

Judith Butler

Deshacer el género

 **PAIDÓS**

Obra editada en colaboración con Editorial Planeta - España

Título original: *Undoing Gender*

Publicado en inglés, en 2004, por Routledge, Nueva York

Judith Butler

© 2004, Routledge. All Rights Reserved

© 2006, Traducción: Patricia Soley-Beltran

Traducción autorizada a partir de la edición en lengua inglesa publicada por Routledge, parte de Taylor & Francis Group LLC.

© 2006, Espasa Libros, S.L.U. –Barcelona, España

Derechos reservados

© 2021, Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V.

Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.

Avenida Presidente Masarik núm. 111,

Piso 2, Polanco V Sección, Miguel Hidalgo

C.P. 11560, Ciudad de México

www.planetadelibros.com.mx

www.paidos.com.mx

Primera edición impresa en España: marzo de 2006

ISBN: 978-84-493-1880-7

Primera edición impresa en México: junio de 2021

ISBN: 978-607-569-099-5

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase al CeM-Pro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, <http://www.cempro.org.mx>).

Impreso en los talleres de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.

Centeno núm. 162, colonia Granjas Esmeralda, Ciudad de México

Impreso en México – *Printed in Mexico*

SUMARIO

Agradecimientos	11
Introducción: Actuar concertadamente	13
1. Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual	35
2. El reglamento del género	67
3. Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad	89
4. Desdiagnosticar el género	113
5. ¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?	149
6. El anhelo de reconocimiento	189
7. Los dilemas del tabú del incesto	217
8. Confesiones corporales	229
9. ¿El fin de la diferencia sexual?	247
10. La cuestión de la transformación social	289
11. ¿Puede hablar el «Otro» de la filosofía?	329
Notas	355
Obras citadas	373
Índice analítico y onomástico	385

CAPÍTULO 1

AL LADO DE UNO MISMO: EN LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA SEXUAL

Qué es lo que constituye un mundo habitable no es una cuestión baladí. No es una cuestión sólo para filósofos. Constantemente se la plantean en diversos lenguajes personas de diferentes procedencias, y yo aceptaría gustosamente la conclusión de que esto los convierte en filósofos. Creo que se convierte en una cuestión de ética no sólo cuando nos hacemos una pregunta personal: ¿qué hace llevadera mi propia vida?, sino también cuando nos preguntamos desde una posición de poder y desde el punto de vista de la justicia distributiva qué hace, o debería hacer, la vida de los demás soportable. En alguna parte de la respuesta nos comprometemos no sólo con un cierto punto de vista sobre lo que es la vida y lo que debería ser, sino también con una idea sobre qué constituye lo humano, la vida propiamente humana, y qué no. Aquí se corre siempre el riesgo del antropocentrismo si se asume que la vida propiamente humana es valiosa —o más valiosa— o que ésta es la única vía para pensar sobre el problema del valor. Pero quizá para contrarrestar dicha tendencia es necesario plantearse a la vez la cuestión de la vida y la cuestión de lo humano, y no dejar que se fundan totalmente la una en la otra.

Me gustaría comenzar, y finalizar, con la cuestión de lo humano y de quién se considera como humano, y con la cuestión relacionada de qué vidas se consideran como tales y con una

cuestión que nos ha ocupado durante años: ¿qué vidas pueden llorarse? Creo que cualesquiera que sean las diferencias que existan dentro de la comunidad internacional gay y lesbiana, y hay muchas, todos tenemos una noción de lo que es haber perdido a alguien. Y si hemos perdido es que hemos tenido, que hemos deseado y amado, y luchado para encontrar las condiciones de nuestro deseo. En las últimas décadas todos hemos perdido a alguien a causa del sida, pero hay otras pérdidas que nos afligen, otras enfermedades; además, como comunidad, estamos sujetos a la violencia aunque algunos de nosotros no hayamos sido agredidos personalmente. Y esto indica que en parte estamos constituidos políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos; estamos constituidos por los campos del deseo y de la vulnerabilidad física, somos a la vez públicamente asertivos y vulnerables.

