

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA POTENCIA PERFORMATIVA DEL ACTO NOMINAL COMO
DISPOSICIÓN ÉTICO-POLÍTICA”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

DANIELA OCHOA GARCÍA DE ALBA

Directora: Dra. Silvia L. Gil

Lectores: Dr. Carlos Mendiola Mejía

Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Ciudad de México, 2020.

Índice

Introducción

Capítulo 1: La sujeción en el acto nominativo

- 1.1 La interpelación ideológica en Louis Althusser
- 1.2 La interpelación y los *Mecanismos psíquicos del poder* en Judith Butler
- 1.3 La alteridad en la interpelación desde Emmanuel Levinas
- 1.4 Por una interpelación ética

Capítulo 2: La nominación como acto performativo

- 2.1 La Teoría de los Actos de Habla y sus expresiones performativas
 - 2.1.1 Hacemos cosas con las palabras
 - 2.1.2 La potencia del performativo
- 2.2 La teoría de la performatividad
- 2.4 Nombrar es performativo
 - 2.4.1 Nombrar instituye la ley del parentesco
 - 2.4.2 Nombrar instituye el género
- 2.5 Nombrar es una violación habilitante
- 2.6 Nombres, poder y subversión

Capítulo 3: Ética-política en la nominación

- 3.1 La agencia nominativa como herramienta política
- 3.2 Nombrarse en la lucha política
- 3.3 Named or Framed
- 3.4 El nombre enmarca la alianza
- 3.5 Nombrar impulsa lo precario hacia la vida política

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

Resulta pertinente preguntarse por la producción nominativa porque es una práctica de reconocimiento y sujeción que hemos naturalizado sin reparar en su fuerza persuasiva, al punto que la relación con ese llamado es un comercio de subjetividad invisibilizado. El propósito de escribir este trabajo es poner de manifiesto cuáles son algunos efectos del acto de nombrar, qué alcances guarda, en dónde hace eco y de ese modo comenzar a franquear sus líneas. Considero el develamiento como un recurso de apertura que vehiculiza un poder de invención, por eso es tan importante conocer las imbricaciones del problema, pues una vez que conocemos la trayectoria, será posible reconfigurarla y permitir otro acomodo. Al final se trata de una recepción activa en la cual nos preguntemos cómo usar mejor nuestros actos de habla o qué significa ser dentro de un sistema de distribución simbólica y desde allí negociar los legados de uso que limitan o permiten nombrar y ser nombrado, refutando las prácticas sedimentadas, forzando los términos a que incorporen lo excluido, desconectarlos de su poder para recontextualizar en formas más afirmativas, pues sólo es posible abrir nuevos contextos hablando en formas no legitimadas hasta producir legitimación.

Es así que el siguiente escrito pretende exponer los efectos que produce nombrar, partiendo de que dar nombre a un sujeto supone no sólo un acto de habla, sino también un acto de poder y un acto político que se ejerce sobre el nombrado para conducirlo. Por tanto, el problema del lenguaje y el sujeto, recuperado por el postestructuralismo francés en el pensamiento contemporáneo, será el principal recurso teórico que nos permitirá vislumbrar las fronteras y los efectos nominales, muy en particular las tesis propuestas por Judith Butler respecto a la performatividad en la interpelación, a ese llamado donde el sujeto se produce y a través del cual reconoce una identidad que ha sido determinada por la estructura ideológica. Por último, la propuesta que queremos plantear tiene vistas a pensar la agencia nominativa como una herramienta política, partiendo de que hacemos cosas y producimos efectos con los nombres y desde ellos.

El primer capítulo “La sujeción en el acto nominativo” plantea cómo la sujeción se da a través de la interpelación ideológica, siguiendo a Althusser, quien describe la interpelación como una operación discursiva por medio de la cual el Estado orquesta a los individuos, esto es, reconoce a los individuos bajo cierta identidad y ciertos roles –que son útiles para la estructura social–, en el momento en que el individuo responde, concede que esa es su identidad y se reconoce como sujeto. Es decir, la ideología transforma al individuo en sujeto a través de la interpelación, al llamarlo garantiza a un sujeto concreto y lo vuelve reconocible. Por su parte, los sujetos repiten y sostienen esos discursos, pues es el único modo en que son reconocidos y pueden ser llamados. Esto nos lleva a pensar que nombrar es un ritual de reconocimiento estructurante porque inaugura un sentido en el nombrado y echa a andar ciertas prácticas del sistema de representaciones de la ideología.

En el segundo capítulo “La performatividad en la nominación” partimos de la teoría de John L. Austin sobre los Actos de Habla, con la cual el autor explica que decir algo tiene como efecto producirlo. En particular, denomina expresión performativa a aquella enunciación que produce lo que nombra. De ahí podemos deducir que el habla resulta un tipo de obrar que se produce en un campo de poder y constituye un acto de poder. Su teoría concede el poder a la voluntad de un sujeto, lo cual lleva a pensar que cualquier dicho es un hecho. Por tal motivo, Judith Butler siguiendo a Jacques Derrida, agrega que el poder no es singular sino que es derivativo, de modo que el enunciado obtiene autoridad por su repetición, mediante una cita, no depende exclusivamente del sujeto. En ese sentido, la autoridad no reside en una persona, sino que esa persona invoca la ley y su mención potencializa dicha ley. Entonces la performatividad construye al sujeto a través de la reiteración de discursos que privilegian ciertos modos de vivir, que autorizan o desautorizan normas mediante las cuales uno puede llegar a ser viable; lo cual implica determinadas acciones, relaciones y prácticas. Con el tiempo, la repetición de esos rituales adquiere un efecto naturalizado y termina por producir los fenómenos que impone y por constituir la materialidad de los cuerpos.

Desde Butler podemos comprender el acto de nombrar a alguien como una expresión performativa que nos forma corporalmente, ya que por un lado introduce un patrilinaje, el cual circunscribe a un parentesco y por consecuencia somete a una ley de tabú que dicta la exogamia y prohíbe el incesto. Por otra parte, nombrar cumple una función

estabilizadora que delimita un cuerpo, al decir “Tú eres Carmen” sostiene la integridad del cuerpo, aunque también decreta el género y la ley de diferencia sexual. El acto nominativo impone sus efectos simbólicos al afirmar un yo corporal y fijar cierta posición, luego la ocupación de ese nombre es lo que nos sitúa, sin elección posible, dentro del discurso. En esa actuación de reconocimiento contribuimos a propagar el poder, pero si no somos eso, no somos. Esa es una herida que nunca habremos de superar.

El tercer y último capítulo “Ética-política en la nominación” retomamos lo anterior para preguntarnos cómo el acto nominal podría estar implicado en la subversión y si acaso es posible usar ese mismo acto de habla como un instrumento de resistencia. En tal caso, se puede sostener que la agencia nominativa es una herramienta política ya que los significantes políticos funcionan como nombres propios, pueden romper con el contexto y crear algo nuevo con lo que expresan desde el interior de sus restricciones. Con las aportaciones que fuimos recopilando de Judith Butler y su discusión con Foucault, Derrida, Levinas, aunado al convulso contexto social que estamos viviendo en América Latina, podemos sostener que nombrarse es un acto clave en la lucha política, en cuanto estrategia de resistencia: para denunciar la violencia, reconstruir los lazos, desarticular el discurso hegemónico y desactivar su política de intimidación. De manera análoga, los nombres que se adoptan reafirman la alianza y abren la posibilidad de nuevas escrituras ético-políticas.

Para hacer el recorrido propuesto tomamos como marco teórico la serie de problemas filosóficos que se abren en la segunda mitad del siglo XX a partir del Estructuralismo y el postestructuralismo en torno al lenguaje y el sujeto, así como las reflexiones en torno al poder, la violencia y la alteridad que ponen sobre la mesa autores tan dispares como Judith Butler, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas.

Recordemos que en los años sesentas las ciencias humanas – antropología, lingüística, sociología, psicoanálisis– comenzaron un diálogo entre ellas donde cuestionaban la idea del lenguaje. Sostenían que el lenguaje es lo que nos hace sujetos y convocaron a pensar la problemática del lenguaje como estructura, desde allí se les comenzó a llamar: Estructuralistas. Para ellos, el discurso resultaba un elemento constitutivo de la estructura social: todo es un lenguaje, un lenguaje creador del mundo de las cosas, de los sistemas de parentesco, del ego y su realidad. Con esto revelaban que el

lenguaje se le había escapado al sujeto, no le pertenece sino, más bien, lo hereda y desde siempre le es ajeno. La pregunta que inquieta es ¿Cómo decir, si no hay nada que pueda estar fuera, si nuestro andar, decir, pensar es ya andado, dicho, pensado por ese lenguaje? ¿Cuáles son las vías que se pueden escavar sin salir del lenguaje, pero que puedan ir resquebrajando esa dureza del determinismo hasta conseguir lo inédito?

Independientemente de la categorización “Estructuralistas”, se abre una serie de planteamientos filosóficos en torno al problema de la diferencia, al análisis de la periferia y la opresión, introducen movimientos políticos con la posibilidad de preguntarse cómo pensar de otro modo al sujeto que no es libre. ¿Si los fundamentos de nuestro mundo delimitan nuestra manera de pensar, prescriben nuestra idea de sujeto y lenguaje, será posible “pensar de otro modo”, pensar la diferencia en sí misma?

El contexto exigía nuevas interrogantes frente a una razón occidental que había estipulado respuestas concluyentes. Inicialmente, el Estructuralismo se había encargado de hacer un análisis de las estructuras, es decir, las continuidades y las grandes formas que se encuentran en lo social. Luego, el postestructuralismo aparece en escena para pensar en una dirección distinta: el acontecimiento, lo que difiere, lo que no es lo mismo, la discontinuidad. Atención no a los grandes segmentos de la realidad, sino más bien a las pequeñas prácticas que atraviesan esos grandes sentidos y los dislocan. Esta corriente de pensamiento nos enseñó que la Historia con mayúscula no existe, lo que existen son prácticas que van construyendo historias, las cuales van surcando sentidos. La gran apuesta es la diferencia, abrir una línea de fuga hacia lo infinitesimal que no se suscriba a una única interpretación, pues el sentido siempre es relativo y provisorio, tanto que el texto depende del lector, pues es él quien lo interpreta y lo distribuye. Eclipsa al texto, eclipsa al autor. Lo cual no significa que todo es susceptible a tener sentido, es a través del uso reiterado que las estructuras adquieren forma, es el uso del lenguaje el que influye en las estructuras sociales y discursivas. Por este motivo hay disentimientos radicales en la filosofía postestructural, a Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, no se les puede englobar en un pensamiento, sino únicamente rastrear sus desafíos y cuestionamientos. Podemos destacar que sus debates nos enseñaron a conocer las fronteras del sujeto y la historicidad, rompieron con el pensamiento que suponía categorías, lo cual abrió la posibilidad de ir en la búsqueda de un pensamiento heterónimo, donde fuera posible habitar lo múltiple de

la alteridad y en donde se invita a pensar de otro modo. Estos filósofos encuentran una ventana en el mismo lenguaje, reconocen que somos hablados, pero que hay una posibilidad de reconstruir porque las palabras nunca son exactas, ni están definidas por completo. Surgen inciertos, equívocos, represiones, que abren una vía de agencia ético-política. Por un lado, en cada repetición hay alteraciones, y por otro, el lenguaje siempre es incompleto; entonces es posible negociar los legados de uso, renovar los significados y desplazarlos, reactualizar en esas inestabilidades para lograr una reapropiación de las subjetividades en el orden social. En pocas palabras, el lenguaje tendría que encontrar el modo de abrir la relación entre significante y significado para fisurar la estructura.

¡Ved los creyentes de todas las creencias!
 ¿A quién es al que más odian?
 Al que rompe sus tablas de valores,
 al quebrantador, al infractor:
 - pero ése es el creador.¹

La mayoría de los filósofos que retomaré se van a inspirar en las elucidaciones de un pensador que marcó la apertura a una nueva manera de comprender al ser y al lenguaje: Friedrich Nietzsche. El filósofo alemán hace una crítica radical de la modernidad ya que intenta concebir un saber que todo lo abarque, como si pudiesen conocer al ser a través de conceptos y representaciones del mundo. En sus palabras: “Se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”² Dado que la razón sustituye a Dios en una ilusión similar, Nietzsche anuncia la muerte Dios como advertencia de la superación de esa metafísica, con ello cae todo fundamento que da sentido al sentido, rechaza los absolutos y libera la idea de trascendencia, porque sólo existe este mundo. Lo anterior implica que el ser es hacer, un ser que se hace en el lenguaje, es pura inmanencia en tanto que no tiene una identidad interior que lo sostenga.

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real [...] Lo que es no deviene; lo que deviene no es [...] Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene [...] “Lo tenemos”, gritan dichosos, ¡es la

¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2004), 47.

² Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 4.

sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [Historie], de la mentira, —la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira [...] ³

Los conceptos han momificado el mundo por eso tenemos que dismantelar las estructuras metafísicas para llegar a la liberación. Cuando no hay fundamento que funde, entonces es posible revertir las cosas. De este modo, Nietzsche afirma el eterno retorno, es lo mismo pero no es igual, para él lo mismo es lo que difiere, así que el retorno será de la diferencia. Ante la caída de los fundamentos y el derrumbe de las grandes verdades, lo que hay, según el filósofo alemán, es voluntad de poder, un despliegue de querer constante capaz de afirmar el devenir y la vida.

En ese momento de crisis de pensamiento se suma el proceso de un devenir político, tras las dos guerras mundiales y el cuestionamiento del sentido de “lo humano” frente al horror nazi, las ideas nietzscheanas adquieren sentido. Revueltas estudiantiles, movimientos obreros, feminismos disparan los discursos producidos por el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo y el postestructuralismo. Estudiantes y pensadores se veían impulsados a buscar nuevas salidas y recursos sociales, a través de movimientos colectivos, comenzaron a construir nuevos relatos de emancipación. Asimismo, la corriente de pensamiento en la cual la mayoría de los filósofos estaban sumergidos y dialogando, era el marxismo, proponiendo una reformulación de los imaginarios políticos, sobretodo alternativas a un capitalismo que carcomía a la sociedad. Sin embargo, ya no se trataba de esperar que la clase obrera se hiciera cargo de la lucha política en contra de todo el sistema de superestructuras, eso desplazaba el problema, la realidad era y es que todos somos partícipes, cómplices y víctimas de las prácticas de dominación de unos sobre otros.

Louis Althusser forma parte de esa ola y considera el marxismo como la única herramienta capaz de hacer una síntesis integral del saber. Nos interesa ahondar en sus planteamientos ya que son terreno fértil para reflexionar sobre el poder, el sujeto, el reconocimiento y los efectos de ser llamado, los cuales serán ejes fundamentales de este

³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1991), 45.

escrito. En particular, tomaremos el problema que introduce respecto a la Interpelación Ideológica, puesto que una de sus funciones es el reconocimiento de los sujetos y resulta imprescindible echar a andar esa discusión dado que no hay un sólo día en que nosotros no reproduzcamos ese ritual de reconocer a alguien, de llamarlo por su nombre, de decir “soy yo” cuando alguien pregunta ¿Quién eres? Pues bien, ese reconocimiento ideológico recluta a los sujetos mediante esa operación que Althusser llama “Interpelación”.

A partir de esta teoría, el filósofo marxista delibera que el sujeto es producido y sujetado por medio de las ideas y los hábitos que introduce el Estado, es decir, el poder de Estado tiene la necesidad de “hacer marchar” a los explotados y a los agentes de la explotación para generar bienes y asegurar la reproducción de las relaciones de producción. Afirma que “La ideología no tiene afuera (para ella) pero al mismo tiempo no es más que afuera”⁴, es omnipresente, eterna, transhistórica; por lo que sería un absurdo intentar salir, limpiar o hacer a un lado las instituciones y al Estado. ¿Cómo construir un marxismo –que es fundamentalmente un pensamiento de la historia– con un método fundamentalmente ahistórico?

Althusser no dejó de buscar la causalidad estructural hasta plantear la causa ausente, si bien las estructuras son causas profundas, los fenómenos observables son efectos de superficie⁵. Cuestiona algunos de los preceptos del marxismo clásico, como la noción de las estructuras están divididas en dos: Base y Superestructura. La base son las condiciones materiales de existencia, las relaciones de producción al interior del trabajo y del capital; el trabajo, salario, condiciones económicas. La Superestructura sería todo aquello ligado a la ideología y la cultura. “Marx lo demostró en el tomo II de *El Capital*, todo mundo reconoce que no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de producción”⁶. Louis Althusser rompe con esta distinción, pues no es posible hacer esa separación, porque la ideología está siempre imbricada en lo material, en la base.

Durante el mismo periodo de revuelta, sin ser militante marxista, pero alimentado por esa herencia vamos a retomar a Jacques Derrida en su discusión sobre el lenguaje y la performatividad, ya que entiende desde otro lugar la fuerza del acto de habla.

⁴ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (México: Ediciones Quinto Sol, 2017), 70.

⁵ François Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. (Madrid: Akal, 2004), 347-354.

⁶ Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, 9.

Asimismo, Derrida hace una recepción de Saussure⁷, considera que el *Curso de Lingüística General* pone al descubierto que el significado no es natural, que depende de la relación diferencial de signos; es decir, la repetición, el contexto y la temporalidad son posiciones que producen sentido. El filósofo de la deconstrucción da un paso más allá, llevando el problema del significante hasta sus últimas consecuencias, si para Saussure había una relación entre significado y significante que resuelve el problema del sentido, Derrida va a poner el acento en el hecho de ser un juego de diferencias donde no existe relación. En retrospectiva, es necesario examinar los modos en que se han establecido las significaciones.

El autor descubre que, si los significantes siempre remiten a otros significantes, como lo señaló Saussure, entonces no hay significado estable, la lengua es un mero juego de diferencias. Pone como ejemplo la poesía de Mallarmé, quien juega con palabras y las despega de significados únicos, pone en evidencia la imposibilidad de un lugar propio en la intercambiabilidad del significado. Por ejemplo, puede usar una palabra que a veces funciona como verbo, nombre o adjetivo; de manera que el lector tiene que dar un sentido diferente a la misma palabra, o mejor aún, leer una palabra diferente cada vez y cruzarse con la diversidad del simulacro. Desmiente el privilegio del significante escrito o sonoro, frente al significado. Demuestra que el significante sólo remite a sí mismo, que es como

⁷ Ferdinand de Saussure, considerado el padre fundador del Estructuralismo, da a luz la lingüística moderna en *Curso de Lingüística General* –que impartió entre 1907 y 1911– donde hace un análisis formal del lenguaje y corta la relación entre signo y referente, es decir, corta la ilusión de que el lenguaje representa el mundo. Formula una salida al problema del lenguaje que presenta Platón en el diálogo del *Crátilo* concediéndole la razón a Hermógenes con su noción de lo arbitrario del signo. De allí se sigue que la lengua es un sistema de valores constituido no por los contenidos o lo vivido, sino por puras diferencias y ofrece una interpretación de la lengua que la arranca de raíz de las nociones psicologizantes. Sostiene que el signo es la unidad básica de la lengua que une significado con significante, es decir, “une no una cosa con un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (Saussure 2007, 142). De tal manera que el signo depende de otros elementos y estos no guardan un lazo natural entre sí. En ese sentido, Saussure afirma “Precisamente porque el signo es arbitrario no conoce otra ley que la de la tradición, y precisamente por fundarse en la tradición puede ser arbitrario” (Saussure 2007, 153). Si la continuidad y la repetición configuran la significación hasta que queda fijada, entonces los significados son producto de factores temporales e históricos, por efecto de posición, más no depende de la voluntad del hablante; de este modo, queda excluido el sujeto parlante, destitución que será un elemento cardinal del Estructuralismo.

Platón introduce el problema de los nombres en el Diálogo *Crátilo*, defiende que los nombres son exactos porque su significado viene dado de forma natural. Es en los sonidos de la palabra donde se expresa la esencia de lo nombrado, así los nombres surgen como un duplicado de la cosa. Hermógenes argumenta que las palabras contienen certeza sobre la realidad ya que el lenguaje es el único medio de conocer la realidad; y por otro; Crátilo considera que el significado depende de los hablantes, de sus costumbres. Véase Platón. *Diálogos II* (Madrid: Editorial Gredos, 1992).

una estructura de espacios vacíos (Teoría de conjuntos) que no tienen relación con el significado (la semántica) y por lo tanto el texto se aparta del sentido.⁸

Derrida toma con toda la fuerza la idea del significado como diferencia y propone la *différance*. La *différance* es el instrumento deconstructivo de Derrida. Es un neologismo, una alteración a la palabra usual *différence*, que propone nuestro autor y es traducido en español como *diferenzia* o *diferancia*. La variación que hace con la letra *a* marca un cambio en la escritura, pero no en el sonido, abre una asimetría en donde hay algo en la escritura que la voz no registra, porque en francés *différance* y *différence* suena igual, eso muestra que las palabras dependen relacionalmente de otra cosa para obtener su significado, dependen de algo que no son ellas, en este caso, de la escritura. La falta silenciosa de la ortografía, es una falta discreta contra la ley, no se oye, pero sí está presente⁹. Derrida se preguntaba ¿qué pasaría si me apropio de la falta y en la falta, en la negatividad de la escritura, introduzco la diferencia misma de la escritura? De ese modo, *différance* es la condición introductoria del carácter diferencial del ser, esa “e” suena como /a/, hace un juego de falta gramatical para introducir la falta, para barrer la identidad sobre el propio signo. Hablar de *différance* no es hablar del sentido atribuido fonéticamente, sino que le otorga material y gráficamente ese sentido al momento de escribirlo como suena. El significante no sería lo ausente, sino la materialidad concreta de todo signo. Propone devolver a la escritura su carácter gráfico. Por ejemplo, cuando pensamos necesarias las vocales para pronunciar un signo, es porque le estamos dando prioridad a la oralidad en detrimento de la escritura. El filósofo argelino desplaza el significado fonético imputado al lenguaje, la estructura lingüística, a favor de suplementar, en la escritura, la falta como diferencia de sí. Para él, el signo no es significante sobre significado, el signo equivale a significado. El texto cobra sentido como puro texto al devolverle graficidad, sin necesidad de leerlo o ritmarlo con la voz, esa es la materialidad del signo. Reconocer la fuerza material del signo implica dar luz a la fuerza entre signo y significación, no entre forma y sentido. Esto depende de la maleabilidad de una lengua y la lengua francesa se presta a ese juego, podemos decir que el castellano también lo hace en algunas ocasiones. Cada lengua

⁸ Jacques Derrida, *Cómo no hablar y otros textos* (Barcelona: Proyecto A, 1997).

⁹ Jacques Derrida, *La Différance en Márgenes de la filosofía* (Cátedra: Madrid, 1994), 39.

presuma una hospitalidad localizada en esos lugares en donde es posible enunciar más allá del significado de la palabra.

