiero a un “sujeto” que sea la precondition soberana de acción y pensamiento. Por el contrario es un “agente” producido socialmente y un “*deliberator*” social, cuya agencia y pensamiento se hace posible debido a un lenguaje que precede a ese “yo”. En este sentido, el “yo” es producido a través del poder, aunque no del efecto determinístico del poder. El poder descansa en un mecanismo de reproducción que puede descontrolarse y que de hecho se descontrola, que deshace las estrategias de acción del poder y reproduce nuevos e incluso subversivos efectos. La paradoja o el dilema que emerge de esta situación es algo que encontramos constantemente en la política: si los términos del poder definen “quién” puede ser un sujeto, quién está cualificado como sujeto reconocido, en política o ante la ley, entonces el sujeto no es una precondition de la política, sino un efecto diferencial del poder. Esto significa también que podemos y debemos hacernos la pregunta de “quién” está detrás del sujeto, sin esperar que emerja otra forma de sujeto en tiempo histórico, ya que debe reservarse algún nombre para aquellos que no cuenten como sujetos, que no cumplan de manera necesaria las normas que confieren reconocimiento a los sujetos. ¿Cómo llamamos a aquellos que ni aparecen como sujetos ni pueden aparecer como tales en el discurso hegemónico? Me da la impresión de que hay normas sexuales y de género que de una u otra forma condicionan qué y quién será “reconocible” y qué y quién no; y debemos ser capaces de tener en cuenta esta diferente localización de la “reconocibilidad”.

Parece que debemos hacer esto para comprender aquellas formas vivientes de género, por ejemplo, que están poco reconocidas o que permanecen no reconocidas precisamente porque existen en los límites de la comprensión del cuerpo e incluso de persona. ¿Hay formas de sexualidad para las cuales no hay vocabulario adecuado, precisamente porque las lógicas de poder que determinan cómo pensamos sobre el deseo, la orientación, los actos sexuales y los placeres no admiten ciertas formas de sexualidad? La diferencia entre un estructuralismo (incluso un psicoanálisis estructuralista) y un post-estructuralismo que se acopla en las dinámicas de poder es que el primero simplemente denegaría cualquier apelación al reconocimiento por considerarla imposible (lo que hace de ello un

pathos interminable o un eterno chiste). El segundo, sin embargo, preguntaría por qué algunas formas de vida sexual son mucho más posibles que otras y por qué parecen darle cuerpo a lo impensable e incluso a lo in-vivable.

La performatividad de género está por tanto atada por las diferentes formas en que los sujetos acaban siendo elegibles para el reconocimiento. Si bien, por supuesto, considero que el reconocimiento completo no es totalmente posible, también pienso que hay diferentes formas de plantear la “reconocibilidad”. El deseo de reconocimiento nunca puede ser satisfecho del todo, eso es cierto. Sin embargo ser un sujeto requiere en primer lugar cumplir con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento, las que hacen a una persona ser reconocible. Y por tanto, el no cumplimiento pone en cuestión la viabilidad de la propia vida, de las condiciones ontológicas de pervivencia que cada uno posee. Pensamos en los sujetos como el tipo de seres que piden reconocimiento ante la ley o ante la vida política, pero quizás el asunto más importante es cómo los términos de reconocimiento –y aquí podemos incluir una cantidad de normas sexuales y de género- condicionan por anticipado quién será considerado como sujeto y quién no.

Por tanto, afirmar, es sobre este planteamiento de lo que define a quién es considerado sujeto y quién no, como la performatividad se vincula con la precariedad. La performatividad de género está completamente relacionada con quién es considerado a efectos de vida, quién puede ser leído o entendido como ser viviente y quién vive o trata de vivir al otro lado de los modos de inteligibilidad establecidos.

Permítanme ofrecerles un ejemplo que relaciona directamente la cuestión de la performatividad con la de la precariedad. Como algunos de ustedes sabrán, en mayo de 2006 los inmigrantes ilegales tomaron las calles de Los Angeles y comenzaron a cantar himno de los Estados Unidos. De hecho, cantaron el himno de los Estados Unidos en inglés y en español, y la versión española se difundió por toda la web. También cantaron el himno nacional de México y algunas veces cantaban los dos seguidos. ¿Qué tipo de *performance* pública se estaba cantando en las calles? Su intención era pedir al gobierno que les permitiera ser ciudadanos. Pero ¿cómo estaban haciendo esta petición? De hecho, ¿qué tipo de ejercicio performativo eran estos cantos?