No estoy segura de saber cuándo un luto llega a su resolución, o cuándo se completa el luto por otro ser humano. Sin embargo, estoy segura de que no significa que se haya olvidado a la persona o que alguien haya tomado su lugar. No creo que funcione de esta manera. Creo que sentimos pesar cuando aceptamos el hecho de que la pérdida que sufrimos nos cambiará, posiblemente para siempre, y que este luto está relacionado con la aceptación de sufrir una transformación cuyo resultado no puede ser totalmente conocido de antemano. Así que se da una pérdida y se da el efecto transformador de dicha pérdida, y esto último no puede ser trazado o planeado. Por ejemplo, no creo que pueda invocarse una ética protestante cuando se trata del luto. No se puede decir: «Si llevo el duelo de tal manera, el resultado será tal, así que me aplicaré a ello, y me esforzaré para lograr la resolución del luto que tengo ante mí». Creo que nos golpean las olas y que empezamos el día con un objetivo, un proyecto, un plan, pero nos frustramos. Nos damos cuenta de que hemos caído. Estamos exhaustos pero no sabemos por qué. Hay algo más grande que nuestro

proyecto o plan deliberado, mayor que nuestro propio saber. Algo toma las riendas, pero ¿es algo que viene del yo, del exterior o de alguna región donde la diferencia entre los dos no se puede determinar? ¿Qué es lo que nos reclama en esos momentos, cuando no somos dueños de nosotros mismos? ¿A qué estamos atados? ¿Y qué se apodera de nosotros?

Puede parecernos que sufrimos algo temporal, pero puede ser que en esta experiencia nos sea revelado algo sobre nosotros mismos, algo que delinea los lazos que tenemos con los otros, que nos muestra que estas relaciones constituyen nuestro sentido del yo, que componen quiénes somos y que, cuando las perdemos, perdemos nuestro ser en un sentido fundamental: no sabemos quiénes somos ni lo que hacemos. Mucha gente cree que el duelo es privado, que nos retorna a una situación solitaria, pero yo creo que nos expone a la relación constitutiva de la socialidad del yo, a la base para pensar una comunidad política de orden complejo.

No se trata tan sólo de que se pueda decir que «mantenemos» relaciones con ciertas personas o que podamos detenernos y observarlas desde la distancia, enumerarlas, explicar cuál es el significado de la amistad, o qué significa o significó tal amante para nosotros. Por el contrario, el duelo muestra que no siempre podemos examinar o explicar la forma en que estamos sujetos a nuestras relaciones con otros, lo cual a menudo interrumpe la narración consciente de nosotros mismos que podríamos tratar de procurarnos de formas que retan nuestra propia noción como seres autónomos y autocontrolados. Podríamos intentar contar una historia sobre cuáles son nuestros sentimientos, pero tendría que ser una historia en la cual el mismo «yo» que trata de contarla es interrumpido a mitad de la narración. El propio «yo» es puesto en cuestión por su relación con aquel o aquella al que se dirige. Esta relación con el Otro no llega a destruir mi historia o a reducirme al silencio, pero sin duda obstruye mi habla con los signos de su deshacer.

Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros. Y si no, nos estamos perdiendo algo. Si esto se ve tan claro en el caso del duelo, es tan sólo porque éste ya es el caso del deseo. No siempre nos quedamos intactos. Puede ser que lo queramos, o que lo estemos, pero también puede ser que, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, seamos deshechos frente al otro, por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir. Así, cuando hablamos de *mi* sexualidad o de *mi* género, tal como lo hacemos (y tal como debemos hacerlo) queremos decir algo complicado. Ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos deben ser entendidos como *maneras de ser desposeído*, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro. No basta con decir que estoy promocionando una visión relacional del yo por encima de una visión autónoma del yo, o que estoy tratando de redescribir la autonomía en términos de relacionalidad. El término «relacionalidad» sutura la ruptura en la relación que tratamos de describir, una ruptura que es constitutiva de la identidad misma. Esto implica que tendremos que acercarnos al problema del concepto de la desposesión con circunspección. Una manera de hacerlo es a través de la noción de éxtasis.

La forma en la que tendemos a narrar la historia del amplio movimiento de liberación sexual hace que el éxtasis aparezca en los años sesenta y setenta, y perdure hasta mitad de los ochenta. Pero quizá la persistencia histórica del éxtasis es mayor, quizá ha estado siempre con nosotros. Ser ex-tático significa, literalmente, estar fuera de uno mismo y esto puede tener diversos significados: ser transportado más allá de uno mismo por una pasión, pero también estar *al lado* de uno mismo con rabia o en duelo. Creo que si todavía se puede hablar a un «nosotros» e incluirme a mí misma dentro de este término, estoy hablando a aquellos de nosotros que viven en cierta forma *al lado de nosotros mismos*, tanto si es en la pasión sexual como en el luto emocional o en el furor político. En cierto sentido, lo

más difícil es comprender qué tipo de comunidad componen aquellos que están al lado de sí mismos.