Este neologismo-instrumento significa diferir, ser distinto, aplazar; apunta a lo idéntico y posee el valor de diferir el sentido, porque el sentido está desplazado, nunca alcanzamos a conocer el significado último. También el término pone el acento en la falta de identidad, dado que la ficción identitaria presupone que existe algo auténtico que recuperar en contra de algo aparente, categorías que son moralizantes y esencialistas pues suponen que los sujetos son homogéneos. La *différance* no remite a una oposición dialéctica, es movimiento, espaciamiento que hace referencia a una heterogeneidad que no es antagónica. La identidad es provisional, se reinventa en cada contexto y en cada caso, por tanto, el sujeto es pensado no como una estructura cerrada, sino al contrario, como multiplicidad abierta en una red de relaciones diferenciales. A partir de esta *différance*, Derrida descubre una serie de dualismos jerarquizados que están a la base del pensamiento occidental: voz/escritura; activo/pasivo; masculino/femenino, etc. De manera muy general, podemos decir que en su escritura Derrida analiza los males del orden mundial y pone en cuestión todo pensamiento que se presume acabado, como las estructuras y la racionalidad binaria del pensamiento occidental, anuncia que toda vez que se afirma una postura se reprimen múltiples, y desde luego, esto supone un ejercicio de poder. A saber, cuando el pensamiento se estructura sobre oposiciones tiene como resultado identificaciones jerarquizadas arbitrarias no naturales, un sistema estático que promete omniabarcabilidad. En esas series un término es favorecido en detrimento de otro, reduce los excesos y ambigüedades de la multiplicidad e introduce todo en molduras simples, de manera que borra cualquier singularidad para encajar en una explicación. La parte exterior/extraña/extranjera es lo ajeno interrogante, ser-en-cuestión que inoculara dudas, sacude el logos, y al sacudirlo introduce la ausencia. Por eso, la razón occidental transmite un sentido, como un tapón que estabiliza, nos evita la angustia del infinito (parece que tranquiliza elegir entre dos que en un infinito). Por ejemplo, como lo vimos en párrafos anteriores, la oralidad ha sido privilegiada frente a la escritura, un estatus arbitrario que se ha asumido desde Sócrates.

El privilegio de la *phoné* [...] El sistema del oírse-hablar a través de la sustancia fónica, que se ofrece como significante no exterior, no mundano, por lo tanto no empírico o no contingente, ha debido dominar durante toda una época la historia del

mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no universal, lo trascendental y lo mítico, etc.¹⁰

El filósofo de la diferencia se opone a la representación de la presencia sostenida por la tradición filosófica occidental porque, como su nombre lo indica, sugiere una pre-esencia, una esencia fija dentro del ser que lo reduce a la representación que la conciencia hace de él. La representación identifica ser y pensar, sujeto y objeto, idea y cosa, va entramando un laberinto sin salida donde sólo se reproduce la identidad en menosprecio de la diferencia. Derrida considera que es necesario aceptar la diferencia, renunciar a la promesa de una unidad, abandonar la idea de un origen perdido que hay que recuperar; sólo así podremos adquirir una responsabilidad crítica del discurso. La metafísica y el falogocentrismo ha ignorado las diferencias; la deconstrucción, en cambio, desvela el trabajo de la *différance*.

En ese sentido, Derrida retoma la *destruktion* heideggeriana y se da a la tarea de hacer una genealogía de los conceptos, de llevarlos hasta los límites de su pertinencia. Deconstruir implica poner en riesgo las certezas; todo lo que se ha concebido como natural, obvio, verdadero, objetivo. El sujeto como “dueño y amo de la historia” ha convertido lo desconocido en un objeto representable, así, lo que las cosas son tienen una referencia directa a sí mismo, es él quien da el sentido, es él la única fuente fiable. Para él, las categorías suponen una invención situada y subjetiva. Si lo que hay son interpretaciones, con una carga de poder, entonces toda interpretación es una construcción deconstruible e historizable.

Como podemos ver, el Estructuralismo no escapaba de eso, al sugerir nociones dicotómicas como: significante/significado, naturaleza/cultura, voz/escritura, sensible/ininteligible, razón/locura. Derrida, hace una invitación a cuestionar todo binarismo que se dice neutral y objetivo, ponerlo en duda abre el horizonte de la alteridad absoluta hacia un espacio en donde el pensar se puede pensar, propone replantear la incesante pregunta en el juego de las oposiciones: ¿Qué parte del binomio es privilegiada (o excusada), por qué y de acuerdo con quién?

Otro de los grandes pensadores de la época, y que nos interesa en este trabajo especialmente para pensar relación entre subjetividad y poder, será Michel Foucault, quien

¹⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 13.

da cuenta de que el ser humano despojado de potencia se las ha arreglado para que el saber le ofrezca instrumentos que le restituyan su reino. Estudia la *episteme* desde el Renacimiento hasta el siglo XVI y descubre que el saber se fundamenta sobre lo Mismo, la repetición, la representación de lo representado; de tal manera que lo parecido desempeña el papel fundador del saber y el sentido no es más que un efecto de superficie. Hay un desdoblamiento de la relación entre *las palabras y las cosas*. Esto está simbolizado por la búsqueda de *Don Quijote*, quien creía en la certeza escrita de los libros y al intentar salir al mundo a leer esa veracidad choca con la no concordancia de lo escrito y la realidad, experimenta que no existe semejanza.

Para situarnos en las aportaciones de Foucault, es importante mencionar que la publicación de *Las palabras y las cosas* fue tomada como estandarte de los estructuralistas ya que se cuestiona cómo se ha interpretado o planteado la relación entre las palabras y las cosas, es decir, cuestiona la forma en la cual se ha pensado el lenguaje y el saber. Defiende que:

Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá... [Una cultura] instaura una primera distancia en relación con ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores...¹¹

El filósofo e historiador francés llegó a la escena filosófica para revelar los efectos que tienen los discursos en el sujeto y el papel de estos. Foucault interrogará al sujeto como objeto de estudio, analizará los discursos contruidos en torno al sexo, el castigo, el placer, la enfermedad y las subjetividades que surgen en su interior: el loco, el enfermo, el perverso. Poniendo especial atención en las discontinuidades históricas, los cambios de *episteme* y los umbrales de sus objetos de estudio. Es en *La Arqueología del Saber* donde anuncia la importancia de señalar las contradicciones de los discursos para dar paso a la disolución de las categorías determinadas por reglas anónimas, así la arqueología propone el estudio del surgimiento de esos saberes.

¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2010), 13-14.

El análisis de estas reglas anónimas dará peso a la importante analítica del poder foucaultiana, se preguntará cómo el sujeto es sujetado y constituido a partir del saber-poder. En *Historia de la sexualidad* toma la perspectiva de la antigüedad pagana, dionisiaca, sin fe, ley, ni tabúes, y la compara con la antigüedad grecorromana, donde la práctica sexual se inscribe en una ascesis condicionante. En esa comparación queda clara la arbitrariedad del sistema. Nombra como era del *biopoder* a la inserción del capitalismo en el control de los cuerpos.

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder [...] haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo [...] habría que hablar de *biopolítica* para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar.¹²

A partir de ese análisis va dibujando un poder que actúa directamente sobre poblaciones y cuerpos, sobre la vida misma: el *biopoder*. El proyecto del autor esboza una economía política del cuerpo enfocada a entender cómo los cuerpos son producidos y confinados.

Si el suplicio se haya tan fuertemente incrustado en la práctica jurídica se debe a que es revelador de la verdad y realizador del poder. Garantiza la articulación de lo escrito sobre lo oral, de lo secreto sobre lo público, del procedimiento de investigación sobre la operación de la confesión; permite que se reproduzca el crimen y lo vuelve sobre el cuerpo visible del criminal porque es preciso que el crimen, en su mismo horror, se manifieste y se anule.¹³

En *Vigilar y Castigar* hace una analogía entre el *Panóptico* y la sociedad occidental para señalar la sociedad de corrección que tenemos. El panóptico es una cárcel con una torre con ventanas que permite ver todas las celdas, dicha disposición permite ver todo desde la torre sin ser visto, es decir, los presos no pueden ver si hay alguien ahí, no pueden saber cuando son observados, lo cual hace más difícil evadir la norma. Evidentemente, eso produce la sensación de vigilancia continua, de que todo es visible y de que no hay espacios opacos, escondites, ni intimidad porque todo está iluminado. Tal iluminación es la penetración del poder. Los presos van interiorizado las normas por lo que ya no es necesario vigilarlos, esa

¹² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2009), 172-173.

¹³ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar* (México: Siglo XXI, 2009), 66.

distribución consigue que todos obedezcan sin generar toda una economía de castigos, lo cual minimiza costos y fuerzas para el sistema penitenciario. De ese modo, produce una estilización de los gestos, de nuestras maneras de estar y relacionarnos. El panóptico va a ejemplificar cómo el poder se va internalizando y va constituyendo lo que somos. Así, la *sociedad disciplinar o panóptica* es un modelo social de la disciplina donde el poder ya no es el que se encuentra afuera sino que nos constituye.

Todas esas observaciones rompen el esquema de que el poder es una propiedad. Con ello, Foucault podrá afirmar que no hay univocidad del poder. El poder no se encuentra en un pedestal central y soberano, no tiene centro en el Estado, sino que sigue distintas direcciones, refiere a relaciones de fuerzas móviles, las cuales circulan como el sistema nervioso recorriendo el cuerpo (social). No es un único poder, son relaciones de poder que se condensan en determinados puntos de la sociedad; como el hospital, la escuela, la prisión, la iglesia. “El poder está en todas partes, no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes”¹⁴. Por tanto, no hay nada por fuera o por encima del poder, todos estamos en el poder, en cuanto que no es sólo un poder represivo, sino que nos hace lo que somos, nos constituye positivamente.

Por último, es importante hacer una introducción a Judith Butler, ella va a adoptar parte importante de los pensadores que han sido mencionados y estaremos pensando su diálogo con ellos a lo largo del trabajo. La filósofa-activista estadounidense en su reflexión hace cruces entre el pensamiento francés postestructuralista, el psicoanálisis y el feminismo, en un inicio se interesó por el problema de la identidad y la diferencia, planteado desde Saussure hasta Derrida. Respecto a Althusser y Foucault coincide en que las instituciones prescriben el comportamiento que la sociedad naturaliza en hábitos y rituales, de tal manera que todo aquello que acaece como natural es, ni más ni menos, que un resultado de prácticas sociales. No hay tal cosa como lo originario, la naturaleza, el cuerpo natural, el género, el sexo, todo ello es una ortopedia de los cuerpos producida por la cultura a través de prohibiciones que constituyen lo que puede ser concebido y pensado y lo que no. No obstante, como ya hemos visto, el sentido no está determinado definitivamente, siempre hay ambivalencias y otras vías que se abren, así como el sujeto

¹⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2009), 113.

sigue esas pautas también se resiste, se desfasa, actúa y rearticula las relaciones de poder por medio de la performatividad, o como mejor lo precisa Butler, se hacer oír en la agencia.

Género en disputa es la punta de lanza que abre un debate en la filosofía y al interior del movimiento feminista. Se orienta hacia la deconstrucción de la identidad sexual, pero también de la identidad en general, uno de los pilares de la lógica y la ontología primera. En su crítica invita a repensar la figura de lo diferente, pues la identidad no es más que un prototipo que nos han presentado como posibilidad de ser, de tal modo que la experiencia de la subjetividad está mediatizada por un discurso social que presupone cierta posicionalidad con relación al sexo-género. Desde ese argumento, critica la idea de una identidad de género fija, estable, binaria; y plantea la identidad como algo maleable que incorpora o expulsa, es decir, está en proceso, en intercambios, en multiplicidades, en ambigüedades. Por tanto, el sujeto es un constante devenir. Advierte del peligro de reproducir una esencia de lo femenino y sostiene que sexo y género son un continuo porque son constituidos culturalmente, dependen de las configuraciones socio-históricas.

En otras palabras, todo cuerpo es ya objeto de interpretaciones culturales, no hay cuerpo natural, el sexo no es algo originario, nace en la lengua, efecto de un pensamiento que se genera en el sistema social. De cierta forma, las personas tenemos la idea de que lo natural es un adjetivo neutro, pero se trata de una noción prescriptiva que ordena un constructo social y censura. Por ejemplo, se dice que es contra natura tener ciertas prácticas sexuales, o que una madre es desnaturalizada si abandona a su hijo, pero no se dice lo mismo cuando es el padre quien se va. Lo natural es cuestionable cuando enfrentamos las diferencias entre cultura y cultura. De hecho, el feminismo entendió que el poder se instala más violentamente donde creemos que existe lo natural, porque allí consiguió colarse sin ser advertido; en lo íntimo y personal, en el cuerpo, la sexualidad. En las zonas “despolitizadas” es donde el poder consigue permear con mayor fuerza.

En específico, la identidad femenina es una reproducción de lógicas predeterminadas por el patriarcado. “Lo que hemos tomado como un rasgo interno de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales...”¹⁵, de forma que nuestra reproducción naturaliza las prácticas, las vuelve un

¹⁵ Judith Butler, *El género en disputa* (Buenos Aires: Paidós, 2015), 16.

hábito que vivimos como un rasgo interno, como si fuera parte de nuestra esencia, cuando en realidad es algo que estamos anticipando, conjurando, al grado en que nosotros mismos quienes lo producimos. Siguiendo a Butler ¿será posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al nombre, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa?

A manera de conclusión, podemos decir que los descubrimientos de estos pensadores polinizan para nosotros un mundo de posibilidades en la medida en que permiten cuestionar los fundamentos eurocentristas y del pensamiento occidental. Ninguno de ellos dimite de la arbitrariedad del signo, del sistema, del lenguaje, dejan claro que no hay una base fundamental de verdad coherente que instituya al sujeto, sino que es un efecto de superficie, pero es el ser humano quien ha hecho lo imposible por lograr lo imposible: un reino predecible y consistente que funcione bajo un número de reglas y categorías medibles. Si no hay un principio original entonces todo puede ser diferente, sólo es necesario hacerse las preguntas, situarse en ellas para ir desplazando los límites del lenguaje hasta que él mismo quede fuera, como toda vez que soñamos y el decir pierde toda su coherencia al grado que al despertar se hace difícil hacerlo entrar en los zapatos del lenguaje. También podemos contar con los mitos, las metáforas, el lenguaje figurado, si bien la postura frente a estos ha despertado actitudes radicales, lo cierto es que van bordeando lo inmemorial, lo irrepresentable, lo que no tiene nombre, entran y salen de la estructura del lenguaje para viajar por el mundo.

Sus reflexiones en torno al poder, el lenguaje y la subjetividad, nos permiten pensar el problema de la nominación. Podemos decir que los nombres son capaces de crear mundo, las posibilidades de la vida lingüística se inauguran y se cierran en esos apelativos, de modo que pueden actuar con nosotros o en nuestra contra, sujetarnos o desplegarse y convertirse en instrumentos de resistencia. Desde allí, arrancamos este escrito para sostener que nombrar es un acto performativo, nombrar construye una subjetividad, una forma de ser y entender las cosas, derivada de un modo de reconocimiento que está sometido a ciertos marcos normativos. Si bien esos términos nominales no son categorías descriptivas, su invocación produce posiciones de identidad que se vuelven prescriptivas. Esos nombres transportan un contorno social, trazos que coagulan en los cuerpos por medio de lo cotidiano y sus prácticas diarias de reconocimiento. Esos nombres inscriben el devenir del

sujeto porque heredan una historia interna de relaciones del sujeto con el poder, como si hubiese una donación de posicionalidad que subordina y a la vez capacita en el espacio simbólico. Por esa razón, resulta imperativo estudiar el poder lingüístico que implica nombrar, recuperando la herencia que nos deja Althusser, Foucault, Derrida y Butler respecto a la genealogía, sospechar de la versión que se afirma como predominante y rastrear las discontinuidades y las tramas obturadas. El eco es nuestra gran herramienta porque somos depositarios de historias y nombres que digerimos y reproducimos, pero no duplicamos de manera intacta, sino en excepciones que están por venir. Si todo es lenguaje y el lenguaje es un espacio, que sea uno inédito, fértil y polisémico, un lugar otro no reductible a lo mismo.

Capítulo 1: La sujeción en el acto nominativo

En este capítulo, remitiremos a la elucidación de sujeto y los procesos de dominación ideológica planteados inicialmente por Louis Althusser, complementados con las teorizaciones de Judith Butler y Emmanuel Levinas que nos conducirán hacia una interpelación ética.

Partimos de que ser nombrados no es sólo un acto en el que se atribuye un significante a un sujeto, sino un acto de constitución. Con Althusser vamos a ver que todos somos convocados y socialmente constituidos como sujetos. Particularmente ser nombrado es una de las principales prácticas de reconocimiento ideológico por medio de la cual se pone a funcionar al interpelado. Dicha preasignación ideológica tiene como principio el reconocimiento, la sujeción y la garantía, puesto que, se tiene por seguro que el niño que llevará cierto apellido de la familia, tendrá una identidad insustituible, estará destinado a ser lo que ya era antes de nacer. El nuevo miembro ha de ser así para asegurar la reproducción de las relaciones de producción. Esta pauta que nos da el filósofo marxista, permite visualizar que el Aparato de Estado, a través de dispositivos e instituciones, va moldeando nuestra subjetividad.

No obstante, en el desenlace del capítulo, vamos a ver que la interpelación también es una oportunidad de ser que habilita al sujeto. Judith Butler propone que la sujeción tiene dos caras, una pasiva y otra activa, de modo que la sujeción actúa, pero también permite actuar. Por tanto, ser convocado se presta a interpretaciones y usos que pueden desviar y cortar con el sentido inicial.

Para finalizar el capítulo, Emmanuel Levinas nos llevará a pensar la responsabilidad que se juega en la exposición del yo al otro. El filósofo de la alteridad pone en el centro una relación ética que surge de la apertura radical y su inherente vulnerabilidad. Desde su perspectiva el yo sale por esa llamada, se sitúa allí donde puede ser algo para alguien. Por tanto, lo que nos interpela es el otro, es hacernos cargo de él.

1.1 La interpelación ideológica en Louis Althusser

¿Qué contiene el ritual que me interpela, que me representa y me hace convenir “Yo soy Daniela”? ¿Cómo se produce la integración y el reconocimiento de la interpelación, el proceso de subjetivación en el cual “me llaman” deviene en “me llamo”? ¿Por qué el sujeto acepta esas prácticas materiales reguladas por rituales materiales bajo dispositivos materiales?

Sobre la reproducción es un texto militante que introduce al pensamiento de Louis Althusser. En este estudio expone su interpretación del materialismo histórico y la lucha contra el capitalismo. Asimismo, continúa la pregunta de Marx sobre las condiciones en las que se produce la dominación, para ello presenta una nueva teoría “Los Aparatos Ideológicos del Estado y la Interpelación”. La tesis principal es: todos los individuos estamos obligados a realizar un trabajo porque la producción de bienes es indispensable para nuestra existencia. Sin embargo, uno depende del otro pues no hay producción si no se asegura la reproducción, así que las condiciones de producción también precisan de fuerza de producción y relaciones de producción. Entonces, cuando un campesino va a trabajar, reproduce la técnica que le han enseñado para producir productos, parte del valor producido corresponde a su salario, el cual le es imprescindible para vivir y regresar al día siguiente, pero también para tener hijos educados en esa cadena, así se asegura la repetición de esas condiciones.

Parafraseando a Althusser: toda formación social debe reproducir las condiciones de producción¹⁶. Sin embargo, la represión no asegura nada, es necesario un modo de ejercer coacción sin necesitar un gendarme, introducir una especie de policía en la cabeza, esto se logra a través de las ideas, o en su defecto, del saber. Las ideas se inscriben en actos, esos actos nos hacen marchar, parece que el Estado casi no interviene, pero lo hace disimuladamente a través de ese sistema de ideas, el cual llamaremos Ideología. La ideología, para hacer cuerpo, se materializa en algunas instituciones, Althusser las

¹⁶ Louis Althusser, *Sobre la reproducción* (España: Akal, 2015), 82.

denomina Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), mediante esos organismos el Estado siembra sus intereses: reproduce la fuerza productiva y las relaciones de producción.

Althusser parte de la premisa marxista: el Estado es un aparato represivo, lo cual permite a las clases dominantes asegurar su poder. En ese sentido, los Aparatos de Estado y los Aparatos Ideológicos del Estado se distinguen por el dominio público o privado con el cual ejercen su poder sobre los grupos sociales. Esto es, mientras el Aparato de Estado (AE) es un todo organizado bajo una unidad de mando referida al gobierno, la policía, el ejército, las prisiones, quienes reprimen a través de la violencia; los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) reproducen las relaciones de producción a través de instituciones autónomas pertenecientes a lo privado, son independientes una de otra, aunque se encuentran unificadas por sintetizar los mismos valores: ejercer la dominación y garantizar la armonía. He aquí un listado de algunas de estas organizaciones:

El Aparato Familiar, asegura la reproducción de la especie y se encarga del adiestramiento por medio de la crianza. Enseña la resignación y la sumisión como virtudes. Además, el parentesco normaliza ciertos individuos, géneros, roles.

El Aparato Escolar, reemplaza en funciones a la iglesia. Toma a los individuos en su edad más vulnerable para inculcarles una conciencia moral y cívica, virtudes como el silencio, la quietud y la obediencia. Exige la sumisión a las reglas, enseña el orden y la división del trabajo; así los niños aprenden técnicas utilizables en la producción y un saber-hacer recubierto por la ideología (historia, moral, ciencias, el idioma), con el dominio de estas prácticas y habilidades queda asegurado el sometimiento a la ideología. Por supuesto, se les enseña el idioma para producir frases conforme a los significaciones dominantes y palabras de servilismo.

El Aparato Religioso, en este punto no se extiende ni explica mucho, lo deja a consideración del lector. Pero sabemos que se trata de una congregación de creyentes que renuncian a su propia voluntad por estar al servicio de la cruz, de modo que la obediencia es la forma en que se relacionan, entre ellos y con Dios. La institución administra provechosamente el espíritu religioso y comercializa las búsquedas existenciales.

El Aparato de Información, incluye la prensa, el radio y la televisión, transmite dosis diarias de nacionalismo, liberalismo, moralismo; de modo que los individuos puedan escuchar repetidamente esas posturas y hacerlas propias.

El Aparato Médico, reprime con métodos terapéuticos e indica lo que es normal y lo que no. En este punto Althusser sugiere el texto de *Historia de la Locura* en donde Foucault analiza las prácticas de exclusión practicadas a lo largo de los tiempos; sean leprosos, locos, delincuentes o pobres, siempre ha habido una población marginada separada del resto, internada en refugios, hospitales o territorios ajenos, en donde el castigo es impuesto hasta lograr la sumisión. Aparentemente hay quienes resisten más a la Ideología y son a ellos quienes enfrentan la violencia brutal del Estado, y también son ellos los tachados de locos por contaminar los buenos usos.