Estaban ejerciendo su derecho de libre asociación sin tener tal derecho. Ese derecho pertenece a los ciudadanos. Por tanto, estaban utilizando un derecho que no tenían para exponer públicamente que ellos debían tener ese derecho. Pero obviamente ellos no necesitaban tener ese derecho para exponer públicamente que debían tener ese derecho. Por fortuna, no fueron arrestados, pero lo podían haber sido. Por lo general, los inmigrantes ilegales se alejan de cualquier situación en la que puedan ser detenidos, encarcelados y deportados. Pero en este caso, ellos se mostraron abiertamente, ejerciendo un derecho que pertenece a los ciudadanos, precisamente porque ellos no tienen dicho derecho.

Como posiblemente sepan, hay luchas políticas en el estado de California y otros lugares de los Estados Unidos sobre si el inglés debería ser el lenguaje obligatorio para todos los servicios públicos y las escuelas públicas. Aquellos que defienden las políticas que promulgan el inglés como lengua única no sólo tienen miedo por la gran difusión que ya hay del español, sino también por la de una docena más de lenguajes en California. Si se supone que el lenguaje de la esfera pública debe ser el inglés, según los que defienden el inglés como lengua única, cantar el himno en español es algo así como un ultraje. Por un lado, cantar en español sólo evidencia que los hispanohablantes son parte de los Estados Unidos, al igual que sus ciudadanos, y que cuando no son sus ciudadanos, son de hecho trabajadores, mano de obra necesaria –y no sólo en el campo, sino también en los centros urbanos-. Sin embargo cantar el himno en español es también llamar la atención a la presencia cultural del lenguaje español. De hecho, el estado de California no sería concebible sin la presencia del lenguaje español. Esto no es una predicción, sino un hecho actual. Cantar en español es evidenciar la realidad multilingüe de la esfera pública, y rechazar las estrategias de privatización que reclama el inglés como lenguaje público y relega a otros lenguajes a su lugar de origen, considerándolos por supuesto como una esfera pre-política (algo que nunca ha llegado a ocurrir).

Cantar la canción es también una manera de tratar de exponer públicamente la negación que sufren tanto el lenguaje español como los trabajadores ilegales, en una esfera pública donde ya se han propagado los hablantes de español y los trabajadores ilegales. De esta forma, la canción ha despertado un espíritu en la esfera pública. Ha mostrado súbitamente la imagen y la voz de aquellos que

supuestamente permanecen invisibles y mudos, que se supone que realizan horas de trabajo que según la ley son horas de trabajo ilegales, que temen caer enfermos porque no pueden pagar atención médica, que se quedan paralizados por el miedo cuando ven a la policía o cuando el Departamento de Seguridad Nacional inspecciona sus centros de trabajo, y que no tienen protección legal alguna contra la explotación.

Por tanto sin duda alguna el acto de cantar cumple con una serie de funciones, pero permítanme enfatizar las dos que he mencionado anteriormente: (a) Cantar es una forma de articular el derecho a la libre expresión, a la libertad de asociación y a otra serie de derechos de ciudadanía por parte de aquellos que no tienen ese derecho, pero que de cualquier manera lo ejercen. Y esto plantea la cuestión de cómo puede ser ejercido un derecho que todavía no se tiene. (b) Cantar en español en la calle da voz y visibilidad a aquellas poblaciones a las que normalmente se ignora como una parte de la nación, y en este sentido, cantar pone de manifiesto las maneras en que han sido ignoradas a través de lo que es la propia nación. Dicho de otra forma, cantar expone y opone aquellos modos de exclusión a través de los cuales la nación imagina y refuerza su propia unidad.