Tenemos ante nosotros una interesante dificultad política, ya que la mayor parte del tiempo cuando oímos hablar de nuestros «derechos» los entendemos como pertenecientes a individuos, o cuando requerimos protección frente a la discriminación la requerimos como grupo o clase. Y en ese lenguaje y en ese contexto tenemos que presentarnos a nosotros mismos como seres limitados, distintos, reconocibles, delineados, sujetos ante la ley, una comunidad definida por la heterogeneidad. De hecho, si queremos procurarnos protección legal y derechos es mejor que tengamos la capacidad de hablar ese lenguaje. Pero quizá cometemos un error cuando tomamos las definiciones de quienes somos legalmente como descripciones fidedignas de lo que somos. Aunque puede que ese lenguaje establezca nuestra legitimidad dentro de un marco legal donde se esconden versiones liberales de la ontología humana, en él no se hace justicia a la pasión y al duelo y al furor, todo lo cual nos saca de nosotros mismos, nos vincula a los otros, nos transporta, nos deshace y nos implica en vidas que no son las nuestras, a veces de forma fatal e irreversible.

No es fácil entender cómo se forja una comunidad política desde estos vínculos. Se habla, y se habla por otro, a otro, y aun así no hay manera de fusionar la distinción entre el otro y yo mismo. Cuando decimos «nosotros» no hacemos otra cosa que designar este pronombre como algo muy problemático. No lo resolvemos. Y quizá es, y debería ser, irresoluble. Por ejemplo, pedimos que el Estado no legisle sobre nuestros cuerpos y apelamos para que los principios de auto-defensa corporal e integridad corporal sean aceptados como bienes políticos. Pero es a través del cuerpo que el género y la sexualidad se exponen a otros, que se implican en los procesos sociales, que son inscritos por las normas culturales y aprehendidos en sus significados sociales. En cierto sentido,

ser un cuerpo es ser entregado a otros aunque como cuerpo sea, de forma profunda, «el mío propio», aquello sobre lo cual debemos reclamar derechos o autonomía. Esto es cierto tanto para los llamamientos hechos por lesbianas, gays y bisexuales a favor de la libertad sexual, como para las reivindicaciones de transexuales y transgéneros a favor de su autodeterminación; como lo es para las demandas de los intersexuados de ser liberados de las intervenciones médicas, quirúrgicas y psiquiátricas coercitivas; así como también para todas aquellas reivindicaciones que exigen la liberación de ataques racistas, físicos y verbales; y para la demanda feminista de la libertad reproductiva. Es difícil, si no imposible, realizar estas demandas sin recurrir a la autonomía y, específicamente, a un sentido de la autonomía corporal. La autonomía corporal, sin embargo, es una vivaz paradoja. Aun así, no estoy sugiriendo que dejemos de reivindicar. Tenemos que hacerlo, debemos hacerlo. Y no estoy diciendo que tengamos que plantear estas demandas de mala gana o estratégicamente. Son parte de las aspiraciones normativas de cualquier movimiento que busca maximizar la protección y las libertades de las minorías sexuales y de género, de las mujeres, definidas de la manera más amplia, de las minorías raciales o étnicas en particular, dado que interseccionan con todas las otras categorías. Pero ¿hay otra aspiración normativa que debemos también articular y defender? ¿Hay una manera por la cual el lugar que ocupa el cuerpo en todas estas luchas inicia una concepción diferente de la política?

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia. El cuerpo también puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, o el lugar donde «el hacer» y «el ser hecho» se tornan equívocos. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pú-

blica; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social; sólo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío. Pero si busco negar el hecho de que mi cuerpo me relaciona —contra mi voluntad y desde el principio— con otros a los cuales no he escogido para que estén próximos a mí (el metro es un ejemplo excelente de esta dimensión de la socialidad), y si construyo una noción de «autonomía» basándome en la negación de esta esfera o de una primaria e indeseada proximidad física con otros, ¿estoy entonces precisamente negando las condiciones sociales y políticas de mi encarnación en nombre de la autonomía? Si lucho *a favor de* la autonomía, ¿no debo luchar también por algo más, por un concepto de mí misma como ser que vive invariablemente en comunidad, bajo la impronta de otros, y que deja también una impronta en ellos de formas que no siempre son claramente delineables, de formas que no son totalmente predecibles?