Por medio de estas instituciones los individuos son constituidos por la ideología, porque no hay una vida fuera de ellas, pues todo individuo nace en una familia, es llevado a la escuela o a la iglesia, y en el peor de los casos es obligado a trabajar desde muy pequeño, de tal modo que somos siempre-ya sujetos, hemos sido activados por un sistema que nos trasmite las verdades sobre las cuales vivimos, decimos y actuamos. Por tanto, cada vez que somos testigos de una práctica, hemos de estar advertidos de que hay una ideología motivándola. En ese sentido, el sujeto participa en actos inscritos en rituales y prácticas de un Aparato Ideológico. Es decir, nuestras costumbres forman parte de un sistema de representaciones que dominan e imponen lo natural, constituyen determinados sujetos al asignarles un lugar específico en las relaciones sociales – como la familia o la escuela– y en las relaciones de producción –religiosas, políticas, jurídicas–, esos roles confieren una identidad muy particular en donde el sujeto responde y al responder se reconoce. El sujeto se ve envuelto en un identidad construida por la interpelación ideológica; sin embargo, no es consciente del proceso, hay un desconocimiento, aunque paradójicamente cuando responde hay un reconocimiento propio. Finalmente, el principio del efecto ideológico es el reconocimiento y la sujeción:

La ideología actúa o funciona de tal modo que recluta sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o transforma a los individuos en sujetos (los transforma a todos) mediante esta operación muy precisa que llamamos interpelación, la cual se puede representar sobre el tipo mismo de la más banal interpelación (o no) de todos los días: ¡Eh, usted!¹⁷

El individuo obedece al llamado, se convierte en sujeto al momento de volverse y responder, pues es allí donde reconoce que es él el apostrofado. “¡Sí, soy yo!” implica

¹⁷ Louis Althusser, *Sobre la reproducción* (España: Akal, 2015), 229.

ocupar el lugar preasignado. Aparentemente, no tiene otra vía, o al menos la interpelación asume cualquier acto como efecto de su llamado, sea el silencio, la resistencia o un giro, ahí hay una respuesta en referencia al llamado. Althusser afirma al *yo* como una instancia que emerge de la apelación, es decir, deriva de un sistema que lo nombra y lo sitúa en la estructura social, por lo tanto, el autoreconocimiento ocurre luego de ser nombrado y ubicado en la sociedad.

En otras palabras, el filósofo marxista revela que la ideología constituye a los individuos. El individuo voltea automáticamente porque cree-supone-sabe que se dirige a él y no a otro, reconoce que esa interpelación va por él. En el momento de girar se convierte en sujeto: “El sujeto actúa a medida en que es actuado por el sistema”¹⁸. La noción de interpelación descubre el modo en el cual somos actuados por la ideología como marionetas de una maquinaria que hacemos andar porque hemos apropiado una creencia-suposición-saber que determina nuestros actos y hasta nuestra identidad. El autor recalca: no hay una sucesión temporal del llamado a la respuesta, no hay antes-después, ya que ideología e interpelación son una misma, el Sujeto necesita a los sujetos y viceversa, el poder está en esa relación, pues una formación social que no repita las condiciones no sobrevive. Algunas veces esta interpelación policial implica mostrar documentación que nos identifique, como un pasaporte, este tipo de papeles incluyen una fotografía de la persona, nombre completo, firma, claves o números los cuales apuntan sólo a esa persona; algunos certificados también añaden la fecha de nacimiento, domicilio, nacionalidad, sexo y firma de la institución y persona autorizando la identificación. Identificarse es dar cuenta de quién eres bajo las leyes del territorio en donde te presentas, como si la identidad se encontrara condensada en un papel. Teniendo en cuenta que para tener una identificación se necesita de otra identificación, entonces cada uno de esos documentos adquiere valor por otro, y la fuente original es la palabra de alguien, puede ser un padre, un juez, es decir, una persona con autoridad de sostener el valor de verdad, al decir “Te bautizo con el nombre de Martín”. En el segundo capítulo profundizaremos respecto a esa voz y enunciación.

Pero reconocer que somos sujetos y que funcionamos en los rituales prácticos en la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarlo a usted por su nombre, el hecho de saber, aún cuando lo ignore, que usted tiene un nombre propio que lo hace reconocer como sujeto único, etc.) tal reconocimiento nos da

¹⁸ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (México: Ediciones Quinto Sol, 2017), 63.

solamente la “conciencia” de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico –su conciencia, es decir su *reconocimiento*–, pero no nos da en absoluto el *conocimiento* del mecanismo de este reconocimiento.¹⁹

Ser nombrado es una práctica de reconocimiento ideológico. Por un lado, al convocarnos, nos garantiza que somos sujetos concretos, inconfundibles, insustituibles y únicos; aspectos necesarios para tener un reconocimiento de conciencia; por otra parte, ser sujeto es ser efecto de esa estructura. De hecho, preguntar a alguien su nombre implica saber que todos poseen un nombre, o responder al propio, son prácticas rituales materiales del reconocimiento ideológico inscritas en la vida cotidiana como algo natural. Evidencia de que somos parte de esa maquinaria represiva en la práctica incesante de la ideología.

En *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, un manuscrito donde continua el estudio, explica que los hombres se representan sus condiciones de existencia de forma imaginaria.²⁰

La ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma. La ideología es pensada por lo tanto como una construcción imaginaria cuyos estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. [...] La ideología es pues para Marx un *bricolaje* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los “residuos diurnos”, la de la historia completa de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. En este sentido, en la *Ideología alemana* la ideología no tiene historia su historia está fuera de ella.²¹

Por ejemplo, las personas creen obedecer a Dios cuando obedecen a los curas porque asumen la verdad de que el cura representa a Dios –aunque probablemente sea lo contrario, que Dios sea representación imaginaria del cura–. La ideología no se puede cambiar por otra cosa, es necesaria en cuanto abriga el sentido del cual se soporta la dureza contingente de la vida. Necesitamos de esa ilusión para poder levantarnos a representar la obra del día. La ideología es ilusión-alusión, basta con una interpretación para que los sujetos se alienen a esas condiciones imaginarias. En consecuencia, la primera tesis sobre la ideología: “Se trata de una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”²². Finalmente, la ideología interpela en nombre de un Sujeto Único

¹⁹ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (México: Ediciones Quinto Sol, 2017), 67.

²⁰ Althusser retoma de Lacan el concepto, lo explicaremos en el siguiente capítulo. Véase: Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo[je]”, en *Escritos I*. (México: Siglo XXI, 2009).

²¹ Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, 49-50.

²² Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (México: Ediciones Quinto Sol, 2017), 52.

Absoluto constitutivo de la ideología, quienes lo reconozcan serán salvados y también esclavizados con el dominio de su imaginación.

Retomemos la tesis, si los sujetos se alienan a la ideología y la ideología es ilusión y alusión, entonces los sujetos se alienan a condiciones imaginarias, participan de una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia. Esta ilusión señala una falsa conciencia derivada de un no saber, aunque no compartimos sus formas de verdad le damos continuidad, paulatinamente nos introducimos en un soñar despierto, un fantaseo en el cual jugamos el “como si”, el “haz de cuenta”; no es que no nos demos cuenta, nos comportamos como si no nos diéramos cuenta, esa es la ilusión, la fantasía ideológica que aceptamos. El saber en la ideología es superado por la práctica ritual que sustenta la relación imaginaria y en su reverso el silencio aparece como la virtud más elevada de la ideología, no hablar degrada el ideal ético de la comunicación porque su postura no se comunica, se ejemplifica, se reproduce.

Por consiguiente, un niño tiene una cita con una configuración que lo espera. ¿Qué esperan del nuevo individuo? Una extensión de lo prescrito, alguien que continúe con los oficios, los apellidos, las costumbres. En vez de recibir a un niño, hacen de él un receptor de expectativas e ideologías, como si dar a luz fuera equivalente a reproducir las condiciones de producción, por algo llevará el nombre de reproducción, reproducir la vida tal y como ha sido previsto, hasta alienarnos con los intereses del poder.

1.2 La interpelación y los *Mecanismos psíquicos del poder* en Judith Butler

En *Mecanismos psíquicos del poder* Judith Butler desarrollará las operaciones por las cuales el sujeto se forma en la sumisión y en la configuración psíquica que adopta el poder. La autora hace una reelaboración de las teorías sobre la sujeción de Althusser, Nietzsche, Foucault y Freud. Plantea una doble lectura en el hecho de “someterse a alguien”, como un proceso activo y pasivo: “El sujeto es un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada”²³. No podemos estar por fuera de la

²³ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 25.

sujeción, ni exentos del poder, somos constituidos por él y, como hemos visto, la subjetividad parte de los dispositivos porque no hay una zona libre, auténtica, verdadera de la cual partimos y a la cual hemos de retornar. Si hay vida es porque está sostenida en las estructuras, aparatos de estado, dispositivos, en las formas de cooperación social, incluso cualquier forma de emancipación nos arroja a una nueva alienación. Teniendo en cuenta esto, podemos decir que nuestro cuerpo es una pieza de materialidad manejado por el titiritero de lo simbólico, es él quien lo pone a actuar. Althusser olvidó que el titiritero al actuarlo también le da marcha. A través de esa alusión/interpelación hay sujeción, una sujeción que constriñe, pero también habilita. Es un arma de doble filo: me actúa, me da lugar, me moviliza.

Butler se pregunta los motivos por los cuales ese sujeto voltea al ser llamado y toma una distancia respecto a Althusser, porque encuentra que el filósofo marxista presupone un sujeto, sostiene una teoría de la fundación social del sujeto, pero la ideología termina por presuponer al sujeto que reconoce. Antes de esa interpelación no hay un sujeto, y para Butler tampoco hay un individuo.

La narración que pretende dar cuenta de cómo nace el sujeto asume al “sujeto” gramatical antes del relato de su génesis. Sin embargo, esa sumisión fundacional que aún no se ha resuelto en sujeto sería justamente la prehistoria no narrable de éste, y esta paradoja pone en entredicho la misma narración de la formación del sujeto.²⁴

Si bien Althusser reconoce que la anticipación es el medio por el cual se instala el dominio, para la filósofa estadounidense la interpelación no es unívoca, nosotros aceptamos las condiciones de subordinación. Como sujetos impulsamos y sostenemos la ejecución de los discursos, nuestro cuerpo modelado y maleable contesta a las prácticas discursivas, toma una posición sea de negociación, adaptación o resistencia. Es decir, uno reconoce esas creencias-suposiciones-saberes y las apropia, ser llamado no es suficiente para que yo responda, en esa cita al lugar *yo* acude.

Cuando hay un *yo* que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún *yo* que, situado *detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el *yo* sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al *yo*; es la invocación transitiva del *yo*. En realidad, sólo puedo decir *yo* en la

²⁴ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 125.

medida en que primero alguien se haya dirigido a mí y que esa apelación haya movilizad^o mi lugar en el habla: paradójicamente, la condición discursiva del reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no es que le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto.²⁵

El sujeto nace a partir del lenguaje en una escena de reconocimiento que lo condiciona y lo pone en marcha. La interpelación promete una existencia por eso nos subordinamos a esa condición de posibilidad. Sin embargo, se es nacido a medias porque la parábola del reconocimiento no alcanza para sujetar por completo, en el sentido de que la materialidad de la ideología no puede creer en mi lugar. Al momento de ser interpelado podemos plantear un enigma en donde la interrogación tome un lugar más potente que el imperativo.

El interpelado parece que se deja atravesar por una voz que exclama desde la certeza a un sujeto muy particular, y tarde o temprano toma el anzuelo, se engancha en esa denotación y se esfuerza por cumplirla al pie de la letra. No obstante, eso no tiene un sentido fijo, lo que yo escucho nunca es lo que tú dices, no hay un mensaje diáfano transmitiéndose, la interpretación se presta para cualquier tipo de juegos y críticas de las normas escritas, malabarear con el anzuelo no es lo mismo que ser presa de él. Finalmente, no por ser creado el sujeto queda fijado en una posición, sino que se convierte en la ocasión de un hacerse²⁶.

Nietzsche sostiene que los usos que se dan originalmente a un determinado signo se encuentran a una distancia abismal de los usos para los cuales se vuelve luego disponible. La quiebra temporal entre los distintos usos crea la posibilidad de una inversión de significado, pero también inaugura una serie de posibilidades de significación.²⁷

A saber, impera un espaciamiento entre cada uso, ese intervalo indica un diferimiento, un cambio de contexto y una temporalidad distinta, de forma que ser interpelado puede oírse como algo afirmativo, como insulto, también puede desconocer el mensaje o hacerse el occiso. Cada escena ocupa un lugar distinto. El potencial está en ese corte del sentido, puede haber rupturas decisivas. El poder habilita y el potencial es desbordante. De hecho, es posible actuar sin creer porque mi creencia preexiste en los rituales, como cuando digo “Dios te oiga” aunque no crea en Dios, porque no es necesario tener fe para arrodillarnos

²⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 317.

²⁶ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 112.

²⁷ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 107.

como lo figura Pascal: “Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis”²⁸. La escena sugiere la creencia como reproducción de la ideología, trastoca la temporalidad del antes y el después respecto a cómo emerge la creencia. La doctrina no como causa del ritual sino al revés, como una práctica que precipita un modo de pensar, ritual que tiene la potencia de creer en mi ausencia sin yo ser intermediario. Si fuera así, la reproducción sería un uso mecánico de ideas y el sistema sería tan invasivo que no encontraríamos otra cosa más que sus prácticas, un mundo externo objetivo maquinario sin excepciones, equívocos ni espontáneos, allí nadie se escaparía de ser una copia. Si bien el ritual va de la mano con las creencias, esa rutina no está limitada a éstas, en los usos hay una zona lúdica e imprevisible.

A juicio de Foucault, la moral es inventiva, requiere capacidad de invención [...] Sin embargo, el “yo” engendrado por ella no es concebido como una agencia psíquica que se reprende a sí misma. Desde el inicio constituyen un reto, sino una pregunta abierta, la relación que el yo asuma consigo mismo, su modo de forjarse en respuesta a un mandato, su manera de construirse y el trabajo que realice sobre sí mismo. El mandato impone el acto de autorrealización o autoconstrucción, lo cual significa que no actúa de manera unilateral o determinista sobre el sujeto. Prepara el escenario para su autoconstrucción, que siempre se lleva a cabo en relación con un conjunto impuesto de normas. La norma no produce al sujeto como su efecto necesario, y el sujeto tampoco tiene plena libertad para ignorar la norma que instaura su reflexibilidad; uno lucha invariablemente con condiciones de su propia vida que podría no haber elegido. Si en esa lucha hay algún acto de agencia o, incluso, de libertad, se da en el contexto de un campo facilitador y limitante de coacciones. Esa agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre. Su lucha o su dilema principal deben ser producto de un mundo, aun cuando uno, en cierta forma, debe producirse a sí mismo. Esa lucha en las condiciones no elegidas de la propia vida –una agencia– también es posible, paradójicamente, gracias a la persistencia de esta condición primaria de falta de libertad.²⁹

Por tanto, la interpelación ideológica es a la vez un campo de restricciones y posibilidades el cual encamina hacia el auto-reconocimiento y la reflexividad, no sólo actúa sobre el sujeto sino que le permite actuar, ya que sus normas son un marco de referencia limitante, pero se convierten en una consecuencia ética de dilema y lucha.

Judith Butler da cuenta de los mecanismos de la configuración psíquica que adopta el poder, del hecho que psique y poder caminan juntos. La exclamación del policía “¡Eh, usted, oiga!” va más allá de una identificación, su imperativo condiciona quien contestará,

²⁸ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (México: Ediciones Quinto Sol, 2017), 61.

²⁹ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 33.

acusa como transgresor, de modo que el reconocimiento actúa como daño y es esa violencia la que impulsa al yo. Lo no dicho de forma manifiesta deslizándose en el subtexto es: “Voltee y reconozca ser el culpable que es”.

¿Por qué, según parece, la formación del sujeto sólo puede tener lugar tras la aceptación de la culpabilidad, de tal manera que ningún «yo» pueda adscribirse un lugar o anunciarse por el habla sin una previa auto-atribución de culpa, sin una sumisión a la ley mediante la aceptación de su demanda de conformidad? Quien se da la vuelta en respuesta a la llamada no responde a una exigencia para volverse. La media vuelta es un acto que está, por así decirlo, condicionado tanto por la «voz» de la ley como por la receptividad de la persona interpelada por ella. La media vuelta es una rara forma de terreno neutral (que se produce, quizás, en una rara forma de «voz neutral»), determinada tanto por la ley como por el destinatario, pero por ninguno de ellos de manera unilateral o exhaustiva. Aunque la media vuelta no se produciría sin una interpelación previa, tampoco se produciría sin cierta disposición a volverse. Pero ¿bajo qué circunstancias la llamada del nombre solicita esa media vuelta, ese movimiento de anticipación en dirección a la identidad? ¿Cómo y por qué se da la vuelta el sujeto, adelantándose a la concesión de identidad mediante la autoatribución de la culpa? ¿Qué tipo de relación une previamente a ambos, de tal manera que el sujeto sabe que debe volverse, sabe que hacerlo puede beneficiarle? ¿Se puede concebir esta «vuelta» como anterior a la formación del sujeto, como una previa complicidad con la ley sin la cual ningún sujeto puede emerger? La media vuelta en dirección a la ley es, por tanto, una vuelta contra uno/a mismo/a, una vuelta sobre uno/a mismo/a que constituye el movimiento a la conciencia.³⁰

La llamada no necesita pasar la realidad fáctica, es una alegoría de la interpelación la cual representa una acción punitiva que exige colocarse de lado de la ley, del lado de un sistema que obliga a rendir cuentas. Dicha escena punitiva instaura al sujeto, su sometimiento deriva del sentimiento de culpa asegurado por la voz autoritaria interpelante, reconocimiento que es ofrecido y aceptado. Es curioso, pero aunque la interpelación no haya tenido lugar antes, el sujeto sabe qué hacer, lo cual significa que ese giro es condicionado, pero también es anticipado por el sujeto, sabe lo que se espera de él y lo cumple para obtener algo. Volverse es una vuelta contra uno mismo, es asumirse culpable depositario de un error censurable. Ser culpable es una escena que no ha tenido lugar sino en la fantasía o en la conciencia, pues basta con desear el mal a otro para sentirse malhechor.³¹

³⁰ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 120-121.

³¹ Nietzsche en *Genealogía de la Moral* da cuenta de que hay una similitud entre la palabra en alemán *schuld* que quiere decir culpa, y *schulden* que significa tener deudas. Por ejemplo, en la oración “Padre nuestro”, allí donde enuncia “Perdona nuestras deudas/culpas” y en castellano “Perdona nuestras ofensas”, ahí se revela una

A juicio de Nietzsche, la moral surge como la respuesta aterrorizada al castigo. Pero ese terror resulta ser extrañamente fecundo: la moral y sus preceptos (el alma, la conciencia, la mala conciencia, el conocimiento de sí mismo, la autorreflexión y el razonamiento instrumental) están empapados de crueldad y agresión vueltas contra sí mismas. La elaboración de una moral –un conjunto de reglas y equivalencias– es el efecto sublimado (e invertido) de esa agresión primaria volcada contra uno mismo, la consecuencia idealizada de una rebelión contra la propia destructividad y, para Nietzsche, los propios impulsos vitales.³²

La acusación y los preceptos se vuelven contra sí, de forma que la moral se produce por una inversión del impulso agresivo. Para Butler, volverse es asumirse, se trata de un movimiento de conciencia en dirección a la identidad. Incorporarse ilustra el sometimiento, el sometimiento revela la internalización operando, de modo que al contestar a la llamada queda borrada la línea divisora entre el adentro y el afuera por mi sumisión. Esto significa que la disposición de girarse es la forma del poder incorporada, la coacción es introyectada, asume una forma psíquica que constituye su identidad. La conciencia adquirida por el sujeto es la desaparición de la autoridad como algo externo. El sujeto responde a esos términos, se somete al otro aún en contra de sí mismo, a fin de ser para sí, de ser beneficiario de algo. En cuanto se asume sujeto hay un movimiento político, primero porque abandona su propiedad y da cuenta del otro, y segundo porque abre la posibilidad de hacerse, lo cual es el escenario propicio para la invención y la transfiguración.

Si, siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto es formado por una voluntad que se vuelve sobre sí misma, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí mismo; el sujeto sería el efecto del poder en repliegue.³³

A raíz de esto, podemos decir que la sujeción estaría dando cuenta de las dos caras de una misma moneda: un sujeto que se hace sujetar, pues somos formados y habilitados por/en el poder, porque no hay una invención subjetiva al margen de la sujeción.

línea entre ser deudor, ofensor y culpable porque Dios que se sacrificó por nosotros, por los deudores. Viéndolo desde ese punto, resulta tan reprobable haberlo torturado de ese modo, que la culpa será imposible de expiar. La única posibilidad es someternos a la ley para mitigar la culpa. Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

También, Freud en *Tótem y Tabú* vemos como el deseo de asesinar al padre tirano de la horda primordial es consumado real o fantásticamente, eso genera una culpa intolerable que es reprimida y figurada en su contrario, una sumisión total. El sentimiento de culpa es, no del infractor, sino del que fantasea, desea o intenta transgredir la ley. Véase Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

³² Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 29.

³³ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 17.

Hasta ahora hicimos un recuento de cómo a través de la Ideología el lenguaje impone ciertas condiciones y modos de vida. La familia, la escuela y el trabajo inculcan y recompensan determinados valores, roles, saberes en detrimento de otros, y nos subordinamos porque la participación es alienante, es decir, no hay una vida fuera de esas instituciones. Además, somos reconocidos al dar continuidad y responder a ese nombre, lo cual promete una existencia. De este modo, la ideología va construyendo las fronteras, dictando la “verdad” de las cosas, filtrándose en nuestras prácticas por medio del acostumbramiento y la repetición hasta conseguir una uniformidad obligatoria. Una vez que el sujeto responde al lugar en el cual es interpelado, acepta esas condiciones y las incorpora, de modo que se desvanece lo externo en oposición a lo interno. La coacción ya no vendrá de fuera, sino que el mismo sujeto va a sustentar los modos por medio de los cuales opera el poder. Cuando esa voz de autoridad se vuelve interna, la interpelación tambalea porque en el acto de interiorización hay cambios. Allí el sujeto se erige como agente, es decir, el poder impuesto estimula la propia emergencia, impulsa la potencia que la interpelación deja sin agotar.

1.3 La alteridad en la interpelación desde Emmanuel Levinas

Si analizamos el nombre desde la alteridad, quizá encontremos una nueva oportunidad de reescribirlo políticamente. La alteridad planteada por Emmanuel Levinas es una noción retomada por Butler, la cual nos ayuda a pensar la cuestión ética y política sobre cómo se debe actuar y cómo son las condiciones que hacen esa actuación posible.