En mi obra reciente, incluido el pequeño libro que escribí con Gayatri Chakravorty Spivak (2007) hago referencia al trabajo de Hannah Arendt (1966) para considerar su descripción de (a) cómo el estado-nación está estructuralmente vinculado con la producción de las personas sin estado y (b) cómo las personas sin estado, sin embargo, pueden ejercer y de hecho ejercen sus derechos, incluso y precisamente cuando esos derechos no están garantizados en ningún lugar ni protegidos por la ley escrita. Tal vez la canción de las calles pueda ser entendida como un ejemplo a través del cual un derecho es ejercitado incluso cuando no existe ese derecho, o precisamente porque no existe ese derecho. Es importante destacar que para Arendt, el ejercicio de un derecho no es algo que un individuo realice. Tiene que ser una acción con otros, y debe ser pública. De hecho, en sus propias palabras, tiene que entrar en la esfera de la apariencia. Para Arendt, la eficacia y el verdadero ejercicio de nuestra libertad no es consecuencia de nuestra individualidad como personas, sino de las condiciones sociales, tales como el lugar y la pertenencia política. Y no se trata de que necesitemos primero un lugar o una forma de pertenencia, sino de que los derechos que ejerzamos estén basados en derechos

pre-legales a la pertenencia y al lugar. Ella lo expresa diciendo que “el derecho de tener derecho o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad debería estar garantizado por la propia humanidad” (Arendt, 1966:298).

Lo interesante aquí es que Arendt está planteando un derecho que no queda apoyado por ningún precedente. Su definición sobre “el derecho a tener derechos” recoge en sí misma un tipo de ejercicio performativo, porque está estableciendo a través de su enunciación el derecho a tener derechos sin que haya un precedente para esta reivindicación, aparte de la propia reivindicación. De la misma forma, aquellos que reclaman sus derechos a través del canto del himno en público y en español están articulando su derecho en el propio momento en que lo enuncian. No lo hacen recurriendo a la ley existente, sino a través de un cierto ejercicio de libertad. De hecho, la performatividad de la enunciación en Arendt y el cantar en la calle se entiende como un ejercicio de la libertad. No hay libertad que no sea su ejercicio. La libertad no es algo potencial que aguarda a ser ejercida. Cobra vida a través de su ejercicio. El derecho a la libre expresión, el derecho a las libertades públicas, no es algo que exista en una esfera ideal, sino que es precisamente lo que cobra vida cuando la canción comienza a ser canción, o cuando Arendt enuncia las frases que a la vez dan nombre y ejemplifican la libertad que se otorga.

Podemos ver cómo este tipo de políticas definidas por Arendt son a la vez performativas y universalizantes. Según indica ella “nuestra vida política se basa en el supuesto de que podemos *producir* igualdad a través de la organización, ya que el hombre puede *actuar en y cambiar y construir* un mundo común, junto a sus iguales y *sólo* con sus iguales” (Arendt, 1966:301). La igualdad aquí se presupone como una condición previa para hacer y cambiar el mundo. Pero la igualdad sólo existe mientras la gente, de hecho, haga y cambie el mundo, entendiéndolos como términos iguales. Aunque alguien podría decir que esto es una contradicción performativa, es más bien una lógica performativa sin la cual no puede haber política. Para participar en la política, para ser parte de la acción concertada y colectiva, uno no sólo tiene que reivindicar la igualdad, sino que también debe actuar y pedirla en términos de igualdad. El “yo” pasa así a ser un “nosotros”, sin que por ello sea una unidad imposible. Ser un actor político es una función, un rasgo de actuación en términos de igualdad con otros seres humanos. La igualdad es la

condición y la característica de la acción política en sí misma, y al tiempo es el objeto de ésta.

Por supuesto, la crítica al estado-nación ha estado circulando por bastante tiempo, incluso cuando el poder continuado del estado-nación ha sido reconocido de manera general. La propia Gayatri Chakravorty Spivak ha realizado una serie de críticas mostrando cómo las fronteras del estado-nación fueron establecidas para servir al colonialismo, y aquel que responde a la idea de ciudadano del estado-nación no está necesariamente incluido al señalar a las poblaciones que hay en sus fronteras. Si nos fijamos en la formación de los estados-nación en el último siglo, son con frecuencia la consecuencia de luchas coloniales y de maneras de continuar con el poder colonial, incluso en pleno período de descolonización. Mientras Arendt argumenta que el estado-nación origina irremediabilmente gente sin estado, Spivak argumenta que el estado-nación ha sido generado sobre los hombros de la gente sin estado, y que este es el legado del colonialismo para hacer y sostener al estado-nación. En su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt (1966) restringe su estudio a los estados-nación europeos, y este tipo de análisis no puede valer para describir la función del estado-nación en las condiciones globales contemporáneas. Spivak (2008) ha escrito, por ejemplo, que por un lado “El estado nación pertenece a Europa” pero por otro, que no es posible reivindicar, de manera feliz o utópica, el globo como el lugar al que uno pertenece. No podemos pretender ir más allá del estado-nación. Según escribe:

Sólo una parte de nosotros vive como sujeto en el mundo globalizado, entonces, ¿cómo lo vamos a llamar “nuestra casa”? ¿Dónde pagamos nuestros impuestos? ¿Cómo puede ser que lo que hoy no es la casa de alguien sea nuestro mundo globalizado? ¿Es porque todo esto cambia muy deprisa? ¿Es porque hay grupos específicos de migrantes que han llenado Europa? Ahora que se han construido los muros entre Estados Unidos y México, entre Israel y Palestina y que ni India ni China permitirán a los tibetanos cruzar las fronteras, ¿vivimos con el deseo de imaginar un mundo sin fronteras sólo porque los estados europeos pueden cruzar sus bordes libremente? Esto es comportamiento colonial.

En otras palabras, aquellos que le dan importancia a las fronteras flexibles, a la circulación transnacional y al fin del estado-nación no se dan cuenta de que la migración y la deportación están determinadas alrededor del globo según las regulaciones en vigor, y que las ideas de hiper-movilidad están basadas en patrones de movilidad dentro de la Unión Europea o entre los países del primer mundo.

Spivak (2008) se pregunta qué pasa con nuestra idea de estado-nación cuando consideramos la formación del estado en África, y escribe:

Cuando los colonizadores abandonaron África, dejaron unas fronteras imposibles que eran mascaradas de particiones de naciones-estado. África va a resultar en algo completamente diferente a nuestras viejas ideas de la ineludible conexión entre naciones y estados... la partición de África hecha por los poderes del imperio colonial lleva en último término al establecimiento de unos cuarenta y ocho nuevos estados, la mayor parte de ellos con fronteras claramente definidas... cada estado independiente africano está abarcando a muchos grupos y naciones diferentes etno-culturalmente, teniendo diferentes tradiciones históricas y por lo tanto disputas fronterizas interestatales. Estas fronteras artificiales no sólo crean estados multiétnicos, sino que atraviesan a los grupos que previamente estaban allí, a las etnicidades, a los reinos y los imperios... algunos estados tienen millas y millas de líneas costeras, mientras otros están encerrados y sin acceso al mar. [algunos] no tienen fronteras y luego otros estados como Gambia y Somalia sólo tienen una frontera donde mantener el orden, otros tienen cuatro o más y el Congo tiene siete... ¿cómo puede desarrollarse un estado sin acceso al mar o sin tierra fértil? ¿Puede alguien imaginarse los problemas de seguridad o de contrabando que deben afrontar estos estados con tantas fronteras para vigilar?

Por eso Spivak nos pide que pensemos en nuevos términos sobre los estados-nación, para asignar la resolución de algunos de estos problemas. No podemos quedarnos tranquilos con la idea de que el estado representa una nacionalidad dada, comprendida como monolítica y monolingüe. No podemos quedarnos tranquilos con esas definiciones cuando pensamos sobre los estados-nación contemporáneos. Ella dice: "Hannah Arendt predijo cuando habló sobre el hecho de que los estados-nación, la conexión de la nación y el estado, no es más que un punto en la historia" –que es un nexo temporal e históricamente contingente. La voz de Spivak conforma el escepticismo sobre la historia que se nos muestra acerca de "cómo el estado-nación está quebrado, reemplazado por un orden global que debe ser ahora considerado como nuestro hogar colectivo. El análisis de África, desde su punto de vista, nos muestra que esta visión es anacrónica. África es también el lugar para la experimentación de las ONGs, e incluso según Spivak "un laboratorio para pensar y hacer estados no centrados en la nación. No hay conexión entre las fronteras lingüísticas de África y las así llamadas fronteras nacionales. Este no es simplemente el caso [debido a] la existencia de lenguas tribales, aunque eso también es importante, [al igual que en] América Latina. En el contexto índico, por el contrario, lo que es interesante es el bilingüismo temprano entre los lenguajes aborígenes y los indoeuropeos, [y] este no es un descubrimiento europeo. Así que otra vez, ¿cuál es nuestro modelo de traducción? Pensemos sobre estas historias, difícilmente periféricas [a la temática del estado-nación].