¿Existe alguna manera mediante la cual podamos luchar por la autonomía en muchas esferas pero considerar también las demandas que nos son impuestas por vivir en un mundo de seres que son, por definición, físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables entre ellos? ¿No es ésta otra manera de imaginar una comunidad de forma que nos incumbe considerar muy cuidadosamente cuándo y dónde nos involucramos con la violencia, puesto que la violencia siempre es una explotación de ese lazo primario, de esa forma primaria en la que estamos, como cuerpos, fuera de nosotros, unos para otros?

Si volvemos al problema del duelo, a los momentos en los cuales nos acontece algo fuera de nuestro control y nos damos cuenta de que estamos al lado de nosotros, no en unidad con nosotros mismos, podemos decir que el duelo contiene dentro

de sí la posibilidad de aprehender la socialidad fundamental de la vida encarnada, las formas por las cuales estamos desde el principio, y en virtud de ser seres encarnados, ya entregados, más allá de nosotros mismos, implicados en vidas que no son las nuestras. ¿Es posible que esta situación, tan dramática para las minorías sexuales, sea la que establezca una perspectiva política específica para cualquiera que trabaje en el campo de la política sexual o de género, la que proporcione una perspectiva a partir de la cual se pueda empezar a aprehender la situación global contemporánea?

Luto, miedo, ansiedad, rabia... En Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001 hemos estado rodeados por todas partes de violencia, por haberla perpetrado, por haberla sufrido, por vivir en el miedo de la violencia, haciendo planes para sembrar más violencia. La violencia es, sin duda, un rasgo de nuestro peor orden, una manera por la cual se expone la vulnerabilidad humana hacia otros humanos de la forma más terrorífica, una manera por la cual somos entregados, sin control, a la voluntad de otro, la manera por la cual la vida misma puede ser borrada por la voluntad de otro. En la medida en que cometemos actos de violencia, estamos actuando unos sobre otros, arriesgando a otros, causando daño a otros. En cierta manera, todos vivimos con esta vulnerabilidad particular, una vulnerabilidad hacia el otro que es parte de la vida del cuerpo, pero esta vulnerabilidad se exagera muchísimo bajo ciertas condiciones sociales y políticas. En Estados Unidos se han reforzado la soberanía y la seguridad para minimizar o, incluso, impedir nuestra vulnerabilidad; sin embargo, ésta puede tener otra función y otro ideal. El hecho de que nuestras vidas dependan de otros puede ser la base para reclamar soluciones políticas no militares, una reclamación que no se puede desechar, que se debe escuchar e, incluso, atenerse a ella, mientras se empieza a pensar qué política se puede derivar de mantener el pensamiento de la propia vulnerabilidad corpórea en sí misma.

¿Hay algo que ganar del proceso del duelo, que aguardar con el luto, exponiéndonos a su aparente tolerabilidad y sin tratar de buscar una resolución del duelo a través de la violencia? ¿Se puede ganar algo en la esfera política manteniendo el luto como parte del marco a través del cual cavilamos sobre nuestros lazos internacionales? Si persistimos en este sentido de pérdida, ¿nos sentimos solamente pasivos e impotentes, como algunos temen? ¿O, más bien, volvemos a un sentido de la vulnerabilidad humana, a nuestra responsabilidad colectiva por las vidas materiales de cada uno de nosotros? Intentar eludir esta vulnerabilidad, desterrarla, sentirnos seguros a expensas de cualquier otra consideración humana es también erradicar uno de los recursos más importantes de los cuales debemos tomar fuerzas para sostenernos y encontrar nuestro camino.

Dolerse y convertir la aflicción en un recurso político no es resignarse a una simple pasividad o impotencia. Más bien nos permite extrapolar esta experiencia de vulnerabilidad a la vulnerabilidad que otros sufren a través de incursiones militares, ocupaciones, guerras declaradas súbitamente y brutalidad policial. Que nuestra propia supervivencia pueda ser determinada por aquellos a los que no conocemos y a los cuales no podemos controlar de forma terminante indica que la vida es precaria y que la política debe tomar en consideración qué formas de organización social y política sostienen mejor las vidas precarias a través del globo.

Hay una concepción más general del ser humano que está operando aquí, una concepción según la cual somos entregados al otro de entrada, según la cual desde el principio, incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra existencia corporal, somos entregados a otro: esto nos hace vulnerables a la violencia pero también a otra serie de contactos, contactos que van desde la erradicación de nuestro ser en un extremo, hasta el sostén físico de nuestras vidas en el otro extremo.