Para introducir al filósofo lituano, recordemos que al término de la Segunda Guerra Mundial, se había radicalizado gran parte de la juventud, la gran mayoría suscribía al compromiso maoísta en la izquierda proletaria. Las disputas tenían como finalidad la defensa de los derechos humanos, de forma que regresó un cierto humanismo. La antropología, que aparentemente se preguntaba por la figura del Otro, no alcanzaba a resolver las necesidades de una sociedad occidental que se interrogaba sobre la figura del *Nosotros*. Esta inquietud extendida entre los intelectuales y jóvenes resulta en un retorno a la pregunta ética.

Emmanuel Levinas luego de que estuvo apartado del movimiento estructuralista, trasmitiendo la fenomenología de husserliana en Francia, regresa con una filosofía basada en la ética, inquieto por la negación del sujeto. Para el filósofo de la alteridad, lo humano no empieza en la preocupación por el hombre, sino en una ética de apertura a ser por/para el otro. Siguiendo sus huellas podemos pensar en una interpelación ética, en la cual el Otro genera una exigencia ética de responsabilidad y respuesta, “soy responsable en virtud de lo que me hacen”³⁴, responsable porque su acción me inaugura y al inaugurarme me moviliza. Ser exhortada me da vida en el momento mi pasividad, por tanto la interpelación es una oportunidad de ser.

Si, de acuerdo con el Levinas, lo humano comienza en el darse del otro, estaríamos enfrentando una ética heterónoma que me exige desde la donación: ser en el otro, en deuda con él, responsable de él; lo cual abre la capacidad de recepción y de entrega sin reserva. De hecho, cuando el yo sale por la llamada del otro se produce un encuentro cara a cara y, según Levinas, la piel del rostro es la más desprotegida, la más desnuda, en ella habita una pobreza honda que prohíbe matar. El rostro interpela y su vulnerabilidad grita: ¡No matarás!, lo cual significa no serás indiferente, no le darás la espalda, te ocuparás de él.

Las formas en que los demás actúan sobre nosotros, sin el concurso de nuestra voluntad, constituyen la ocasión en que se presenta una apelación por requerimiento ético, lo cual quiere decir que se nos impone (y requiere) algo en términos éticos antes de que haya una elección manifiesta por nuestra parte [...] Según Levinas, los que actúan sobre nosotros son claramente distintos de nosotros; y si estamos unidos a ellos no es precisamente por su semejanza.³⁵

En *Totalidad e Infinito* apunta a una alteridad previa a toda tarea de dar sentido al mundo, a todo conocimiento, una dimensión originaria, condición de posibilidad: “Lo Otro metafísico es una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino como una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo”³⁶. *Totalidad* sería reducir al otro en *otro yo*, un todo cerrado en sí anularía la multiplicidad en un egoísmo universal. En esa totalidad nos creemos poseedores de ideas abarcantes y sin exclusiones ni restos, rechazamos la diferencia invisibilizándola.

³⁴ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 123.

³⁵ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 109-110.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 62.

Si hay algo infinito es el resto, desbordando toda lógica. *Infinito* sería esa relación ética con la radical diferencia como apertura (vacío) respecto a *otro modo de ser*. La radical alteridad es inasible, irreducible a la comprensión, hueco imposible de colmar con técnica o saber, es lo sin-respuesta que desordena las certezas, su extrañeza opone resistencia a la universalización, rompe las categorías del mundo, hace estremecer y tambalear mi posición. Puede pensarse bajo los símbolos de la Viuda, el Huérfano, el Extranjero; un otro imposible de capturar porque huye de mi lógica, su advenimiento se cumple en lo súbito de la ocurrencia, aparece lejos de toda apropiación del yo en la distancia de lo incalculable, a la medida excepcional del no saber, entre más lo explico es mayor mi conquista, entre más le comprendo es menos otro y más yo, disipo su diferencia, le robo su otredad. Alter, diferente de otro, se escurre del sentido, escapa a la identificación, no es otro frente a mí, es otro presente con su alteridad en mi propia mismidad: otro de yo.

Como podemos ver, el requerimiento ético planteado por Levinas no tiene que ver con lo común, sino con lo impropio y su peculiar idiosincrasia. Lo unificador no es algo en concreto, no debe importar si somos de otra familia, de cierta clase, inmigrantes o sin papeles, mujeres o niños. El ejercicio es dejar que esa diferencia sea, sin tratar de hacer equivalencias o incorporaciones, pues hacer política para los mismos sería hacer negocio ideológico.

La vida depende de la sociabilidad, de nuestra capacidad de compartir y establecer alianzas con nuestros semejantes, y especialmente, con aquellos no semejantes. Ser capaces de generar lazos de sostén, de inicio un sostén físico que cubra las necesidades básicas, hasta abarcar un sostén social donador de estabilidad/confiabilidad en el otro. Dicho soporte hace posible la existencia, porque solamente podemos sobrevivir gracias a que alguien nos reconoce como seres vivos, nos llama y nos cuida. Desde el momento en que alguien tiene que darnos algo: vida, nombre, casa, alimento, lenguaje, atención; desde ese instante estamos sujetos a la caridad, a que siempre sea otro quien venga en mi auxilio y me guardezca. Su caridad me deja supeditado, pendiente de la próxima donación. El terror no sólo es perder al otro, sino estar expuesto a su capricho. Creemos en esa dependencia absoluta al otro y por eso vivimos una sensación de vacío y desamparo. El nosotros y su relacionabilidad es constante devenir, se reinventa cada vez. Este carácter de desamparo pone sobre la mesa la unión.

La cuestión es que no existe nada denominado individuo, porque no estamos solos, decir “yo soy” significa algo a partir de que hay otro, nadie puede nacer solo, ni ocuparse de sí mismo. En vista de que la subjetividad se compone a partir de la alteridad, no existe tal cosa como una miidad individual, propia, exclusiva. No puede haber una división radical entre estos dos elementos, una separación extrema entre un interior y un exterior, entre lo Mismo y lo Otro, si no que en virtud de los demás nos definimos y hacemos una vida, arrojados a una vida juntos. El escollo radica en la mutualidad con toda su compleja y colorida humanidad, esa diversidad irrumpe, duele, provoca, desestabiliza.

Desde mi punto de vista, la vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida porque, sea cual fuere el sentido de *nuestra* vida, este se deriva precisamente de esa sociabilidad, de ese ser que ya existe, y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social³⁷.

Podemos afirmar que el nombre nunca es individual, es ante todo encadenamiento, designación de cierto lugar que ubica en un sistema de distribución simbólica. Estudiar el nombre y la nominación abona a pensar la alteridad, a un decir en el cual “yo soy Antonio” no plantea la individualidad, sino que se disloca para responder a la interpelación.

“¿Qué es lo propio,
si lo propio de esa propiedad consiste en expropiarse,
si lo propio de lo propio es, justamente,
no tener nada propio?”³⁸

1.4 Por una interpelación ética

Podemos decir que en el momento en que yo rindo cuentas al sistema de justicia, ese juicio me constituye y me somete a esa norma como su instrumento. Me ofrezco como sujeto ante una acción perniciosa y me entrego a ese llamado porque necesito de él para dirigirme, sólo cuando alguien me solicita soy, y puedo decir “Soy Daniela” porque alguien me ha increpado. Si estoy a merced de ser reconocida para tener un lugar en el espacio simbólico –porque el *yo* no es autofundante– significa que existo en función de Otro, su intrusión es inaugural y necesito esa mediación para ingresar a la ontología. La única

³⁷ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 111.

³⁸ Jacques Derrida, *Salvo el nombre* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 67.

manera de entrar a la vida discursiva es siendo interpelada, al usar ese nombre nos colocamos dentro del discurso frente a otro. Por tanto, ser reclamada es la susceptibilidad precoz a la cual estamos abiertos, un trauma que vivimos muriendo en un cuerpo que no es mío ni de nadie, pero que ha sido ocupado y perseguido. Estamos expuestos y esa es la posibilidad de llamar y ser llamado, de recibir y ser recibido, eso da identidad a ambos, permite reconocernos a nosotros mismos a partir de la mirada otro. Uno mismo es el lugar de encuentro y de enfrentamiento. Elias Canetti diría “si estuvieras solo, te dividirías en dos, a fin de que una parte de ti formase al otro”³⁹. Entonces el riesgo está en donde nosotros estamos, nos acompaña porque es propio, penetra y conquista hasta provocar un proceso de transformación, de indiferenciación. El nombre me toma y me habilita, de hecho es una solicitud transitiva porque puedo ser «yo» cuando alguien me ha dicho que soy «yo» (Butler lo escribe entre comillado marcando la ambivalencia que significa la constitución y la sujeción).

Si doy cuenta de mí misma y lo hago *para* alguien, estoy obligada a entregarla, a cederla, a quedar despojada de ella en el mismo momento en que la establezco como mi razón. No es posible dar cuenta al margen de la estructura de interpelación aunque el interpelado sea implícito e innominado, anónimo e indeterminado. La interpelación establece el carácter de la razón que doy de mí como tal, y ésta sólo se completa cuando es extraída y expropiada del dominio de lo que es mío. Sólo en la desposesión puede dar y doy cuenta de mí misma.⁴⁰

En *Dar cuenta de sí mismo* la autora expone que somos vulnerables a la interpelación. “Sólo soy en la interpelación a ti, entonces, el «yo» que soy no es nada sin ese «tú», y ni siquiera puede empezar a referirse a sí mismo al margen de la relación con el otro gracias a la cual surge su capacidad de autorreferencia.”⁴¹ Existo para ti, entregada, porque la única forma en que «yo» cobra vida es cuando Otro me insta. La interpelación inaugura un sentido en mí, devengo en esa exposición primaria que rige la escena del reconocimiento porque no puedo existir sin ser llamada, no hay forma de ser es al margen de la sujeción. El sujeto dependerá de la dimensión social pautada en los modos de reconocimiento, las prácticas y discursos interpelantes, tales como; el bautizo o el acta de nacimiento;

³⁹ Roberto Esposito, “Enemigo, extranjero, comunidad” en *Los Filósofos y la política* (México: FCE, 1999), 80.

⁴⁰ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 55-56.

⁴¹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 114-115.

ejemplifica rituales lingüísticos por los cuales el «yo» queda sujeto a la norma, en la cual la ideología nos entrega a un modo público y asegura el lazo con el nosotros para mantener la proximidad. El llamado me posee aún siendo desposeída, quedo en su territorio, pero eso me da un territorio, pues no hay mas territorio que ese. Esta idea de acogida me permite ver el llamado como una interpelación a mi responsabilidad frente al otro, la cual va a estructurar mi subjetividad en términos éticos.

Si el otro es condición de posibilidad de mi surgimiento entonces en lugar de pensarlo como aquel que viene a dañar mi libertad, daremos el giro levinasiano para pensar que llama mi responsabilidad y la instaura, ya que sólo puedo empezar a contarme cuando alguien me ha interpelado, cuando digo “Soy Emma” es una respuesta para el otro y en el otro, obligada a ceder ese “soy”, a quedar expropiada y donada a un tú por el cual existo.

Desde luego, respondo de maneras que ni siquiera puedo elegir, con sus términos y sus palabras, honrando una solicitud, aunque esta sea acusativa, porque el lenguaje me da comienzo, es una primera significación de muchas otras que hallaré en ese campo de palabras. Derrida en *El monolingüismo del otro* narra una suerte de biografía. Así inicia:

No tengo más que una lengua, no es la mía [...] Soy monolingüe. Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada; lo siento como tal, permanezco en él y lo habito. Me habita [...] Insuperable, indiscutible: no puedo recusarlo más que atestiguar su omnipresencia en mí. Me habrá precedido desde siempre [...] Me constituye, me dicta hasta la ipseidad de todo, me prescribe [...] Ese solipsismo inagotable soy yo antes que yo. Permanentemente.⁴²

El filósofo de la diferencia es francés de origen judío, argelino nacido en El-Biar, desde este lugar no tiene una lengua propia, una lengua materna, sino que fue invadido por la lengua hegemónica del colonizador, esa que era proclamada original y natural. En Argelia hubo una instalación y desinstalación de la lengua francesa, por eso Derrida refuta: no hay propiedad natural de la lengua, nunca se la posee, pertenece siempre al otro y uno ha de reconocer esa desapropiación. La lengua nos habita, nos constituye, nos prescribe como una ley. La ley es como lengua, debo hablarla hasta apropiarla, fingir que la adueño, lo cual implica una alienación constitutiva. Finalmente, si la lengua es constituyente y es del otro, entonces debo mi ipseidad a la alteridad.

⁴² Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (Ediciones Manantial: Buenos Aires, 1997), 13.

[La ipseidad] Talvez signifique en primer lugar el poder de un “yo puedo”, mas originario que el “yo” [je], en una cadena donde “pse” de ipse ya no se deja disociar del poder, el dominio o la soberania del hospes (me refiero aquí a la cadena semántica en obra tanto en la hospitalidad como en la hostilidad: hostis, hospes, [...])⁴³

Esa lengua nos habita y la habitamos, nunca es nuestra. No se puede tener una relación de propiedad con los nombres, llamarle nombre propio enmascara el exilio, porque una identidad no es dada, recibida o alcanzada, se puede jugar y hacer como si fuese propia, mediante una reapropiación de la herencia, lo cual implica un arrebato celoso y violento. Es decir, quien se hospeda en la lengua y en el nombre puede adquirir autoría a partir de la hostilidad encarnada en la hospitalidad.

Como referencia también tenemos la figura del judío en Europa del siglo XV, a quien se le exige nombrarse cristianos para poder hospedarlos en esa tierra. Los judíos son desterrados, pero les ofrecen permanecer si se convierten al cristianismo, la mayoría abandona su origen, mientras otros disimulan, “judaízan” y preservan sus festividades en secreto. Los llamados “marranos” eran aquellos judeoconvertos. Su situación significaba un conflicto de identidad importante, ya que su judaísmo se conjugaría con una tradición diferente, la herencia fue mutando y el pasaje de generación en generación empezó a “contaminarse” con otras prácticas. El desenlace de estas fusiones es que todos somos marranos, mestizos y mezclados, disimulamos una cara y exhibimos otra. La heterogeneidad es el paradigma de la identidad que denuncia la imposibilidad lógica de coincidir con uno mismo.

En esa supuesta hospitalidad, prevalece la hostilidad de un Estado exigiendo una creencia y prohibiendo otra arbitrariamente. Esa ley pretende ser legítima e impone un orden único e incuestionable. Entretanto, aquello externo a su mandato es señalado como ilegal y violento, al grado en que son nombrados “marranos” quienes no profesan su ideales, desafían la ley en lo íntimo, poniendo al descubierto la violencia del orden jurídico. La identidad (del judío, de nosotros) está abierta al otro, a sus términos e imposiciones, por eso no hay una identidad, es imposible cerrarla a uno mismo, apropiarla o hacerla absoluta. El nombre es una evidencia de esa apertura radical, no señala u hospeda a un sujeto, sino

⁴³ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (Ediciones Manantial: Buenos Aires, 1997), 27-28.

más bien titula la alteridad, el encuentro y el desencuentro con el otro, replantea los límites del orden establecido por la ley a través de mecanismos de alienación y exclusión. El nombre muestra un «yo» expropiado en las relaciones con otros, tal como la figura del huésped, destinado al desarraigo, a los avatares del porvenir. El filósofo de la diferencia percibe al extranjero como un ser-pregunta que pone en duda y sacude creencias. Cuando recibimos un huésped nos lleva a vislumbrar otros horizontes en el mar de la rutina, pues no existe una morada interior sin vista hacia afuera.

El derecho a la hospitalidad compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico. Justamente porque está inscrito en un derecho, una costumbre, un *ethos* y una *sittlichkeit*; esa moralidad objetiva de la que hablamos la última vez supone un estatuto social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y posibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio. Un nombre propio nunca es puramente individual.⁴⁴

En ese sentido, me convierto en Daniela a través de un movimiento que me lleva fuera de mí, hacia un espacio de relación que me constituye como sujeto. Allí donde no hay propiedad natural y se asume la desposesión, podemos identificar la violencia que se ejerce al intentar cualquier otro modo de posesión. Una vez advertidos ya no podemos caer en la misma agresión universalista y hegemónica. Por tanto, nuestra extranjería y susceptibilidad será la fuente de mi responsabilidad ética, de lo que me hacen y de mi replica. Mi modo de aparición entraña saberme responsable y deriva en la pregunta: ¿Cómo usar esa susceptibilidad para darse al llamado?

⁴⁴ Jacques Derrida, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2008), 29.

Para concluir este primer capítulo, podemos dar cuenta de que el estudio de la interpelación iniciado Althusser se ha ido complementado con teorizaciones posteriores. Según el filósofo marxista, el estado (los AE y los AIE) reclutan individuos para reproducir las condiciones de producción que hacen posible vivir. El dominio lo ejercen a través de la interpelación, al decretar “Tu eres Raúl” confieren existencia al sujeto y lo anudan al espacio simbólico. La interpelación identifica y constituye al sujeto porque le confiere una existencia social que lo vuelve accesible cuando se le llama, lo pone en el circuito posible de reconocimiento. Frente a esa voz autoritaria, el sujeto anticipa y hace como si no se diera cuenta sometándose voluntariamente. Si otro me llama bajo el nombre de Carmen, esa es una dependencia primaria que no ha de superarse, es un poder sostenedor y da la posibilidad de un estatus ontológico en tanto garantía lingüística de existencia. Además, Judith Butler también advierte algo que la ideología no puede hacer por el sujeto: Creer. El sujeto podrá actuar sin tener que creer, esa agencia le da un estatuto activo y ético, frente a la interpelación. Finalmente, si el estado necesita de sujetos y los sujetos necesitan del estado, entonces las fronteras entre: poder interno o externo, la violencia y la implosión, el desconocimiento y el reconocimiento, son fronteras de ilusión/alusión. Toda vez que pensemos en serie binarias, opresor/oprimido, de esa doble tensión en perpetua fuga habrá que adquirir una responsabilidad recíproca: de lo que hago y de lo que me hacen.

La filósofa feminista agrega que ese ritual de reconocimiento es violento porque incrimina y condiciona la identidad del sujeto. Al momento de ser llamados y nombrados se ejerce un acto en donde el habla produce efectos, convoca a producir ciertas prácticas rituales e induce a la sujeción mediante el lenguaje. Dicha sujeción implica que marchamos por la vida propensos a la precarización, pues no somos autosuficientes y no controlamos la infraestructura en la que somos acogidos. Estamos expuestos al otro, sólo podemos sobrevivir gracias a que alguien nos reconoce como seres vivos, nos llama y nos cuida. El desamparo se da con mayor fuerza en esa alienación. Si no podemos estar solos, entonces no existe nada denominado individuo, “yo soy” significa algo a partir de que hay otro.

En ese sentido, Emmanuel Levinas nos permitió pensar una interpelación ética en la cual la posibilidad de ser llamada es una oportunidad de ser y ese modo de ser en el otro me hace responsable de nuestra relación, tanto de mi advenimiento como de su acogida.

La lengua nos habita y la habitamos, nunca es nuestra, quien se hospeda en ella y en el nombre puede adquirir autoría a partir de la hostilidad encarnada en la hospitalidad. El nombre es una evidencia de esa apertura radical, no refiere a un sujeto, sino más bien titula la alteridad, el encuentro y el desencuentro con el otro, replantea los límites del orden establecido por la ley a través de mecanismos de alienación y exclusión. El nombre es lo más íntimo en tanto que es ajeno, lo más propio en tanto que es impropio, esa es la paradoja del nombre, muestra un «yo» expropiado en las relaciones con otros, tal como la figura del huésped, destinado al desarraigo, a los avatares del porvenir.

De lo anterior se sigue que la interpelación es una operación performativa en la cual el sujeto se constituye como sujeto de otro. Al enunciar la reflexividad “Soy Isabel” y narrarme, me convierto en lo que soy porque hablar es una acción que no está separada de mi modo de vivir, es una producción performativa, aunque no debo olvidar que esa forma de darme esta establecida bajo ciertos marcos de inteligibilidad. Por tanto, será imprescindible remitirnos a la teoría de la performatividad dado que la interpelación deriva de ella.

Capítulo 2: La nominación como acto performativo

Como hemos podido comprender en la introducción, el postestructuralismo nos abrió otra puerta del lenguaje, puerta que deja ver una fisura constitutiva dentro de la estructura, a través de la cual es posible subvertir y resignificar los usos del habla. Judith Butler parte de ese umbral para plantear una *Teoría de la performatividad*, en la cual toma el discurso como elemento constitutivo de los sujetos y la producción de identidades. Si las expresiones performativas –tales como nombrar, insultar, prometer– realizan cierta acción como lo sostiene John Austin, entonces el discurso tendría una capacidad de acción (o agencia) a partir de la cual se puede producir lo que nombra. La materialización de ese decir estará en el eco, en tanto que acción repetida, pues la insistencia le dará legitimidad y autorización hasta conseguir su obligatoriedad, como un hábito.

Una vez que comprendemos la dimensión performativa y su fuerza para actuar, podemos pensar que dar un nombre a una persona, no sería sólo un acto bautismal de atribuir una denominación y fijarlo a un referente, sino más bien se trataría de una construcción discursiva que lo forma y a partir de la cual puede deformarse.

Podemos decir que buena parte de la obra de Butler ha estado dedicada a revisar esta teoría, en un interés de analizar cómo nos afecta/anima ese poder y cuáles son las condiciones de posibilidad de dicha actuación. A partir de las tesis de Austin y Jacques Derrida relanza su propia lectura del lenguaje en relación con el cuerpo y las interacciones políticas, a fin de abrir un nuevo orden simbólico en el cual se pueda dar cuenta de que enunciar es una acción y que se pueden hacer cosas con las palabras, tanto recibirlas como infringirlas. Por tanto, vamos a retomar con mayor detalle esos dos puntos de partida de su teoría y posteriormente retomaremos sus elaboraciones.

2.1 La Teoría de los Actos de Habla y sus expresiones performativas

2.1.1 Hacemos cosas con las palabras ⁴⁵

⁴⁵ El estudio del lenguaje implicó una ruptura con las formas tradicionales de conocimiento. Mientras la filosofía tradicional pretendía una concordancia entre la palabra y el ser, asegurando que las palabras eran etiquetas ligadas a conceptos, a mediados del siglo XX se descubrió un poder del lenguaje. De acuerdo con

El concepto austiniano de la teoría de los actos de habla es fundamental para pensar cómo el lenguaje actúa y tiene efectos en el cuerpo. John Austin dictó una serie de conferencias⁴⁶ donde se desprende de una visión normativa de la lógica e introduce un mecanismo pragmático⁴⁷ a la acción lingüística: cuando hablamos actuamos. De cierta forma, hace explotar la idea que teníamos sobre el habla y la comunicación como un sistema exclusivamente lingüístico y semiótico. Con sus planteamientos puso de relieve el

Richard Rorty a través del *Linguistic Turn* (1990) este principio fue extendiéndose a otros campos y objetos de estudio permitiendo el surgimiento de un nuevo paradigma epistemológico, una revolución teórico-metodológica que tiene como protagonista al lenguaje. De modo que el problema del lenguaje es como el *logos*, ha recorrido la filosofía tradicional y continúa siendo instrumento de la praxis filosófica.