De una manera interesante, Spivak termina aquí recurriendo al problema de la “traducción”. En sus propios términos, el acto de la traducción cultural es la manera de traer una nueva forma de entendimiento. Quiero sugerir que esto ofrece una fuerte resonancia a mi concepto de performatividad. La performatividad caracteriza tanto el canto a la nación estado como a la concepción de Arendt sobre cómo realizamos el ejercicio de los derechos.

La postura de Spivak defiende que no podemos imaginar un estado como algo que se corresponde a una sola nación, entendiendo la nación como uniforme y monolingüe. Los ejemplos de África que ella cita muestran cómo las fronteras del estado no sólo dividen a unas poblaciones de otras, sino que también obligan a las poblaciones que están juntas a no compartir lazos culturales o lingüísticos. Además, estos estados producen poblaciones desvinculadas que son periódicamente explotadas por el capitalismo que impulsa el estado –poblaciones marginadas, para ser exactos-. Como no es posible la vuelta al estado-nación monolingüe, independientemente de lo que digan los defensores de la política del “inglés como lengua única”, la tarea de la traducción cultural es como una manera crucial de producir alianzas en la diferencias. Lo que ella promulga no es un simple muticulturalismo, sino una práctica de traducción como condición para la formación del sujeto, incluso una manera de dispersar la propia noción de sujeto. ¿Cómo podemos afrontar la tarea de pensar en la traducción como un ejercicio performativo? ¿Acaso no es una traducción lo que tiene lugar cuando se entona el himno estadounidense en español? ¿Acaso no es una traducción lo que caracteriza el día a día de la gobernabilidad de estados multilingües e instituciones no estatales?

Spivak señala que los indígenas pobres deben adquirir el lenguaje dominante para tener representación ante la política y la ley, y que esto significa que aquellos que no pueden traducirse al monolingüismo no tienen posibilidad de hacer valer sus derechos en códigos reconocidos. Así que está muy bien que Arendt identifique para nosotros, en términos ideales, el tipo de derechos que pueden ejercer aquellos que no los tienen. Pero, ¿pueden hacerlo siempre?, y ¿su acto de ejercitar derechos induce performativamente el derecho de su ejercicio? Para Arendt, esa forma de ejercer derechos supuestamente funciona incluso cuando no hay condiciones de apoyo suficientes, económicas o políticas, que favorezcan ese ejercicio de derechos.

Spivak nos enseña que bajo condiciones de subalternidad, especialmente en el Sur Globalizado, la única forma de reclamar derechos es asimilando aquellas estructuras jurídicas que no sólo fueron construidas a base de la eliminación y la explotación de culturas indígenas, sino que aún continúan necesitando esa eliminación y esa explotación para mantenerse. De hecho, el simple acto de hacer peticiones o pedir derechos por medio de estas estructuras legales reafirma el poder ejercido por esa determinada ley, el poder del estado que, al servicio del capital global, reproduce a las clases sin estado. En este contexto, entonces, la práctica de la traducción (que es algo distinto a una asimilación del monolingüismo) es una manera de producir –performativamente- otro tipo de “nosotros” –un conjunto de conexiones a través de las que el lenguaje nunca puede producir una unidad lingüística. Por eso Spivak nos dice que la traducción es la experiencia de lo imposible (lo cual no es lo mismo que decir que no hay traducción). Lo importante es negociar el derecho a hablar, y asegurarse de que los que no tienen voz logran su derecho a hablar. Pero sin embargo, esta obligación no puede ser lo mismo que suplantar o imponer una voz. Aunque sea un enlace imposible y necesario, es también el modelo de una colectividad que no tiene como presuposición lo colectivo. Nos lo volvemos a preguntar: ¿qué significa reivindicar derechos cuando no se tiene ninguno? Significa traducir al lenguaje dominante, pero no para ratificar su poder, sino para ponerlo en evidencia y resistir a su violencia diaria y para encontrar el lenguaje a través del cual reivindicar los derechos a los que uno no tiene todavía derecho. Es como los movimientos okupa, cuando entran en los edificios para establecer las bases que les permitan reivindicar derechos de residencia. A veces no es una cuestión de tener primero poder y después ser capaz de actuar, a veces es una cuestión de actuar, y al actuar se reclaman las bases del poder que hace falta.