Por un lado, se encuentra la filosofía anglosajona que estudia el lenguaje por medio de la lógica formal, como una investigación trascendental lógico-lingüística, centrada en la ciencia y enfocada en la corrección de errores lógicos de la metafísica, sostiene que el lenguaje está compuesto por: singulares y generales, con proposiciones simples y compuestas, de cosas reales o supuestas, con condiciones de verdad o éxito; es un lenguaje que no tiene una connotación ontológica ni relacionada a la experiencia de la conciencia.

Específicamente el tema del nombre propio ha sido estudiado desde la filosofía del lenguaje. Para Mill (1843) el nombre es asignificativo, connotativo y depende del contexto de la proposición, por ejemplo “Juan” es un nombre que puede ser aplicado a varios hombres. Frege (1892) se interesa en el problema de la identidad y el sentido, sostiene que el sentido es una propiedad común de muchos, es público y por lo tanto no es subjetivo. Searle (1986) afirma que los nombres conservan un sentido impreciso, funcionan como ganchos para enganchar varias descripciones. Quine (1960) plantea que cualquier nombre puede mudarse en una descripción definida y sostiene que es posible de eliminar los términos singulares y confeccionar un predicado artificial.⁴⁵ (Alfonso García Suárez, *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Technos, 1997).

Por su parte, la filosofía de la Europa continental rechaza el cientificismo de los analíticos, considera que el lenguaje es una condición histórico-ontológica que constituye el ser, no se trata de un mero instrumento de expresión, ni una condición de inteligibilidad del mundo, sino que el lenguaje es la forma en que el ser se da al hombre.

Si bien son dos modos completamente distintos de concebir la praxis filosófica, ambos toman al lenguaje como punto nodal que configura su pensamiento. Por tal motivo, el presente trabajo da mayor peso a los planteamientos continentales en los que suscribe Judith Butler, en tanto que se plantea el papel del lenguaje en la constitución del sujeto.

⁴⁶ John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1988).

⁴⁷ El pragmatismo se pregunta ¿Cuál es el valor efectivo de la verdad? Para ellos, la verdad es adecuación a la realidad y la falsedad es inadecuación, de modo que una idea verdadera debe copiar su realidad. Las creencias verdaderas son importantes porque anticipan qué puede pasar, tiene una relevancia práctica con los objetos. Verdad es orientación. A diferencia de las ideas falsas, las verdaderas podemos asimilarlas, hacerlas válidas, corroborarlas y verificarlas. Si sostenemos que todo pensamiento es discursivo entonces las verdades son construcciones verbales. Se habla de lo arbitrario del lenguaje, pero sabemos que una vez entendido el significado, se debe mantener. Por ejemplo, no podríamos llamar Abel a Caín pues si lo hacemos nos desligaríamos de todo el libro del Génesis y sus conexiones con el universo del lenguaje y los hechos hasta la actualidad. En ese sentido, las ideas históricas no admiten careo directo con la realidad, contrario a las ideas científicas que deben adecuarse a su realidad. De modo que, una teoría ha de mediar entre verdades previas y experiencias nuevas, la verdad será un nombre para los procesos de verificación porque, como vemos, se construye en el curso de la experiencia y la experiencia está en constante mutación. Sin embargo, conceden que la verdad sirve. James William, Capítulo IV: La concepción pragmatista de la verdad en *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar* (Madrid: Alianza, 2000).

carácter realizativo de las manifestaciones lingüísticas planteando dos tipos de expresiones: las *expresiones constatativas*, las cuales describen una realidad, pueden ser verdaderas o falsas; y las *expresiones realizativas o performativas*, que implican que se hace algo con la palabra, es decir, que al emitir la oración hay una acción, no sólo porque se ejecute un movimiento, sino que la misma expresión es una realización. Esto implica que podemos imprimir una fuerza para ir construyendo cosas, como si pudiéramos hacer cosas con las palabras. Esta fuerza tiene que ver con la manera en que se enuncia y el contexto, ya que ambos tipos de expresiones dependen de ciertas condiciones, pues para que cualquier tipo de oración tenga efectos es necesario que se usen palabras específicas en circunstancias específicas, como si se tratase de un ritual con un procedimiento repetitivo y, por tanto, convencional.

Por ejemplo, pedir disculpas es un enunciado realizativo-constatativo, porque no hay una diferencia entre hacerlo y decirlo. Para resolver esas dificultades el filósofo británico divide los actos de habla en tres tipos: 1) en los *locucionarios* uno dice algo, expresa estados de cosas con oraciones enunciativas; 2) en los *ilocucionarios* uno hace diciendo, como: prometer, advertir, firmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, informar, ordenar, comprometer, es decir, verbos realizativos empleados en la primera persona del presente indicativo; 3) y en los *perlocucionarios* uno causa diciendo, tiene efecto en el destinatario, tal como: convencer, persuadir, disuadir, sorprender, confundir. Austin pone algunos casos:

E.a) Si juro (desempeñar el cargo con lealtad, honradez, etc.), expresado en el curso de la ceremonia de asunción de un cargo.

E.b) “Bautizo este barco Queen Elizabeth”, expresado al romper la botella de champaña contra la proa.

E.c) “Lego mi reloj a mi hermano”, como clausula de un testamento.

E.d) “Te apuesto cien pesos a que mañana va a llover”.

En estos ejemplos parece claro que expresar la oración (por supuesto que en la circunstancias apropiadas) no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo. Ninguna de las expresiones mencionadas es verdadera o falsa [...] ⁴⁸

El momento de bautizar o legar son situaciones donde la ley vale por la palabra, crea algo nuevo con lo que expresa, pero si no soy la persona indicada para condenar se anula la

⁴⁸ John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1988), 46.

acción porque es una farsa. El sentido de la acción queda manifiesto y, por tanto, el significado de lo dicho es constitutivo. Las frases *ilocucionarias* tienen su eficacia en la repetición de la tradición, mientras que las *perlocucionarias* no están prescritas por el ambiente y son circunstanciales. No obstante, en ambas hay efectos que se desconocen de antemano, que no están prestablecidos porque el interlocutor puede obedecer o no, comprender o no, darse por entendido o no.

Por ejemplo, al responder a nuestro nombre nos declaramos dispuestos a aceptar las implicaciones de esa convención, aunque puede producirse una respuesta distinta en ciertas personas, situaciones fuera de lo esperado que salen del criterio. Lo cierto es que todos hemos sido testigos de que lo que decimos tiene efectos sobre lo que los demás sienten, piensan o hacen. Cuando un oyente acepta una afirmación como verdadera, un mandato como correcto, una confesión como cierta, implícitamente se declara dispuesto a ligar sus acciones ulteriores a determinadas obligaciones convencionales. Si bien Austin analiza los actos de habla en contextos de interacción, no toma en cuenta los efectos en las interacciones, como por ejemplo tiene que darse un acuerdo con el interlocutor para formalizar el matrimonio, en eso se sostiene el vínculo del acto de habla *ilocucionario*.⁴⁹

2.1.2 La potencia de lo performativo

Jacques Derrida (1971) en *Firma, Acontecimiento, contexto* estudia las aportaciones de Austin antes mencionadas. Le parece llamativo que el filósofo inglés tome en consideración: el contexto, la convención del performativo, incluso la posibilidad del fracaso

⁴⁹ Posteriormente, en 1969, John Searle abordó el estudio de algunos problemas de la filosofía del lenguaje a través de lo que denominó *Actos de Habla*, su hipótesis es que hablar consiste en realizar actos conforme a reglas, dado que considera que el lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas. A través del análisis de los actos de habla distingue entre contenido y función. En el acto ilocucionario total, el contenido es la proposición, la función es la fuerza ilocucionaria con la que se presenta la proposición. En el acto de identificar la referencia, el contenido es el sentido de, o en la descripción identificadora asociada con, la emisión del expresión referencial; la función es el papel consistente en identificar un objeto para que el que se presenta ese contenido. John R Searle, *Actos de habla* (Madrid: Cátedra, 2001), 132.

En este escrito, no se detalla la aportación de Searle ya que excede los límites de la propuesta que buscamos elaborar.

o infortunio del enunciado; pero no de cuenta de la arbitrariedad del signo, de la excepción como algo esencial de la estructura del lenguaje. Para Austin la eventualidad es un daño secundario, no afecta la consecuencia fundamental, por eso él no estudia lo que deriva de esa anomalía. En la divergencia descarta el uso parasitario, justificando que los realizativos deben dictarse en condiciones habituales, lo cual supone un contexto de emisión delimitado, como si se pudiera generar un espacio cerrado y total, libre de contagio humorístico, artístico o teatral. En pocas palabras, un contexto donde prevalezca lo ordinario es el único espacio legítimo para Austin. Además, a esa situación de habla se agrega un protagonista que sigue al pie de la letra el guión del performativo, este emisor obedece tanto a la convención como a su voluntad, de modo que puede salvaguardar las condiciones del acto de habla porque detenta cierta autoridad. En consecuencia, la capacidad de las expresiones performativas para transformar el estado de las cosas estaría suponiendo la intencionalidad de un sujeto y la posibilidad de un contexto cerrado, lo cual va a ser objetado por Derrida.

El accidente que Austin suprime, Derrida lo incluye como la potencia del performativo, para afirmar que su impureza lo hace exitoso, pues no existe tal cosa como un efecto regular, esa es una presuposición. El filósofo de la diferencia subvierte la fuerza de la enunciación: mudando la volición por el accidente, para él *no hay hacedor detrás del hacer* como diría Nietzsche. Si el performativo no describe algo fuera del lenguaje, sino que opera hasta transformar una situación; el infortunio abre la fuente de enunciación. En ese desplazamiento, Derrida introduce una *dehiscencia*, retoma la separación del signo con el referente señalando un quiebre que designa como “fuerza de ruptura”. Dicho espaciamento hace del signo una marca diferencial, pues como ya sabemos la significación es correlativa al contexto en el cual se enmarca.

Por otra parte, si el signo permanece sin su autor es porque funciona más allá de la presencia, pues sucede que el signo tiene variaciones, pero también posee un rasgo que permanece y lo hace reconocible, esa marca es legible para el destinatario debido a que es reiterable, iterable, repetible.

Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de

escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías).⁵⁰

Entonces, el lenguaje está constituido por la variación-repetición para hacer posible el encuentro con el otro. Al contrario, la convencionalidad muestra ese carácter en los rituales y ceremonias: “El rito no es una eventualidad, es, en tanto que iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca.”⁵¹ La iterabilidad es constitutiva de la escritura y el habla, es lo que la hace accesible y legible, le da fuerza y peso al enunciado, pues consigue una reanudación del tiempo que viene del (ritual) pasado y llega al futuro, su capacidad de reproducirse le concede un lugar en la historia.

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado «normal». ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?⁵²

El filósofo argelino aduce que los enunciados podemos repetirlos independiente del contexto, podemos descontextualizarlos porque tienen el carácter de ser infinitamente replicables, y al citarlos producimos una diferencia, una alteridad. Podemos deducir que la repetición genera una inestabilidad que rasga lo establecido, irrumpe con lo dicho, y eso da lugar a otros posibles. Como podemos comparar, para Derrida, a diferencia de Austin, el contexto es tan abierto y único que gesta nuevos contextos, inéditos y excepcionales. La citacionalidad abre una relación con el otro, con lo dicho y lo que está por decirse, es susceptible a accidentes y a interpretaciones, a interpretaciones accidentales y accidentes interpretables, de modo que la diferencia y el fracaso no son exteriores ni laterales, sino una parte decisiva en el acto de habla. En la medida en que el lenguaje sea vulnerable y esté colmado de infortunios (infelicities) dará pie al autorrompimiento, a la inversión de sentido.

⁵⁰ Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*. (Madrid: Cátedra, 1994), 356.

⁵¹ Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes*, 365.

⁵² Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes*, 361-362.

2.2 La teoría de la performatividad

A lo largo de más de dos décadas, Judith Butler, ha ido construyendo una teoría de la performatividad en la que denuncia los efectos que tiene el discurso hegemónico en las prácticas corporales –específicamente en las prácticas corporales sobre el género–. En sus obras ha ido replanteado la teoría tomando en cuenta los debates y críticas que han surgido, también por que otros pensadores la han adoptado y la formulado a su manera, así que es una teoría en movimiento. Como vimos, su punto de partida fue la Teoría de los Actos de Habla de Austin en combinación con la idea de iterabilidad planteada por Derrida. Si para Austin la reiteración de ciertas expresiones produce fijación y estabilidad, el filósofo de la diferencia invierte esto, afirmando que es justamente lo contrario, la reiteración disloca la identidad y genera inestabilidad, ya que siempre hay variaciones, eventualidades empíricas, es decir, la duplicación es consistente pero con la ruptura. Claramente un planteamiento alrededor del emblema de la filosofía postestructural: la repetición es diferencial.

La primera vez que Butler utiliza el término performatividad es en 1990, cuando afirma:

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es.

En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo». En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta.⁵³

Para la autora, no hay un «yo» previo al género, ni una sustancia preconstituida anterior al género. El hacer es todo, no hay nada anterior a las prácticas, por tanto el género es un hacer, una práctica que va construyendo la ilusión de un «yo», la ficción de estabilidad de identidad. Esa supuesta estabilidad se produce por una continuidad entre sexo, género, deseo. Nuestro sexo anatómico se corresponde con la identidad de género esperada y con el

⁵³ Judith Butler, *El género en disputa* (Buenos Aires: Paidós, 2015), 84-85.

deseo por el sexo opuesto. La adecuación entre esas tres categorías forma el régimen heterosexual que para Butler constituye la matriz del poder. Si se disloca alguna de esas correspondencias queda en cuestión la normalidad, y con ello, la inteligibilidad cultural. Entonces surgen sujetos abyectos emparentados con lo perverso y lo monstruoso. Como podemos ver, escribe *Género en Disputa* desde su ávido interés en la *Teoría Feminista*, los debates del género, los movimientos sociales de la comunidad gay y lésbica en los cuales participa. Sin quererlo el libro resultó ser precursor de la *Teoría Queer*, pues a través de varias intelectuales franceses (Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Kristeva, Wittig) argumentó el problema del heterosexismo, mostrando que la noción que tenemos acerca del género se fundamenta en la idea de que existe un núcleo, una esencia interna casi original, la cual damos por verdad; cuando en realidad es una invención reguladora que ha conseguido tener efecto de verdad sobre la identidad a través de su reiteración. Butler afirmará que no existe tal cosa como una identidad innata estable, sino que la identidad se pone en juego al realizar determinados actos de habla.

La postura de que el género es performativo intentaba mostrar que lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, es un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados.⁵⁴

Ejemplifica esta tesis a través de las formas *butch* o *femme*, categorías que dislocan el significado establecido de lo femenino y lo masculino. *Femme* no representa una copia de ser mujer que se explica por tener esa referencia, no es que una sea auténtica y otra falsa, sino que ambas identidades se han creado performativamente. Mujer es una norma social que no tiene que ver con un sexo, las nociones que tenemos al respecto las hemos heredado. El *drag*, por su parte, alegoriza esas normas implícitas del género que han determinado nuestra forma de presentarnos, parodian las nociones que determinan qué sexualidad es natural o artificial y nos permiten dar cuenta de que todas las suposiciones pueden resignificarse. A partir de este momento el sexo y el género no puede ser considerados algo natural o falso, sino que la identidad se constituye a través de determinados actos de habla.

La pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de *Ante la ley* de Kafka. En esa historia quien

⁵⁴ Judith Butler, *El género en disputa* (Paidós: México, 2001), 15-16.

espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa...⁵⁵

Una vez que Butler lee la interpretación de Derrida, su teoría da un salto: el poder se extiende a través de la suposición, pues toda vez que anticipamos lo que podría suceder si estuviera presente una figura de autoridad actuamos conforme a lo que esa presencia dictaría, presencia ausente valga recordar. En el cuento de Kafka, el campesino ruega desesperado que lo dejen entrar, pero el custodio de las puertas de la ley, le sugiere que entrar implica riesgos, le inculca miedo: “hay varias salas con guardianes”. Cruzar el umbral significaría estar expuesto a un peligro seguido de otro y el campesino no está dispuesto a arriesgar su vida, así que se sienta a esperar a que un día el guardián le garantice una entrada segura. Esa puerta abierta, pero obturada, refiere al sin sentido que puede guardar la ley, el mensaje es “puedes y no puedes”. El desenlace devela que esa puerta sólo estaba ahí para el campesino, entonces la negativa del vigilante era un mensaje a interpretar, no un imperativo, es decir, Kafka nos muestra cómo la ley es susceptible a ser leída, por eso la puerta no es un pedazo de madera con cerrojo, la puerta era un decir. Pienso en el momento en que una madre le dice a su hijo “Si haces eso vas a ver cómo te va”, el hijo –y más adelante todos lo que viven en la casa–, reaccionan ante la amenaza como no queriendo saber porque es suficiente con imaginar lo terrible, esas palabras tienen el efecto de un castigo, así que no es necesario el acto, incluso el acto le quitaría cierto poder porque ya no sería algo terrible inimaginable, sino algo tangible que tiene límites. La realidad es que nadie sabe qué hay detrás de esa puerta que dice “vas a ver cómo te va”, ni siquiera quien la pronuncia.

Como vimos en el capítulo anterior, podemos prescindir de una figura de autoridad externa porque la hemos interiorizado, pero todo aquello que se entiende por interno es algo que hemos apropiado, piezas del mundo y de las personas que nos rodean se convierten en rasgos propios mediante la internalización. De este modo, los ideales y las expectativas sociales se inscriben en la carne porque nos anticipamos a una ley, esa anticipación provoca

⁵⁵ Judith Butler, *El género en disputa* (Paidós: España, 2016), 17.

lo que plantea como exterior, luego al momento de hacerla propia dejamos de darla como ajena y allí cesa cualquier cuestionamiento.

2.3 Nombrar es performativo

En *Bodies That Matter* (1993) la autora destaca los efectos performativos de las normas en la materialidad de los cuerpos, los cuales producen sus fronteras y superficies. Desde su perspectiva, la performatividad no es sólo un acto de habla, sino que trata sobre los actos corporales, es un quiasma⁵⁶ entre el cuerpo y el lenguaje. El cuerpo abre lugar al lenguaje, el lenguaje sale del cuerpo; por tanto, la materia es algo anterior al discurso, sedimentada por los discursos sobre el sexo. Butler retoma la teoría de Jacques Lacan sobre *Estadio del espejo como principio formador de la función del yo*⁵⁷, el psicoanalista explica que el cuerpo es una formación imaginaria ya que se asume al identificarse con la imagen en el espejo y ese reflejo llega a ser un todo porque se sostiene en lo simbólico en una zona de nominación. Antes de que el *infans*⁵⁸ se vea en el espejo por primera vez, lo único que concibe son parcialidades de su cuerpo, un cuerpo fragmentado. Luego al verse en el espejo, se ve entero, pero no logra entender que se encuentra fuera de él, que la persona del espejo es él mismo; sólo podrá ver lo que el Otro deja ver y lo que el Otro nombra. El asentimiento se toma como referencia, actúa como pegamento del cuerpo y la imagen, así en el momento en el que el niño voltea a ver a mamá y escucha “ese eres tú Emmanuel”, “eso que ves ahí eres tú” entiende que es su propia imagen; ese reconocimiento en donde se toma por sí mismo estará sostenido en una identificación imaginaria.

El *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo.⁵⁹

⁵⁶ Butler toma la noción de *quiasma* desde Merleau-Ponty para conceptualizar la unión entre materialidad y significación.

⁵⁷ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo[je]”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2009).

⁵⁸ *Infans* refiere al momento previo al lenguaje, cuando el sujeto todavía no dispone de la capacidad para hablar.

⁵⁹ Lacan, “El estadio del espejo...” en *Escritos I*, 102-103.

Esto significa que sólo a partir de la mirada y de la voz de ese Otro se constituye el «yo», ese Otro es quien investirá al sujeto a través de su afecto y su mirada. La imagen precipitada que se le refracta le genera júbilo porque ve un cuerpo integrado, que le dejó ver el Otro, y a la vez, es el centro de una experiencia terrible donde resulta que mi existencia depende por completo del otro. Las palabras pronunciadas por la madre no sólo servirán de sustento para conformar el «yo» del sujeto, sino también cumplirán la labor de la inseminación simbólica del niño; es decir, la madre insertará al niño en el mundo simbólico, registro de la palabra. Por lo tanto, el Otro resulta ser el tesoro de los significantes. La imagen propia precipita la relación del mundo interno con el mundo externo, es el umbral entre esos mundos que Lacan llama *Innwelt* y *Umwelt*, lo cual cobra sentido al cruzarse con la palabra. El «yo» nace en ese soporte especular, allí donde la imagen especular es una pauta para construir la identidad y donde el Otro obsequia palabras a la imagen para tener soporte y construir un puente.

¿Cómo puede mirarse el que mira? para ver su rostro y su cuerpo completo necesita un reflejo, un afuera que le devuelva una imagen. Le hace falta algo ajeno para verse, pero paradójicamente para verse tiene que omitir eso ajeno y atravesarlo con la mirada, tomarlo sólo como objeto superficie de reflexión. Michel Foucault nos recuerda los diálogos tardíos de Platón en donde hace eco esa metáfora de los ojos: “Cuando los ojos pueden verse, ¿en qué condiciones lo hacen, y cómo?”⁶⁰. Por un lado, están los objetos brillantes y espejos, pero los ojos son precursores del espejo, en los ojos del otro me veo a mí, “el ojo se ve en el principio de la visión”⁶¹ porque es la pupila la que ve y refleja. El primer espejo es la madre, quien toma en brazos a su bebé y lo mira, y para que el *infans* pueda verse, los padres se hacen usar y sostienen con su mirada, así lo hacen suyo. El individuo se conoce mientras otro le reconoce, un reconocimiento que transmite al mirarlo.

Habrà que perderse en los ojos del otro para encontrarse, porque una conversación de miradas es constituyente, devuelve una representación del cuerpo en el espacio que es completa, unificada y totalizante. Entonces, el otro será la condición para que el sujeto pueda saber lo que él es. Sólo que eso es un espejismo, la imagen espectral lo representa

⁶⁰ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 79.

⁶¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 79.

como siendo “uno” de manera precipitada, quizá engañosa, porque es insuficiente y fallido, es decir, no tiene dominio sobre sí, su cuerpo actúa cosas sin que él lo mande. Además, la imagen se produce en un intervalo. Hay un tercero obligado en donde se abre posibilidad: un espacio. Espejo viene del latín *Specillum, specio*, significa “mirar” pero ¿a poco no suena a espacio?, y es que para que uno se pueda mirar hace falta una distancia entre «yo» y el cuerpo ajeno reflejante, de lo contrario no es posible ver(se). Ese trecho es la apertura que prolonga los límites yo-otro.

La captura subjetiva también remite invariablemente a Narciso. En el mito, el ciego que ve, advierte de esa imagen cegadora: “Narciso vivirá hasta ser muy viejo con tal de que nunca se conozca a sí mismo⁶²” es la sentencia de Tiresias. Todos somos Narciso, sentenciados a no conocernos, quien rompa con esa síntesis de imagen, con esa síntesis del nombre, rompe con lo escrito y pone en riesgo el mundo de la representación que sostiene la realidad. En esa expresión realizativa, Tiresias arrebató el amparo y la providencia, el acto ilocucionario se dirige hacia de todo aquel que se encuentre con su reflejo y se enamora de la figura, de esa apariencia que es el no-ser, pues no hay mayor vivencia de soledad que aquella que se siente cuando se tiene conciencia de un cuerpo autónomo e independiente, se trata de la vivencia de arrojamiento, fundamental en la ontología del ser.

Podemos decir que el nombre es un título que lleva la imagen corporal, es la primera palabra dada que anuda al lenguaje, designación de cierto lugar que ubica en un sistema de distribución simbólica y como condición inaugural constituye fundamentalmente: es lo primero que soy y lo primero que tengo. Ser y tener un nombre garantiza esa posición en el mundo que echa a andar en el circuito de reconocimiento, es un pacto en el que el «yo» incorpora el código y a partir de allí es reconocido, prestando su cuerpo queda resguardado en la red del lenguaje. Si el lenguaje es la casa donde habita el ser⁶³, el nombre será la cuna; palabra pivote que hace función de síntesis: “Yo soy Celina García” es como decir “yo soy alguien de alguien”, salva de la exposición y el desamparo en tanto que anuda a un linaje que legitima la existencia. Esta expropiación del sujeto de

⁶² Robert Graves, *Los mitos griegos* (México: Alianza, 1992), 356-359.

⁶³ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Alianza: España, 2006), 81.

habla encontrará sostén y morada en el llamado. Desde entonces soy porque soy llamado, y si soy llamado es porque tengo algo, tengo al menos nombre.

Nombrar asigna un parentesco en el apellido, así como un género, incluso una era y por eso escuchamos olas de nombres. Pero también sugiere una religión –no es lo mismo llamarse María, Abraham, Abdul–, una posición social –como quienes usan nombres de reyes–, una etnia –hay nombres blanqueados, indígenas, afro, etc.–. Por cuestiones de espacio, en este trabajo nos limitaremos a las dos primeras para poder profundizar en ellas.

2.3.1 Nombrar instituye la ley del parentesco

Para este apartado, tanto la perspectiva de Lévi-Strauss respecto a las estructuras de parentesco, como las aportaciones del psicoanálisis en cuanto a la Ley del Padre, nos ampliarán el alcance para reflexionar el acto de nombrar como un performativo que instituye la ley del parentesco que prohíbe el incesto y el asesinato.

El Estructuralismo estuvo definido por Claude Lévi-Strauss. El etnólogo se cuestionaba la prohibición del incesto y en sus primeros estudios en Brasil descubrió que la exogamia es un hecho positivo creador de lo social. Al sustraer el esquema de la consanguinidad, logró desbiologizar el fenómeno y romper con el naturalismo. Su interpretación de lo social dio como resultado una teoría de la comunicación de reglas de parentesco de bienes y mensajes, la cual supone que los sistemas del matrimonio se han estructurado en torno a la regla de la filiación y de residencia, una relación que considera tan arbitraria como el signo saussuriano. “El sistema de parentesco es un lenguaje” (Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 58).⁶⁴ En su momento, fue notable la forma en la cual transformó la antropología introduciendo el modelo lingüístico, retomando la distinción entre significante y significado, asignándole al significante el lugar de estructura y al significado el de sentido. Judith Butler interesada en el problema del lenguaje y por romper con las ideas de “lo natural” hace una lectura de Lévi-Strauss a la luz del psicoanálisis.

Tener un nombre es estar posicionado dentro de lo Simbólico, el dominio idealizado del parentesco, un conjunto de relaciones estructuradas a través de la sanción y el tabú, gobernado por la ley del padre y la prohibición contra el incesto.

⁶⁴ François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966* (Madrid: Akal, 2004), 25-33.

Para Lacan, los nombres, que son el emblema de esta ley paternal y la instituyen, sostienen la integridad del cuerpo. Lo que constituye el cuerpo integral no es una frontera natural ni un telos orgánico, sino que es la ley de parentesco que se aplica través del nombre. En este sentido, la ley produce versiones de integridad corporal; el nombre, que instala el género y el parentesco, funciona como una performativa que inviste y está investida políticamente. Al nombrarnos se nos inculca esa ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley⁶⁵.

Estar posicionado dentro de lo Simbólico remite a la estructura del lenguaje que antecede al sujeto y lo determina, pues al momento de nacer queda inscrito en un sistema de lenguaje, un orden simbólico ya establecido⁶⁶. Ese marco sostiene y ordena los cuerpos, de modo que, las reglas de alianza indispensables para una vida en comunidad, son la prohibición del incesto y del asesinato. En este sentido, el nombre adquiere una fuerza ineludible, es ley hecha sujeto, es más «superyó»⁶⁷, menos «yo». Más superyó porque encarna la voz del ideal y delimita a la familia, en tanto que une a la estirpe y obliga a seguir ciertas normas del grupo.

Jacques Lacan en una lectura de Lévi-Strauss, sostiene que la cultura es una suma de sistemas simbólicos, como el lenguaje, las normas y la ciencia. La *Ley del Padre* a la que se refiere está apuntalada en una teoría que escribe Sigmund Freud. El psicoanalista austriaco se dio a la tarea de buscar referencias en las tribus primitivas para comprender la neurosis y elaboró un mito sobre la horda primordial y el totemismo como el origen de la moralidad, origen que es ficción de un tiempo inmemorial, no como un estatuto de verdad, sino como aquello que viene al lugar de ausencia de origen.

Freud retoma la pregunta “¿De dónde surge el orden social?”, recuerda que Darwin afirma que la forma primordial de la sociedad humana fue la de una horda gobernada despóticamente por un macho fuerte⁶⁸, es decir, que en un inicio había un padre tirano y violento, temido y envidiado, poseedor de todos los cuerpos, se reservaba a todas las mujeres para él y orillaba a los demás a la abstinencia. El fin de la horda paterna sucede cuando todos se alían, matan y devoran al padre. En el acto de la devoración lo incorporan,

⁶⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 115.

⁶⁷ De acuerdo con Freud, el *superyó* es la instancia de la personalidad que hace la función de juez; encarna la ley, prohíbe la transgresión, censura los deseos; y además, adquiere valor de ideal como un representante de la tradición. Para el psicoanálisis, la conciencia moral, los juicios de valor, la culpa, los autorreproches, la autobservación, los ideales, son funciones del *superyó*. En resumen, el *superyó* es prohibición y, a la vez, ideal. Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis* (Paidós: Buenos Aires, 2004), 419-42.

⁶⁸ Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 128 y 143.

adquieren partes del padre, se apropian de su fuerza y así consuman la identificación con él. En algún punto, cada uno tendría el deseo de ser el padre y quedarse con todas las mujeres, pero ya sabía el destino, así que renuncian a su deseo, y deciden tener los mismos derechos y obligaciones, convirtiéndose así en una hermandad totémica. El clan erige un subrogado del padre: el tótem, con la finalidad de buscar reconciliación. En él preservan y expían la memoria del asesinato violento, instauran la exogamia y declaran prohibido el asesinato del Tótem. Por ejemplo, los animales domésticos como los perros guardan cierto carácter totémico, una sacralidad que hace impensable matarlos y comerlos. Así mismo, ciertas palabras prohibidas o el nombre de un muerto puede ser objeto tabú. Dice Freud: “La extrañeza que nos provoca este tabú del nombre se atempera si se nos advierte que para los salvajes el nombre es una pieza esencial y un patrimonio importante de la personalidad, y ellos adscriben a la palabra su pleno significado-cosa”.⁶⁹ Esa pieza esencial alude a lo que suponemos en ese tabú del nombre, no a su realidad fáctica, ni a un tesoro secreto de la personalidad, sino a lo que proyectamos; por eso, hay quienes evitan pronunciar el nombre del difunto pues tienen miedo a invocar su regreso, la palabra es tratada como cosa.

El Tótem puede ser un animal, una fuerza natural, una planta, elevada a lo divino, que representa un horror sagrado, entendido como: el tabú. Por su parte, el Tabú es la prohibición de “eso” sagrado, santificado, ominoso, peligroso, impuro, vinculado a lo reprimido. En esa línea, “Quién viola un tabú, se vuelve tabú”⁷⁰ porque tienta a los demás, los contagia; por eso, será castigado con la muerte, pues si no se le castiga significaría que ellos quieren obrar igual. La comunidad de hermanos instaura la *Ley del Padre*, lo cual lleva Freud a la conclusión de que, el orden del mundo reposa sobre un sacrificio inicial que da origen a las organizaciones sociales, las limitaciones éticas, incluso la religión. El tabú deviene en costumbre, la costumbre en tradición y la tradición en ley. La ley será reiteración de una orden, orden que organiza y orden imperativa que se sabe con máxima certeza.

Dado que el asesinato del padre sólo podía ser expiado por el sacrificio de otra vida –tal como los sacrificios humanos de los aztecas– la comunidad de hermanos se reúne para hacer un don a la divinidad con la intención de pagar la deuda, destacar el parentesco

⁶⁹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 62.

⁷⁰ Freud, *Tótem y tabú*, 149.

consanguíneo, obtener un lazo sagrado, reconciliarse, destacar la identidad y reafirmar su semejanza. Lo paradójico es que la celebración implica transgredir los tabúes; primero matar y devorar al tótem, luego lamentarlo y llorarlo, y por último, celebrar con júbilo. La violación solemne de la prohibición sería legítima, si todo el linaje asumía la responsabilidad, algo así como: “Porque todos lo matamos y nos lo comimos, todos le debemos una ofrenda”.

De hecho, actualmente la fiesta es un exceso permitido pero, sobre todo, un imperativo en el que todos están obligados a participar. Cualquiera que haya nacido en una familia medianamente católica, sabe que no puede faltar a la fiesta navideña, sería un insulto quedarse en su casa sin hacer nada porque es una obligación solemnizar ese día. Recordemos que uno de los Mandamientos de la ley de Dios en la religión católica dice “Santificarás las fiestas”, lo cual significa que los fieles deben festejar la Navidad y otras “fiestas de guardar”, así como asistir cada domingo a misa – como un sacrificio que se ofrece a Dios–, también en la misa han de participar en la Eucaristía –el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo representa su sacrificio en la cruz, simboliza la unidad y banquete en el que se lo recibe, sólo al recibir la ostia en la comunión se convierten en él–. Freud sugiere que la celebración y repetición es una alegoría para olvidar; por un lado recordaría aquella hazaña criminal, mientras deniega la fechoría, de ahí quedará una voz imperativa de Dios reconocido como Él padre. El pacto con el padre en el sistema totemista da amparo, providencia e indulgencia, eso se trasmudó en la familia de la sociedad de régimen patriarcal⁷¹.

La figura del padre muerto va a adquirir un lugar de falta, que dará espacio a que el deseo pueda configurarse en relación con la ley. Finalmente, las tribus primitivas organizadas en el sistema del totemismo se dividen en estirpes que llevan el nombre de su tótem, así que todos son una familia de hermanos. Aquí el nombre adquiere una fuerza ineludible, los une y los obliga a seguir dos leyes: 1) los miembros no pueden tener vínculos sexuales; 2) No pueden matar, ni a su tótem ni a sus hermanos. Ambas prohibiciones serán lo mínimo necesario para constituir una sociedad y mantenerse unidos.

⁷¹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 151.

Conviene mencionar que la gran mayoría de los apellidos significan “hijo de” por su sufijo o prefijo, tales como: -ez, -son, -ich, -ovna; Fitz-, Ben-, Bar-, Mc, Van; los cuales son una cita al padre y por eso llevan el título de patronímicos. Digamos que el parentesco es la concesión de un trazo nominal, el cual inscribe el germen y el patrimonio, así puede saber de dónde (no) viene. En el apellido, el padre se hace presente, Jacques Lacan aporta a la teoría psicoanalítica la expresión de Nombre-del-Padre y afirma “En el *nombre del padre* es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, indica su persona con la figura de la ley”⁷². Como podemos ver, este significante se ha fundado, por supuesto, en el Padre de la horda primordial, padre asesinado que deja un hueco. Lacan precisa que el nombre propio no es un simple demostrativo que designa al ser, sino que oculta una falla ausente en el otro, indica el agujero que tapa haciendo una *falsa apariencia de sutura*⁷³. La noción de *sutura* es pensada por Lacan a partir de la teoría lógica de Frege, donde el lugar de la falta sería equivalente al cero en el pensamiento matemático. La relación se establece porque los significantes son comprendidos en la repetición, tal como la función del uno fregeana, cada sucesión denuncia su incapacidad de colmar la falta.

No es como ejemplar, como único, a través de un número de particularidades en la especie, que lo particular es denominado nombre propio. Es decir que él puede faltar, que él sugiere el nivel de la falta, el nivel del agujero, y que no es tanto que individuo que me llamo Jacques Lacan, sino en tanto que algo puede faltar mediante lo cual ese nombre tendrá que recubrir otra falta. El nombre propio es una función volante... está hecho para llenar agujeros.⁷⁴

El nombre obtura esa falta, hace de “*collage*”, señala una desgarradura para cubrirla y suturarla. El nombre es la inscripción de una ausencia, una huella que une agujero con trazo, el cual Lacan llamará el *rasgo unario*⁷⁵. Se trata de una marca única que designa la

⁷² Jacques Lacan. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2009), 269.

⁷³ Jacques Lacan. *Problemas Cruciales del Psicoanálisis*. (Inédito. Clase del 6 de enero de 1965).

⁷⁴ Lacan, *Problemas Cruciales* (Inédito. Clase del 6 de enero de 1965).

⁷⁵ Jacques Lacan, *La identificación*, Inédito.

Retoma el término de Freud en *Psicología de las Masas y análisis del yo* (1921), donde explica que al perder un objeto, la investidura que se le dirigía se sustituye por una identificación parcial, una identificación muy limitada que toma solo un rasgo de la persona.

diferencia e inicia la serie de significantes, es el sujeto del enunciado “Yo pienso” o “Yo soy”⁷⁶.

Retomando lo anterior, al recibir el nombre, hacemos un pacto con ese sacrificio que ha quedado enmudecido y somos entregados como don a la inmortalidad de la estirpe. Pagamos el silencio y el enigma, llevando el patronímico y transmitiéndolo. El Nombre-del-Padre es el modo en que cada cultura limita la apropiación que hace el adulto sobre el cuerpo del niño, límite fundamental para hacer la función de prohibición del incesto y restricción del goce sobre el hijo.

Como podemos observar, los dos preceptos –no incesto y no matar– coinciden con los dos crímenes de Edipo⁷⁷. En la tragedia *Edipo Rey*, Edipo no sabe que Yocasta es su madre con el simple hecho de verla. Layo, su genitor, no le heredó el nombre ni lo acogió en su familia, sino todo lo contrario: le taladró los pies con un clavo y se los ató por que el oráculo le había dictado un destino funesto: “*Morirás a manos de tu hijo*”⁷⁸. Dado que él temía que eso se cumpliera, le pidió a un sirviente que lo matara, pero el sirviente no pudo hacerlo, se lo entregó a un mensajero. Éste al recibirlo le puso un nombre, lo llamó Edipo por su significado: “pies hinchados”. La tragedia estalló cuando Edipo regresa a Tebas y se revela que cometió “acciones indecibles ante las indecibles”: que es hermano y padre, hijo y esposo, asesino de su padre. Aparentemente el tabú no es sólo asesinar, sino ocupar más de un lugar subjetivo: ser amante e hijo, hermano y padre. Edipo se vuelve un títere de secretos y presagios, ignora el enigma de su existencia. El costo de no saber *quién le dio ser*⁷⁹ es la mayor amenaza porque lo hace depositario de un linaje oscuro que precipita la tragedia: la transgresión de las *acciones indecibles*. Sin embargo, el enigma siempre viene al lugar en retrospectiva, después del recorrido sabe que no sabe.

Portar un nombre es pivote subjetivo, condición de la existencia, es colgarse en el árbol genealógico, honrar la consanguinidad y la paternidad. El nombre es la ley encarnada porque transporta el parentesco, una condición cultural que nos ubica en un sistema simbólico y eso determina nuestras relaciones. La multiplicación del apellido obliga a

⁷⁶ Jacques Lacan, *La identificación* (Inédito. Clase del 10 de enero 1962).

⁷⁷ Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 134.

⁷⁸ Sófocles, *Edipo Rey* en *Tragedias* (Gredos: España, 1981), 710.

⁷⁹ Sófocles, *Edipo Rey*, 435.

poner un límite, un lazo secreto y sustantivo entre los miembros de la familia, de ahí resulta el tabú de la sangre, del terror a mezclarse, de no tocarla por asco o miedo al contagio.

En otras palabras, el nombre se perpetua y en este sentido somos la memoria de nuestros muertos. Al momento de llegar al mundo, quedamos inscritos en un sistema de lenguaje, un orden simbólico ya establecido⁸⁰ que marcará las pautas de quién soy y de dónde vengo, pues me anuda a un linaje y a una identidad que me insta y me hace presente. Una persona puede fantasear que algún día tendrá un hijo, y hasta un nieto, que porte su nombre y apellido, y lo copie. Esa escena de reconocimiento señala la acción del otro en mi incluso varias generaciones atrás, mi respuesta me otorga un estatuto en la cultura que inaugura mi posición.

El nombre como patronímico, no sólo conlleva la ley, sino que instituye la ley. En la medida en que el nombre afirma y estructura al sujeto nombrado, parece ejercer el poder de sujeción: produciendo un sujeto sobre la base de una prohibición, un conjunto de leyes que diferencian a los sujetos mediante la legislación obligatoria de las posiciones sociales sexuadas.⁸¹

El apellido se convierte en una citación abreviada del pacto social por medio de la cual suturan conexiones, engendran relaciones convergentes de poder. La operación nominal cumple un enlace, introduce al “cacho de carne” en la filiación y lo vuelve deudor de ese acto, para saldar esa deuda tendrá que transmitir el patrilineaje y desde esa posición ya está autorizado a ejercer la función nominativa.

Para iniciarse en esa cadena histórica de usuarios del lenguaje con la intención adecuada, uno debe estar primero bautizado en esa comunidad y, en este sentido, el bautismo del usuario del lenguaje precede a la designación bautismal de cualquier objeto. Además, puesto que el usuario del lenguaje debe instalarse en esa comunidad de los que usan adecuadamente el lenguaje, debe vincularse por afiliación con otros usuarios, esto es, debe posicionarse en alguna línea de parentesco que asegure las líneas sociales de transmisión mediante las cuales se traspasan las intenciones lingüísticas apropiadas. De modo que la persona nombrada nombra los objetos y así se extiende la "iniciación" en la comunidad de intención homogénea; si el nombre fija el objeto, también "inicia" al objeto en el linaje paterno de autoridad.⁸²

Ser nombrado sitúa potencialmente como nombrante, de modo que si posees un nombre estas cualificado y obligado a ser llamado, hablante y nombrante. Por tanto, somos

⁸¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 222.

⁸² Butler, *Cuerpos que importan*, 302.

iniciados en el lenguaje a partir del “bautizo”, en ese momento se extiende la línea paterna de autoridad para nombrar, una fuerza vinculante o el poder de conferir y, en conjunto, como una cadena implícita, se traspasan las convenciones lingüísticas para hacerlo, todo ello con el fin de asegurar la ascendencia.

Respecto a las relaciones de parentesco, Levi-Strauss subraya que una familia se forma a partir de otra familia, el pasaje de la endogamia a la exogamia no es como ir de adentro a afuera, una familia nace en otra familia, en su interior, y adviene lo exterior en el corazón mismo del clan. Los hombres son los que se quedan en el clan y transmiten el apellido, mientras las mujeres son las que se intercambian entre clanes con el fin de reforzar y distinguir la identidad colectiva; son ellas, y no ellos, quienes se mudan a otro grupo, y son ellas quienes reproducen el patronímico de ese clan al que se integran⁸³.

Además, este intercambio de mujeres opera a través de esos mecanismos de exclusión que remarcan la existencia de un exterior, que no es absoluto ni ontológico, es un exterior constitutivo. “El sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un *exterior constitutivo* del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional”⁸⁴. ¿Cómo el sujeto va a oponerse a las normas que lo han producido, normas que ha introyectado y que son más interiores que exteriores? ¿Qué podemos hacer ante a estos rituales impuestos que no elegimos?

Si bien no elegimos estas prácticas, Butler anuncia que estamos obligados a negociar, es a través de la inestabilidad, es decir, podemos deconstruir esos hábitos contruidos, pues no hay procesos intactos ni fijos, más aún, en el proceso de la performatividad surgen quiebres/cortes que desestabilizan y dislocan su misma inoperabilidad. Repetir es, de hecho, una condición de doble filo que deriva una capacidad de acción, la historia puede ser una cadena de interpretaciones siempre diferentes, rehistorizar y resignificar las normas es una posibilidad de producir modalidades alternativas. “La abyección (en latín, *ab-jectio*) implica literalmente la acción de arrojar

⁸³ Judith Butler, *El género en disputa* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 107.

⁸⁴ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 20.

fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia.”⁸⁵

A saber, algunos de los autores mencionados en este escrito mutilaron sus nombres de pila y son recordados bajo el mote que ellos eligieron. En el caso de Lacan su nombre era Jacques-Marie Émile, la interpretación del historiador francés François Dosse es que al momento de renunciar a su fe lo simbolizó rompiendo con el nombre de Marie.⁸⁶ Por su parte Paul-Michel Foucault, abandona el nombre que compartía con su padre, según Dosse la ruptura con su padre se ve reflejada en sus orientaciones futuras y en una negación de la dimensión de la paternidad y la dimensión del nombre. Dosse adjudica a ello toda una historia conflictiva con el psicoanálisis y con Lacan cuando no quiere admitir que hay en el discurso un lugar de verdad del sujeto.⁸⁷ Así mismo, Derrida altera su nombre Jackie por Jacques para borrar cualquier connotación de su origen, con la comunidad judía de Argelia.⁸⁸ ¿Será que ese significante, que ellos arrojan de sí, les abrió terreno a ser/pensar diferencialmente?