¿Cómo nos conduce este ejemplo de nuevo a la cuestión de la performatividad y la precariedad? Podemos comprobar que los modos para reivindicar el espacio público y la ciudadanía necesitan al mismo tiempo de traducción y de modos performativos de expresión. Pero recordemos que la performatividad no sólo se refiere a actos específicos de discurso, sino también a la reproducción de normas. De hecho, *no hay reproducción en el mundo social si al mismo tiempo no se reproducen aquellas normas por las que se rige la inteligibilidad del cuerpo, tanto en el espacio como en el tiempo*. Y por “inteligibilidad” considero

“legibilidad en el espacio social y el tiempo”, así como una relación implícita hacia los otros (y hacia otras posibilidades de marginalización, repudio y exclusión) que está condicionada y mediada por normas sociales. Tales normas están elaboradas y reelaboradas, y en algunas ocasiones entran en crisis al ser reelaboradas, porque son vectores de poder y de historia. Están aquellos que tienen acceso limitado a la “inteligibilidad” y están otros que epitomizan su iconografía simbólica, de tal manera que la reproducción de las normas de género en la vida ordinaria es siempre, de alguna forma, una negociación con las formas de poder que condicionan aquellos cuyas vidas serán más agradables de vivir y a aquellos cuyas vidas lo serán menos, si no completamente insoportables.

La teoría de la performatividad de género presupone que las normas están actuando sobre nosotros antes de que tengamos la ocasión de actuar, y que cuando actuamos, remarcamos las normas que actúan sobre nosotros, tal vez de una manera nueva o de maneras no esperadas, pero de cualquier forma en relación con las normas que nos preceden y que nos exceden. En otras palabras, las normas actúan sobre nosotros, trabajan sobre nosotros, y debido a esta manera en la que nosotros “estamos siendo trabajados” se abren camino en nuestra propia acción. Por error, algunas veces promulgamos que somos los soberanos de nuestras acciones más fundamentales, pero esto es sólo porque no tenemos en cuenta de qué formas estamos metidos en el proceso de ser hechos. No sabemos, por ejemplo, qué es exactamente lo que las normas de género esperan de nosotros, y sin embargo nos encontramos movidos y orientados dentro de sus términos. Cuando a un niño “se le asigna” el género, recibe una demanda enigmática o deseo desde el mundo adulto. La indefensión primaria del niño es, en este caso, una profunda confusión o desorientación sobre qué es lo que ese género significa, o debería significar, así como una confusión sobre de quién es el deseo de desear pertenecer a un género. Si lo que “yo” quiero sólo se produce en relación con lo que se quiere de mí, entonces la idea de “mi propio” deseo es inapropiada. Yo estoy, en mi deseo, negociando lo que se ha querido de mí.

Si nos situamos desde esta perspectiva, entonces la performatividad de género no asume necesariamente que siempre haya un sujeto actuando, o un cuerpo que repita sin parar una actitud. Se establece una compleja convergencia de normas sociales en la psique somática, así como un proceso de repetición que está

estructurado por una compleja interactividad de obligación y deseo, y de deseo que es y no es el propio deseo.

Cuando actuamos, y nosotros actuamos políticamente, lo hacemos ya con una serie de normas que están actuando sobre nosotros, y en maneras que no siempre conocemos. Cuando actuamos, en caso de que sea posible, a través de la subversión o la resistencia, no lo hacemos porque seamos sujetos soberanos, sino porque hay una serie de normas históricas que convergen hacia el lugar de nuestra personalidad corporizada y que permite posibilidades de actuación. Incluso cuando algunas veces planificamos acciones, con el deliberado objeto de dar y poner en marcha determinaciones desde nuestras propias intenciones, al final no es posible entenderlas como el logro de unas estrategias subversivas, que forman parte exclusivamente de una serie de actos completamente deliberados e intencionales. Sin duda podemos y debemos intentar discernir varias estrategias que puedan competir con las normas dominantes de género y esas estrategias son esenciales para cualquier política radical de género y sexualidad. Pero sin duda cometeríamos un error si pensamos que podemos rehacer nuestro género o reconstruir nuestra sexualidad sobre las bases de una decisión deliberada. Incluso cuando decidimos cambiar de género, o producir un género, lo hacemos sobre las bases de deseos muy poderosos que nos hacen tomar esa decisión. No somos precisamente nosotros quienes elegimos esos deseos.