En resumen, todos nos constituimos y devenimos hablantes en un pacto con el otro, ese pacto originario simbólico da reconocimiento. El niño copia ciertos rasgos de personas amadas, se apropia de retazos para entramar una historia que lo construya, de modo que la constitución yoica es una serie de capas de identificaciones. La identificación vendría a ser la sutura del hombre en el discurso y el nombre en específico es su pegamento. Si la identificación es la articulación del hombre al discurso entonces el nombre son relaciones. Identificarse al nombre, es un pacto en el que uno presta su cuerpo para darse un linaje que lo ampare, pues si no es eso no es nadie. El nombre propio sostiene y sujeta. Sostiene al ser porque lo sujeta, ya que la familia se hará cargo de ese individuo en la medida en que: se identifique a esa imagen que de él esperan y que admire/reconozca su linaje portando el apellido. Dicho pacto inyecta una futuridad libidinizada, causante de deseo, que lleva a decir “lo que no tengo lo voy a lograr”, ese deseo aunado al proyecto es un punto de partida de subjetivación que invita al acto. Recordemos la tan repetida frase “los niños de hoy son

⁸⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan*, 19-20. Pie de página 2.

⁸⁶ François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo*, 1945-1966. (Madrid: Akal, 2004), 114.

⁸⁷ Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I*, 171-172.

⁸⁸ Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I*, 52.

los hombres del futuro”. Aunque no es lo mismo saber lo que voy a ser porque mi futuro está dicho, al hecho de saber que tengo un futuro del cual no tengo idea de cómo se tejerá; el primero instala certezas en el cuerpo, y el segundo implica anhelo y confianza de lo venidero.

2.5 Nombrar instituye el género

Como hemos visto en las teorizaciones de Judith Butler, las ideas acerca del género remiten a categorías que han sido construidas en un sistema heterosexual. Por medio del lenguaje esa estructura nos inculca ciertas identidades –que son binarias, excluyentes y fijas– como algo natural y primigenio. Dichos discursos califican lo que se considera humano, inhumano, subhumano; estiman que hay vidas reconocidas en contra de vidas no calificadas como dignas o legibles, las cuales son emplazadas hacia un territorio abyecto y oculto que se desprecia, poniendo en tela de juicio su humanidad. En esas condiciones, somos sujetos de un entramado social que nos interpela, y al interpelarnos nos obliga a responder de cierto modo. El feminismo se ha preguntado si existe una identidad que abarque a las mujeres y las represente políticamente hablando.

Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política.⁸⁹

De cierto modo, la palabra mujer se encuentra cargada de significaciones que delimitan un modo auténtico y nato de actuar, la ley produce un acomodo y luego apela a decir que así ha sido históricamente. La pregunta es cómo derribar la idea de “mujer” de esas ficciones fundacionistas, dado que el género se entrecruza con intersecciones políticas, culturales y contextos históricos en los cuales se produce discursivamente, es decir cómo terminar con un nombre constante. La performatividad es una fuerza normativa que refiere a un antes, obliga a recurrir a una cita que se vuelve la premisa original, el eco hace que el lenguaje

⁸⁹ Judith Butler, *El género en disputa* (Buenos Aires: Paidós, 2015), 46.

cobre vida y esa cadena refuerza las convenciones estipulando lo que ha de considerarse un sujeto viable.

Lo que está en juego es la significación del término “asunción”, cuando “asumido” significa ser elevado a una esfera superior, como en la “Asunción de la Virgen”. Si el género consiste en las significaciones sociales que asume el sexo, el sexo no acumula pues significaciones sociales como propiedades aditivas, sino que más bien queda reemplazado por las significaciones sociales que acepta; en el curso de esa asunción, el sexo queda desplazado y emerge el género...⁹⁰

El sexo se convirtió en una categoría receptora de contenidos, se le atribuyeron ciertos sentidos y luego se le confirió toda la importancia a esas atribuciones; el sexo quedó ensombrecido y desapareció en atributos, los cuales se convirtieron en una evidencia que se autoafirma. Asumir cierto modo implica elevarlo como ideal, aquello que se admira y se pretende acceder es privilegiado y remplazado en detrimento de otras significaciones. Asumir también es un acto repetido de la norma. Particularmente, vivimos el género de una manera restringida por la hegemonía heterosexual, de modo que la heterosexualidad es imitada y reproducida al punto en que aparece como natural, como si fuese algo original; sin embargo, es una construcción ficcional que se sostiene por una red de autorización y castigo. El sexo es canjeado por los ideales sociales que reproduce y el sujeto al reproducir esa construcción vela el valor de ficción, hace del legado – de la cita– una ley.

¿Si el lenguaje tiene un efecto performativo sobre el cuerpo, qué sucede en el instante en que la llaman Jacinta? En la nominación “sin querer” se aplica un género. Jacinta se feminiza tras el acto nominativo, queda investida con criterios que le dicen lo que debe hacer: usar ese color, esa prenda, no jugar tales juegos o, de plano, no jugar sino ayudar en casa, no moverse de ciertas formas, recibir ciertas atenciones por su falta de fuerza, evitar “ese” vocabulario. Eventualmente, lo que actúa Jacinta es la acumulación de esos llamados interpelantes como imperativos propios del género, ella reproduce dichas normas antes siquiera de entenderlas, no puede salirse de esa historicidad, se imponen por encima de ella porque no tiene elección, así que incorpora el mensaje, queda identificada/pegoteada con el fantasma normativo que la domestica incluso antes de que llegara al mundo.

⁹⁰ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 20.

¿Cómo habitar el nombre cuando ya he sido habitada por él incluso antes de que yo llegara al mundo y tuviera conciencia de mi misma? Como hemos dicho anteriormente, la no propiedad del nombre propio es una sombra que nos acompaña, reiteración de la sujeción y la alteridad, nombrarse es siempre ser nombrado.

El nombre supone una heterodesginación, un sujeto que ha de advenir frente a un soberano nombrante. Las condiciones de dicha heterodesginación se asemejan a una voz divina inaugural que crea una realidad, como un poder soberano que no se puede rechazar y es aparentemente unívoco. Frente a esa designación parece que no valen las movi­lidades ni ambigüedades, sanciona lo que nombra, si te llamas Artemisa tienes que ser mujer, si tu sexo es femenino tu género también, si eres blanco tu raza es caucásica, si naciste en México eres mexicano, si tu expediente dice esquizofrenia entonces eres un loco discapacitado; uno ha de ser hasta la muerte quien dice ser en el certificado de nacimiento, pues las categorías civiles en las que se sustenta la identidad son necesarias en las instituciones del Estado para asegurar una constancia en la forma de identificarnos como parte de una comunidad, de modo que en la vida social, el nombre aparenta un punto rígido de partida “instituye una identidad social constante y duradera que garantiza la identidad biológica del individuo en todos los campos posibles en los que interviene en tanto que agente”⁹¹. Si la identidad no es algo fijo, ¿qué es lo que se está garantizando? Esas marcas identitarias regulatorias se circunscriben en la negación de la diferencia y se empiezan a construir ahí donde la cultura exige ser siempre el mismo, ser idéntico a uno mismo de principio a fin.

Resulta que la manera como uno es considerado en algunos de estos aspectos se resume en un nombre que ni siquiera conocía o que no eligió, y que está enmarcado e impregnado por un discurso que funciona de maneras que uno muy posiblemente no puede entender cuando empieza a actuar sobre nosotros. Es muy posible (y ocurre a menudo) que nos planteemos: “¿Soy ese nombre?”⁹²

Escuchar a alguien decir “Soy Silvia” nos da una insinuación de quién es, pero es evidente que eso no es todo lo que es. El nombre concede y deniega una serie de relaciones sociales o sexuales, a través de inferencias culturales nosotros dibujamos lo que somos y debemos ser, incorporando dichas normas de manera performativa. Lo cotidiano parece

⁹¹ Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica” *Acta Sociológica* 56 (septiembre-diciembre 2011), 124.

⁹² Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 66.

completamente regulado, pensamos y actuamos en un marco que ha sido trazado por límites culturales, lingüísticos, económicos; reafirmando el sentido de lo mismo, lo homogéneo, lo idéntico y traducible. El mayor problema es que para que existan esos valores privilegiados, hay otros que son deslucidos, particularmente la categoría de género opera con la disparidad, subordinando a las mujeres y en ese lado de la balanza se sitúan: las emociones sensibles, la racionalidad ilógica, la función reproductiva, el retiro doméstico, el cuidado de los infantes, la madre nutricia que alimenta a la población, la encargada de la salud del hogar; mientras del otro lado de la balanza se encuentra el varón soberano y libre, quien detenta autoridad al ser el gran proveedor de la familia y la comunidad, gracias a él se consiguen los recursos y el progreso, para lo cual deberá trabajar sin parar. Por consiguiente, a Victoria le inculcarán las normas asociadas a ese lado de la balanza ya preestablecido.

En contraste, Jacques Derrida defiende que no es posible esa versión bíblica de crear y producir con el acto de nombrar, recordemos que la expresión performativa debe su fuerza a la iterabilidad, por tanto la norma del sexo cobra vida cuando se la cita. Por tanto, la materialización de la heterodesignación no puede ser algo inalterable y coherente, sino todo lo contrario, se sostiene en aquello que no alcanza a nombrar, en un resto inennarrable. Foucault nos invita a refutar esa distribución de lugares:

[...] la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología — dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).⁹³

Después de todo, los cuerpos son objeto de técnicas disciplinarias dictadas por las relaciones de fuerza, las cuales configuran lo que es un camino adecuado y próspero, ese adiestramiento de técnicas es estratégico para el control y la producción, indispensable para

⁹³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2009), 124.

el contexto del capitalismo, por eso no podemos dejar de preguntarnos por la ideología que tanto reproducimos y damos por esencial, pues nuestra conformación hombre o mujer es un efecto del poder al momento de ser convocado/ reconocido por un ideal social hegemónico, en consecuencia, habrá que cuestionar qué sostienen esos discursos del sexo y qué los hace necesarios. Foucault, en el mismo texto, argumenta que haciéndote consciente de lo que eres y la manera en la que lo eres puedes darte cuenta de los engranajes que te atan para salir de los mecanismos totalizadores.

El psicoanalista argentino Ricardo Rodulfo escribe sobre el caso de “Luciano”, los padres querían tener una niña y llamarla Lucía, pero al nacer su hijo varón, modificaron anteponiendo una negativa “Lucía-no”. Parece un chiste muy revelador: él no es Lucía, “él no es la esperada, no es la deseada”⁹⁴. Nombrar implica depositar deseos, depositar una parte de sí, no obstante, esa expectativa no puede ser alcanzada, es un imposible, de modo que el chico tendrá que cargar con el hecho de no ser la persona que ellos soñaban. Como hemos visto “una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada: no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación”⁹⁵. Cada vez que intentamos atrapar algo del sujeto este se desplazará a otro lado, porque la subjetividad se escurre cuando intentamos sujetarla a una categoría, como dice Foucault en la cita, los discursos pueden discrepar en su interior y no sólo hay una fuerza opresora en contra de la oprimida.

La identidad como aspecto descriptivo o ficción reguladora, pronuncia valores derivados de una cosa sustantiva de identidad y no hay una identidad sustantiva preexistente a lo que uno es. Sostener que existe cierta identidad es reproducir la función normativa, lo cual equivale a pensar que “mujer” es un término que señala una identidad íntegra y estable, cuando en realidad toda identidad es devenir-otro, no es representación de algo anterior. La propuesta de Butler es entender la identidad de manera inestable.

La cuestión es cómo leer el nombre como un sitio de identificación, un sitio donde está en juego la dinámica de identificación, y leer el nombre como una oportunidad de re teorizar la identificación cruzada o más precisamente, el entrecruzamiento que, aparentemente, está presente en toda práctica identificatoria.⁹⁶

⁹⁴ Ricardo Rodulfo, *El niño y el significante* (Paidós, Buenos Aires, 1996), 45.

⁹⁵ Jaques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (Buenos Aires: Manantial, 1997), 45.

⁹⁶ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 207.

En esa coyuntura, Willa Carter escribe un pequeña historia titulada *Tommy, the Unsentimental* donde utiliza el nombre de su padre para la protagonista. Lo llamativo es que Tommy es un personaje femenino, la escritora muestra que nada está predicho, la repetición es condición de una respuesta. Por lo tanto, el nombre puede inculcar un género, pero también desestabilizarlo, porque no alcanza para retener la identidad del cuerpo. Para ella, el nombre es un territorio de cruce, porque la constitución del sujeto es entrecruzada, podemos agregar, por las relaciones fuerza diferentes, discordantes, enfrentadas.

El nombre propio nunca es explícito, el significado al que apunta es un neologismo que uno se apropia y adquiere su fuerza figural al momento de reproducir un rasgo que le suponemos, así es como se crea lo que nombra: el poder del nombre es que el sujeto performa/actúa aquello que supone qué significa ser bajo ese nombre.

Retomando lo anterior podemos decir que si sólo puedo cobrar vida a partir de la interpelación, entonces la nominación es una violencia ineludible. Al ser llamados se nos forma como sujetos y se nos inculca una voluntad, desde la cual he de producir lo que leo para darle sentido y marcha a la ideología. Es importante pensar la performatividad en relación con el nombre para denunciar los saberes que se afirman y no quedar capturado bajo los efectos de la ilusión/anticipación. Preguntarnos ¿Soy ese nombre? ¿Seré yo Carlos? ¿Puedo imaginarme al margen de ese nombre?, abrir la pregunta al infinito hasta decidir si somos eso o encontramos otros sentidos en eso, o encontramos un apodo, incluso otro nombre, que se adecue mejor a la vida que queremos, pero también habrá quien decida habitar los intersticios de todos los nombres a través de los cuales se le ha interpelado. La idea es permitir que la nominación ocupe otros espacios donde el sujeto de cuenta de que es él quien le ha otorgado poder al nombre, al suponerle un saber y una autoridad que él mismo ha conjurado.

2.4 Nombrar es una violación habilitante

El termino *enabling violation* surge en Gayatri Spivak para pensar “el papel de la violencia en la formación de la conciencia”⁹⁷ y alude particularmente a cómo se produce el

⁹⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial* (Akal: Madrid, 2010), 218.

crítico poscolonial, ya que un crítico busca reivindicar las condiciones que han sido desplazadas por un modelo dominante, pero resulta que esas mismas exclusiones son las que lo han capacitado. Gayatri es una de filosofas poscoloniales mas influyentes del pensamiento contemporáneo, ha trabajado sobre las paradojas del imperialismo y los procesos de hibridación cultural. Butler tiene una valiosa relación intelectual con ella, la retoma para pensar las formas en que los dispositivos participan en la subjetivación, cómo invaden y gestionan el cuerpo, produciendo cierto tipo de sujetos. La teoría poscolonial afirmará: no hay texto sin contexto. Por tanto, es posible conceder cierta gracia a la misión civilizatoria del imperialismo y dejar de acusarlo como el terrible autor, pues eso solamente lo legitima y nos desarma.

En ese sentido, la constitución, de acuerdo con Spivak, es una violación habilitante⁹⁸ ya que todas las categorías por medio de las cuales somos nombrados son violaciones porque no las elegimos, nos invaden para (de)formarnos, pero paradójicamente abren un espacio de acción y una vez que somos llamados estamos capacitados en las relaciones de poder.

Considérese que el uso del lenguaje se inicia en virtud de haber sido *llamado por primera vez con un nombre*; la ocupación del nombre es lo que lo sitúa a uno, sin elección posible, dentro del discurso. Este «yo» producido a través de la acumulación y la convergencia de tales “llamados”, no puede sustraerse a la historicidad de esa cadena ni elevarse por encima de ella y afrontarla como si fuera un objeto que tengo por delante, que no soy yo misma sino sólo aquello que los demás hicieron de mí; porque ese distanciamiento o esa división producida por el entrelazamiento entre los llamados interpelantes y el «yo» que es su sitio, es invasivo, pero también capacitador, es lo que Gayatri Spivak llama “una violación habilitante”; una instancia restrictiva y múltiple, una fuerza productiva. El «yo» que se opondría a su construcción siempre parte de algún modo de esa construcción para articular su oposición; además, el «yo» obtiene en parte lo que se llama su “capacidad de acción” por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse.⁹⁹

¿Por qué me dan ese nombre si en el fondo está más vinculado a ellos más que a mi? Judith Butler sugiere que el nombre tiene un carácter singular –da singularidad– y también un carácter general –por poseer una historicidad interna–. Propone que hay una “acción hiriente de los nombres”¹⁰⁰, como si el nombre fuese una injuria, un apodo insultante el

⁹⁸ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 81.

⁹⁹ Butler, *Cuerpos que importan*, 181.

¹⁰⁰ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Síntesis: España, 2004), 55.

cual opera como una voz divina que crea lo que nombra y desde el nacimiento el individuo queda atado a esa voz.

Nombrar evoca el poder de inaugurar la existencia, un instrumento depredador y edificante, va incautando lo que hay a su paso para destruir y construir el territorio. Podemos decir que la primera intromisión violenta recibida es la de ser nombrados, de hecho, es el primer acto de poder del hombre en la tierra, porque en el momento en el que “[...] el Señor Dios, todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, los trajo a Adán, para que viese cómo los había de llamar [...] Llamó, pues, Adán por sus propios nombres a todos los animales” (Gn 2, 16). Aludimos al Génesis ya que en el Texto podemos encontrar la posibilidad de interrogarnos y repensarnos. Cuando Dios cede a Adán el poder de dar nombre a toda la serie de criaturas del cielo y de la tierra le traspa el dominio sobre todo lo que le rodea. Dar nombre a las cosas otorga control y cierto orden al mundo por medio de la palabra, de modo que conferir esa misión a Adán, le autoriza y le da el poder de construir su propio mundo.

El crimen de nombrar radica en su intrusión-capacitación extrema, tensión que inscribe a las criaturas dentro de un sistema para hacerlos legibles y poder gestionarlos, violencia legítima y justificada. De hecho, cuando alguien adopta a un hijo le da un nombre, y si ya tiene uno se lo cambia, lo vuelve a nombrar para que quede bajo sus términos, sustrayéndole su anterior nombre y con ello una parte de su historia. Entonces, no sólo se nombra lo que no tiene nombre, se bautiza aquello de lo que uno se adueña, lo que deseo que sea mío, pues sólo apropiándome de él podré cuidarlo y hacerme cargo, de lo contrario, si lo vivo como extraño, su diferencia amenazará mi existencia tal como la conozco, el extranjero siempre es objeto de miedo, rehuimos su contacto. Entonces, no hay forma en que yo pueda ser yo misma sino bajo los nombres que los demás me llaman, a partir de lo que ellos hacen de mí, para garantizar mi acogida.

Recordemos cómo Althusser ilustra que la ideología interviene igual que la voz divina con un poder total del que no podemos sustraernos. Pone como ejemplo cuando Dios llama a Pedro por su nombre, y considera aquello una interpelación inaugural que da origen de Pedro.¹⁰¹

¹⁰¹ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Síntesis: España, 2004), 59.

Dice: este es quien eres: ¡Tú eres Pedro!. Este es tu origen, has sido creado por Dios desde toda la eternidad, ¡aunque hayas nacido en 1928 después de Cristo! ¡Este es tu lugar en el mundo! ¡Esto es lo que debes hacer! Gracias a lo cual, si observas la “ley del amor”, ¡serás salvado tú, Pedro, y formarás parte del Cuerpo Glorioso de Cristo!, etcétera.¹⁰²

Althusser hace una burla a ese llamado, pero lo cierto es que cualquier acto que precede mi voluntad es violentamente traumático, deja sus marcas fundidas, fundadoras, las cuales difunden signos que reproducen o encierran una escena de ofensa. Se perpetúa un daño lingüístico tanto en las palabras que usan para llamarnos, como en el tipo de elocución y el estilo en que me interpelan. No obstante, “Decir este es Aristóteles, no le da vida a Aristóteles, es una expresión que pone al descubierto, mediante una referencia evidente, un Aristóteles exterior al lenguaje...”¹⁰³. En realidad, la nominación pasa por el emisor pero viene de más lejos y va más lejos, podemos sufrir el agravio al ser nombrados, pero también podemos subvertir los propósitos iniciales de ese bautismo, ya que el cuerpo no está del todo presente en su habla, puede desorientar ese sentido y ser un beneficiario imprevisible. La misma interpelación ideológica faculta la emergencia del sujeto. Butler retoma la cita de Althusser, apunta que ese ritual no tiene el poder de dar existencia como lo haría Dios al nombrar, puesto que el bautizo no puede concretarse sin una connivencia.

Si bien la interpelación es el baremo que dice quién soy, una intrusión inevitable e insuperable, que me invade y me capacita, tal ambivalencia será constitutiva. En ese sentido, considerar el acto de nombrar como una violación habilitante, advierte de una tensión entre la sujeción violenta y un poder que faculta, lo cual permite ver otras caras de la herida lingüística, facetas en donde es posible reterritorializar la confianza en la fuerza productiva de la palabra, como veíamos anteriormente: produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia. Digamos que el nombre imposibilita ciertas cosas y a la vez posibilita otra serie. Entonces ya no se trata de un desenraizamiento radical o una negación pura, tampoco de acusar a una sociedad o señalar unos padres me despojan de mi singularidad al imponerme una categoría nominal, ahora la cuestión está en hacer de ese punto no un final sino una partida, considerar que eso actúa de forma incompleta y además

¹⁰² Louis Althusser, *Sobre la reproducción* (España: Akal, 2015), 23.

¹⁰³ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 305.

me arroja a hacer algo con eso, apuntando más hacia una dimensión productiva y capacitante del poder.

2.6 Nombres, poder y subversión

En *Lenguaje, Poder e Identidad* la autora analiza el papel que juega el lenguaje y el discurso político en la teoría de la performatividad, considera que el lenguaje está implicado en la subversión de las relaciones de poder, que los términos de resistencia y sublevación son generados por los poderes que los resisten. En el texto desarrolla una intervención política filosófica a partir del poder subversivo dentro del lenguaje de odio, ya que considera posible resignificar los insultos. Dependiendo del orden de las letras son consideradas “malas” palabras, su significado suena inapropiado, se trata de una violencia obscena a través de las palabras que escandaliza al borde de arriesgar y poner en peligro lo ya establecido. Esas palabras retorcidas nos dan la vuelta. Butler introduce el concepto de la *injuria* y el *habla de odio* para reflejar cómo las palabras penetran la carne. Todos sabemos que las palabras pueden lastimar al grado que un insulto golpea, produce signos en el cuerpo porque el lenguaje actúa¹⁰⁴ y puede actuar contra nosotros, opera sobre la persona que recibe el mensaje y la pone en una posición subordinada.