Por supuesto, género y sexualidad son cosas distintas, pero yo no creo que sea posible disociarlas completamente. Algunas formas de sexualidad están vinculadas con fantasías sobre género, y algunas formas de vivir el género requieren ciertos tipos de prácticas sexuales. Hay significativas y extendidas discontinuidades entre normas de género y normativa sexual, como bien sabemos. Pero tanto por lo que respecta al género como a la sexualidad, ninguno de nosotros tiene la posibilidad de auto-crearse de la nada. Somos transformados y actuados previamente en cualquier acción que vayamos a tomar. Y aunque podamos rehacer radicalmente nuestros géneros o incluso intentemos rehacer nuestras sexualidades (a menudo sin éxito), estamos atenazados por normas incluso aunque luchemos contra ellas.

Desde mi punto de vista, el género tiene una conducta apasionada, una manera de vivir el cuerpo con y para otros, y aunque la sexualidad no se reduce en

manera alguna al género, está moldeada y movilizada por significantes que ninguno de nosotros realmente escoge. Puedes decidir qué tipo de relaciones sexuales quieres. De hecho puedes decidir quién entra en ti y en quién querrías entrar tú, pero aún así, no estás decidiendo sobre la pasión. Estás decidiendo sobre qué hacer acerca de algo que en parte se ha decidido por ti, algo que es anterior a la reflexión y que nunca está completamente bajo control. Se te ha otorgado a ti antes de que decidieras cuándo y cómo ibas a otorgarlo tú.

La performatividad es un proceso que implica la configuración de nuestra actuación en maneras que no siempre comprendemos del todo, y actuando en formas políticamente consecuentes. La performatividad tiene completamente que ver con “quién” puede ser producido como un sujeto reconocible, un sujeto que está viviendo, cuya vida vale la pena proteger y cuya vida, cuando se pierde, vale la pena añorar. La vida precaria caracteriza a aquellas vidas que no están cualificadas como reconocibles, legibles o dignas de despertar sentimiento. Y de esta forma, la precariedad es la rúbrica que une a las mujeres, los *queers*, los transexuales, los pobres y las personas sin estado.

Vale la pena recordar que una de las cuestiones principales que planteó la teoría *queer* a la luz de la crisis del SIDA fue esta: ¿cómo puede vivir alguien con la idea de que su amor no es considerado amor, y que su pérdida no es considerada una pérdida? ¿Cómo puede uno vivir una vida no reconocible? Si lo que eres y la forma en que es tu amor se considera de entrada como “nada” o como algo que no tiene existencia, ¿cómo puedes explicar la pérdida de esa nada y cómo puede llegar a despertar públicamente preocupación? Algo parecido pasa cuando la pérdida o desaparición de poblaciones enteras es algo inmencionable o cuando la propia ley prohíbe una investigación a aquellos que han cometido esas atrocidades. De manera empática, este era el sentimiento del movimiento *queer* en el caso del SIDA y sigue siendo la situación del continente africano y de todas aquellas poblaciones alrededor del globo que no tienen acceso a nuevos fármacos ni a manera alguna de pagar por ellos. Estos no son más que algunas pocas formas en que tiene lugar la discriminación de sensibilidades, y cuando no lleva a la aniquilación de aquellos que están socialmente perdidos o socialmente muertos, les ata a través de unos nudos que carecen de la esperanza de ser desatados.

Para finalizar, la cuestión de cómo la performatividad se vincula con la precariedad puede ser resumida en estas importantes cuestiones: ¿cómo puede hablar la población que no tiene voz y cómo puede hacer sus reivindicaciones? ¿Qué tipo de perturbación implica en el campo del poder? Y, ¿cómo pueden estas poblaciones poner de manifiesto las reivindicaciones de lo que necesitan?

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Library of Congress.
- Butler, J. y Spivak, G.C. (2007). *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books. Murray.
- Spivak, G.C. (2008). *More Thoughts on Cultural Translation*. Disponible en http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#_ftn3#_ftn3. Accedido 10 de marzo, 2009.