¿Cuál es la fuerza y el efecto de esos nombres que se nos aplican antes de que entremos en el lenguaje como hablantes, antes de que seamos capaces de articular un acto de habla propio? ¿actúa el habla sobre nosotros antes de que hablemos?, y si no lo hiciera, ¿seríamos capaces de hablar?¹⁰⁵

Yo me afirmo por la voz que me interpela, esa voz precede mi voluntad e inaugura mi existencia al reconocerse, luego cuando hablo de mí, uso esas palabras que aprendí de otro. Somos lingüísticamente vulnerables porque sólo a partir del lenguaje somos susceptibles a ser inteligibles, necesitamos del lenguaje para ser quienes somos. El nombre será un ejemplo de esa herida lingüística como el primer signo de vida en el lenguaje, ese llamado me capacita al darme una constitución social, pero también me subordina porque

¹⁰⁴ De este modo vuelve a poner sobre la mesa el quiasma cuerpo lenguaje.

¹⁰⁵ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 66.

convierte en objeto de alocución. ¿Será esa voz mi origen? ¿Era esa voz divina? ¿Catalina tiene posibilidad de existir sin llamarse Catalina?

Esa voz que me nombró Mariana no he podido rechazarla porque la cita de mi bautizo ocurrió sin darme yo cuenta, porque esa es la única forma en que puede actuar dicha constitución, aprovechando la inadvertencia y el atolondramiento: uno es nombrado sin darse cuenta. Ese bautizo deja una huella, crea un perfil en la citación que al repetirlo algo va cuajando hasta producir esta que es mi realidad. No obstante, ser reclamada es el prelude al acto, es el momento inicial para una movilización que inaugura mi respuesta porque me introduce al lenguaje, ahora puedo usarlo para enfrentar el dolor que causa esa herida lingüística. En el recorrido que hace Butler hay una paradoja que se juega: el lenguaje como aquello que nos hace (nos constituye, nos habla, nos hiere) y el lenguaje como aquello que hacemos (que actuamos). Si el nombre tiene efectos en mi –si soy efecto de ese llamado– entonces nombrando puedo generar efectos.

Para pensar la fuerza del lenguaje, Judith Butler reutiliza el término *excitable speech* de lo jurídico, refiriéndose al hecho de que: “En la ley, los enunciados “que se excitan” son aquellos llevados a cabo bajo coacción, normalmente se trata de confesiones que no pueden utilizarse delante de un tribunal”¹⁰⁶. Alude a las declaraciones obtenidas con intimidación, tortura, privación de agua, sueño, etcétera; tales testimonios no pueden ser considerados como pruebas porque quien confesó, lo hizo bajo peligro o miedo y no por voluntad propia. Retoma el concepto para ilustrar que no tenemos control de lo que decimos, el habla es excitable porque somos hablados por una instancia –sea del derecho, sea psíquica– que nos dicta lo que decimos.

La parábola de Morrison sirve para mostrar esta cuestión. Unos niños jugando se aprovechan cruelmente de una señora invidente y le preguntan si el pájaro que tienen en las manos está vivo o muerto, la mujer no puede saber, sólo está segura de que tienen un pájaro. La escritora piensa el lenguaje como una analogía del pájaro sobre el cual los niños tendrían control, como agencia que tiene actos con consecuencias. Los niños de cierto modo están ejecutando una acción con el lenguaje, y eso que dicen tiene efectos. Butler considera interesante esta situación porque retrata el lenguaje como una “cosa viviente”, la

¹⁰⁶ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Editorial síntesis: España, 2009), 36.

agencia del lenguaje no significaría agencia del sujeto, pues no son equivalentes, en esta narración la agencia no es de los niños sino de la formulación y la situación figurada.¹⁰⁷ Se debe agregar que el acto de habla está en la fuerza del lenguaje, poder que estamos leyendo en esa violencia de los niños, de tener una vida en sus manos, la del pájaro, pero especialmente la de esa mujer que están humillando. Tal amenaza produce expectativa, dice lo que podría hacer a ese cuerpo, de modo que el acto de habla toma algo que está fuera de lenguaje, el habla toma el cuerpo. Se interrelaciona el acto de habla y el acto corporal.

En ese sentido, Butler retoma a Shoshana Felman en *The Literary Speech Act* quien desmonta la oposición cuerpo-lenguaje. Afirma que hay algo que no comprendemos, algo que desconocemos al hablar, decimos cosas que no queremos o bien entendemos otro significado en lo que escuchamos. El cuerpo sería el punto ciego del lenguaje, signo de desconocimiento subvirtiendo la intencionalidad, sin dominio o consciencia de todo lo que decimos y hacemos. Esto nos hace del cuerpo-lenguaje radicalmente extraños, pero no es una unión simple, su interrelación es incongruente, tal que, los damos por separados.¹⁰⁸ Esos cuatro territorios –el nombre, la coacción, el pájaro, el cuerpo– están entrelazados por la tesis que Butler va perfilando en relación con el lenguaje, como este niño que nos ha guardado en sus manos y nos tiene a su merced. La pregunta no es si estamos vivos o muertos con el lenguaje, la cuestión radica en que:

Decimos algo y queremos dar a entender algo con lo que decimos, pero también hacemos algo con nuestra habla y lo que hacemos, cómo actuamos sobre cada uno de nosotros con nuestro lenguaje, nos es lo mismo que el significado que conscientemente expresamos. Es en este sentido que los significados del cuerpo exceden las intenciones del sujeto.¹⁰⁹

Sabiendo esto, es fundamental la deconstrucción dentro de los mismos términos de la legitimidad discursiva.¹¹⁰ ¿Si el lenguaje actúa eso implica que el sujeto es libre de cambiar los usos para hacer lo que le dicta su voluntad? Butler aclara que el lenguaje no performa, ni el discurso causa las acciones, así tampoco el «yo» es quien hace su voluntad; pues no se trata de un eslabón (un sujeto singular o un juez), sino más bien de una cadena previa la que confiere un *poder vinculante* en la acción, no hay ninguna autoridad que intervenga, ni una

¹⁰⁷ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 23-24.

¹⁰⁸ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Editorial síntesis: España, 2009), 28-32.

¹⁰⁹ Judith Butler, *Deshacer el género* (Paidós: México, 2017), 281-282.

¹¹⁰ Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 26-27.

referencia final, es suficiente con la acción periódica para que adquiera poder. “La performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce efectos que nombra.”¹¹¹ Así aclara la confusión de que la performatividad no es actuación teatral (performance), uno no hace el género a su antojo, las normas son obligatorias. No existe un órgano que actúe singularmente y determine al sujeto. Desde una línea althusseriana la construcción es unilateral, causada por un individuo, por tanto, presume un sujeto originario/previo/iniciador. Pero ni el sujeto construye el discurso, ni el discurso construye al sujeto, eso sólo implicaría una inversión gramatical del sujeto por el predicado y cualquiera de esas versiones nos regresaría a un monismo esencialista en el cual está determinada la posición por un Sujeto que crea todo y niega la capacidad de acción. En otras palabras, si “el poder/discurso construye al sujeto”, el poder resulta un sujeto gramatical que parece haber reemplazado a la persona como causa; y si “el sujeto construye el poder/discurso” el poder es la causa no puede partir de su efecto, en este caso del sujeto. No se trata de la voluntad individual, sino de pensar la subversión en un campo complejo en el interior de las relaciones de poder. Entonces:

...la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los “sujetos” como los “actos”. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad.¹¹²

Mi posición subjetiva, es un lugar atravesado por múltiples dispositivos y relaciones donde converge el poder, esas relaciones no pueden ser unilaterales sino que están interarticuladas, de modo que podemos hacer uso de esa fuerza del nombrar: dirigirnos a otros y contrarrestar su efecto. Esa llamada deviene en un instrumento de resistencia que abre la posibilidad de agencia.

La fuerza de las prácticas discursivas se consolida por su incalculable perseverancia, no por una estructura rígida de dominio y sujeción. En su caso, el nombre puede ser citado, duplicado, acortado, es decir, puede romper los usos iniciales para engendrar nuevos contextos. El sujeto es quien va a ir pautando esa identificación, siempre de manera provisional, por parcelas, porque se reinventa en cada movimiento, en cada relación. De

¹¹¹ Butler, *Cuerpos que importan*, 18.

¹¹² Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 28.

hecho, como hemos revisado en la introducción, el postestructuralismo fue resquebrajando la dureza de la estructura del lenguaje buscando puntos diferenciales a través del pensamiento, así es como Derrida, inspirado en Saussure, señala la lengua como un mero juego de diferencias, los significantes siempre remiten a otros significantes, entonces no hay significado estable, el nombre no estaría ya dando su sentido, sino que se mantendría en tensión.

Nombre, signo dilatado, asignificativo y a la vez insignificante, no dice nada, pero también se disemina en significaciones sin nunca alcanzar un significado último, los sentidos están abiertos a nuevas asociaciones. “Tu me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance semántico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturarme”¹¹³, el referente es un efecto variable no saturable ni descrito indiscutiblemente. El nombre promete un referente que nunca ha de llegar, y esa posibilidad de interpretar, de hacer una apropiación diferente a la destinada por ese acto de habla ensancha el dominio de la supervivencia lingüística porque modifica el territorio de sus operaciones al darle otro uso a las palabras. De hecho, podría preciarse de ser un significante político, su poder se reconoce en la fuerza de la apelación a la cita.

Mladen Dolar¹¹⁴ suscribe que ser interpelado es constituyente, se instala como algo ejemplar y define un sitio fijo donde construir la identidad, pero refuta que el llamado es insuficiente, no alcanza a nombrar por completo, allí aparece un resto. Podemos decir que lo más propio que tenemos proviene de decir “no” a los otros bajo el modo sintomático, pequeñas rebeliones que se le escapan; una palabra, un síntoma, olvido, lapsus, actos fallidos, chistes; una invención propia para moverse en el mundo. Todas esas manifestaciones tienen en común provenir del mismo lugar, es la parte del discurso concreto que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad del discurso del Otro, lugar que Freud ha descubierto bajo el nombre de inconsciente. Por consecuencia, el sujeto ya no será más una entidad indivisible ecuánime, se asemeja más a una multiplicidad difícil de conciliar, en contradicción incluso consigo misma.

¹¹³ Butler en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Buenos Aires: FCE, 2004), 18.

¹¹⁴ Mladen Dolar. *Beyond Interpellation*, *Qui Parle*, 6:2 (primavera-verano de 1993), 73-96. Citado por en: Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 134-145.

El llamado es una herida incurable, un *farmacon* de doble filo: unifica y secciona, anticipa al sujeto social que ha de advenir, lo integra a lo simbólico; y por otro lado, algo queda fuera, porque ni el sujeto, ni el llamado es suficiente para integrar una totalidad, en la ambivalencia de ese corte queda como residuo: la singularidad. Dolar remite al planteamiento lacaniano del sujeto atravesado por la barra de la falta que marca un resto no simbolizado objeto causa de deseo. Para Jacques Lacan, lo imaginario frustra la eficacia de la ley simbólica, es una imposibilidad de la constitución discursiva porque lo simbólico no consigue abarcar lo que emergerá de lo imaginario. En relación con esto, Althusser anuncia que hay una posibilidad de *desconocimiento*, en cada llamado existe ese riesgo; el individuo puede desoír, equivocarse, evadir, hay múltiples respuestas que hacen tambalear la producción. Sin embargo, Althusser define al sujeto como aquel que hace funcionar la ideología, lo dota de potencia y cierta autonomía; en este punto el psicoanálisis plantea lo contrario, el sujeto es la falla frente a la interpelación y allí donde él no responde la ideología fracasa. Desde este punto de vista, la interpelación tambalea en la medida en que el sujeto se erige como agente, como vimos anteriormente, esa irrupción es condición de posibilidad de la constitución subjetiva, a partir del cual la voz de autoridad se vuelve interna. La desviación de lo que está pautado y prescrito, marca una ruptura con las normas, desbarata ese montaje, es ahí donde la repetición se vuelve invención.

A manera de síntesis, la teoría de la performatividad develó los efectos del discurso hegemónico en las prácticas corporales, si el género no es una esencia original y estable queda claro que puede ser diferente, performativo. Como hemos podido vislumbrar para la autora del *Género en disputa* el poder del lenguaje es constitutivo, creativo, como una cosa viva que hace posible la vida. Ser “María José” supone previamente el ejercicio de un poder, del cual es imposible sustraerse y, al mismo tiempo, ser “un nombre” implica subrayar que somos constituidos por el poder, capacitados en las relaciones de poder, la fuerza de reconocimiento y persuasión se apuntala en la formulación, en las disposiciones y la actuación reiterada. Es decir, en el llamado hay una sujeción que dispone de nuestro cuerpo de forma avasallante, pero al hacerlo también nos faculta para actuar.

Este recorrido nos permite comprender nuestra condición de exposición frente a las circunstancias determinantes de nuestra vida, dependemos de las relaciones sociales y de una infraestructura. Somos sujetos vulnerables, por eso tenemos que salir al encuentro con

el otro, impulsados por esa misma precariedad. Eso da la posibilidad de llamar y ser llamado, recibir y ser recibido. Nombrar, apodar, renombrar es un instrumento de poder y lo que del nombre hacemos es político. Eso nos coloca en una posición ética, en donde cada uno es responsable de lo que dice y puede ejercer una acción de habla, por tanto, continuaremos en el siguiente capítulo elaborando la yunta ético-política que se ha ido asomando desde la introducción.

Capítulo 3: Ética-política en la nominación

A lo largo de estos capítulos ha quedado expuesto cómo el acto nominal tiene efectos y lleva en sí mismo sujeción y reconocimiento, persuasión y dependencia, agencia y performatividad. Reconocer a alguien con un nombre presupone significados a través de los cuales se autorizan roles y normas. En el llamado hay una selección de lo deseado, esa expectativa se cumple como una forma de poder performativo. De hecho, cuando somos nombrados no aparecen manifiestos los sentidos transmitidos y eso da lugar a que el mensaje actúe con mayor fuerza sobre el cuerpo. Por eso hemos sostenido lo siguiente: la ideología persuade a través de la performatividad, ya que al inculcarnos una ley nos forma corporalmente por medio del acostumbramiento y la repetición. A través de esa alusión/interpelación hay sujeción, una sujeción que constriñe, pero también habilita. Es un arma de doble filo: me actúa, me da lugar, me moviliza, es decir, mi pasividad se muestra seguida de una acción incentivada por otro y a partir de eso puedo actuar, hablar, pensar. Evidentemente, al haber un empuje, subsiste una violencia, esa herida de lo que me hacen y el modo en que me nombran, es inaugural e incurable; así como impuntual, porque el mecanismo de interpelación no alcanza a sujetarnos completamente, queda un resto resistente a la norma, desbordando la significación a partir del cual se hace posible el despliegue del agenciamiento, es decir, una acción capaz de aprovechar la coyuntura.

En ese sentido, podemos preguntarnos cómo el acto nominal podría estar implicado en la subversión y si acaso es posible usar ese mismo acto de habla como un instrumento de resistencia. Para ello, continuaremos con las aportaciones de Judith Butler. La teoría de la performatividad y el género, aunada al contexto político convulso que estamos viviendo en todo el mundo, la han ido situando en una reflexión sobre la violencia, la vulnerabilidad, la desposesión, la precari(e)dad, a fin de idear una política alternativa a la que se está viviendo. Así, en textos como: *Vida Precaria*, *Marcos de Guerra*, *Cuerpos aliados y lucha política*, *Resistencias*, *Desposesión: lo performativo en lo político*, la autora erige una postura ético-política en donde plantea una ontología social del cuerpo, basada tanto en esas precondiciones del sujeto (vulnerabilidad, precariedad, desposesión), como en la resistencia pública en términos performativos de cuerpos reunidos, esto es, una política en la cual la

acción performativa adopta una forma plural y corporeizada. Como sabemos, las protestas y movimientos sociales, en su mayoría, se plantean la reivindicación de los derechos de las minorías, así como poner un alto a los regímenes que nos expulsan y precarizan. En esa batalla vamos a encontrar un lugar decisivo para el carácter performativo de la nominación.

3.1 La agencia nominativa como herramienta política

La senda recorrida por Butler con su teoría de la performatividad, asociada a lo que se ha planteado en capítulos anteriores respecto a la potencia nominal, hace posible la propuesta que queremos plantear: La agencia nominativa es una herramienta política ya que nombrar construye una realidad. Como sucede cuando las personas trans se nombran como sujetos de derecho o como cuando se nombra a los 43 desaparecidos de Ayotzinapa. Hemos afirmado anteriormente que los nombres son susceptibles a ser leídos, por tanto, pueden romper con el contexto y crear algo nuevo desde el interior de sus restricciones al hacer estallar el lugar que les había sido asignado. Es así que llegamos a nuestra pregunta final: ¿Cómo el nombrar en la lucha, en términos performativos de cuerpos aliados, particularmente tomando las calles en las movilizaciones, opera como una política en acto?

Vamos a partir del hecho de que cualquiera que haya sido interpelado por el lenguaje es capaz de usarlo; poseer un nombre es estar cualificado no sólo para ser hablante, sino para ser nombrado y nombrante. Los sujetos al nombrar pueden hacer cosas con las palabras, generar efectos y, cuando lo hacen en colectivo, la fisura de la violación-habilitante se vuelve un terreno fértil políticamente movilizador. Nombrarse en conjunto será una acción política que da lugar a lo común, acorta la distancia hostil entre ellos y yo, de ese modo, abre paso a nuevas experiencias de mutuo reconocimiento. La nominación se da entre participantes, y ese *entre* siempre será un espacio intersticial fecundo.

[...] Esta acción, este ejercicio performativo, solamente se da entre cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el cuerpo de otro. Mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción emerge del *entre*, de una figura espacial que designa la relación que nos une al tiempo que nos diferencia.¹¹⁵

¹¹⁵ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 81.

La acción política no es una propiedad o intención de un individuo soberano, partimos de que los cuerpos están sujetos a un campo lingüístico, el cual es simultáneamente restricción y posibilidad. Poder actuar surge de la tensión que hay entre la sujeción y la contingencia, una discontinuidad que se abre a causa de la emergencia, del malentendido, del resto que no se alcanza a capturar. Se trata de un hacer con otras y otros, ejercicio performativo que sólo se da en medio de los cuerpos aliados. Podemos afirmar, que nos hacemos a nosotros mismos cuando nos hacemos con otros. Mudamos la voz unívoca y divina, por voces interarticuladas y en movimiento. La actuación será posible en la medida en que sea colectiva y relacional, en esa vía se puede concebir una diferencia frente al orden dado.

Como habíamos apuntado, nombrar es un performativo potencialmente subversivo, se juega en una zona de verso y reverso, entre autorización y accidente, ya que el acto de habla es determinado por el contexto, pero también consigue distanciarse de éste: “La fuerza del performativo, por tanto, no viene heredada de un uso anterior, sino que se produce después, precisamente de su ruptura con cualquier uso previo”¹¹⁶. Butler cita a Derrida, dado que es él quien vincula esta fuerza de la ruptura con la descontextualización, para que haya la repetición se necesitan varios escenarios, lo cual establece como condición de la iterabilidad al intervalo. Entonces en el curso de la repetición, el sujeto puede instaurar otros contextos y usos, ya sea por accidente, confusión, incluso desde un juego de palabras como el albur y la poesía. El potencial del acto de habla está en ese corte del sentido, rupturas decisivas para la operación política del performativo pueden desviarse de su punto de llegada y generar otros efectos de los establecidos. En dicho texto, Judith Butler instituye una responsabilidad ético-política en la cual denuncia que quizá no podemos hacernos cargo de lo escrito, pero sí de nuestra replica:

El hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen.¹¹⁷

¹¹⁶ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Síntesis: España, 2004), 241.

¹¹⁷ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 69.

Por esta razón, el problema no radica en repetir sino en cómo hacerlo, pues estamos obligados a admitir los efectos del habla y negociar el legado de sus usos, impulsar y reinscribir las normas de reconocimiento. Recordemos que la repetición es de la diferencia, dada por el constante movimiento del azar, un espacio de juego diferencial que permite subversión, resignificación, apropiación. Somos responsables de ensanchar el dominio para que revele sus fisuras e historizar los significantes hasta llevarlos a su límite, reapropiarlos, hacerlos más afortunados, sólo así será posible una política diferente; apelando a su porvenir, reinterpretando e interviniendo activamente para que acontezca una transformación. Somos responsables tanto de nuestra situación, como de la interdependencia, dado que estamos completamente expropiados. Y precisamente porque no nos pertenecemos totalmente, es que podemos ofrecernos¹¹⁸. Frente a esa entrega, la recepción deberá ser un sitio activo, en donde podamos intervenir a eso que viene antes y va después de nosotros, aquello que nos vincula irrevocablemente.

La relación ética sugiere que no hay un «yo» sin un tú, «yo» es *nosotros*, así que estoy obligada a ocuparme más allá de mí. La responsabilidad es mi relación con el otro, como interpelada e interpelante, donada a un tú por el cuál soy, en síntesis: “Sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el propio ser”¹¹⁹. Al momento de persistir por los demás, mi acción se une con otros hasta exceder el horizonte de posibilidades, desplazando las violencias y transformando el ser en algo más conectado. Estas observaciones permiten hacer de la responsabilidad un compromiso de participación social y política, subversiva y revolucionaria.

3.2 Nombrarse en la lucha política

Podemos afirmar que nombrarse es un acto clave en la lucha política. El nombre que se adopta abre la posibilidad de nuevas escrituras ético-políticas. Vamos a aterrizar esto en el contexto social del que estamos participando, pues ¿de qué nos sirve tanto saber teórico sino para hacer un careo con lo material hasta transformarlo?

¹¹⁸ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 136.

¹¹⁹ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, 2007), 39.

En América Latina se respira una crisis política que ha llevado a sus ciudadanxs a las calles a protestar en contra de la pobreza extrema, la desigualdad social, la corrupción, el alza de costos que hacen impagable la vida; en México, muy particularmente, en contra de la violencia y los feminicidios. En esas movilizaciones se está nombrando algo que hasta ahora no tenía nombre, algo inédito abre las puertas a un mundo distinto, un mundo en el que los derechos nos sean privilegios, en donde los marginados ya no están al margen sino en el centro de la ciudad clamando por condiciones de vida vivibles, en donde ser mujer no sea un peligro, en fin, esas movilizaciones están alzando la voz por los derechos civiles más elementales. En Ecuador, una mujer carga una pancarta de cartón que dice “Violentos son los que provocan la desigualdad social, no los que lucha contra ellos”¹²⁰. En Guatemala, una frase que abanderó las manifestaciones era: “Nos quitaron tanto que nos quitaron hasta el miedo”¹²¹. En Uruguay, unos chicos pronuncian: “La historia se hace en la calle”. En Chile, una puesta en escena de resistencia coreaba: “El patriarcado es un juez, que nos juzga por nacer, y nuestro castigo es la violencia que ya ves...”¹²², el canto atravesó fronteras y conmovió muchos corazones, ahora cada país suma su versión dando lugar a una nueva era de movilización social. En México, las voces de miles de mexicanas gritaban “Señor, señora, no sea indiferente, se mata a las mujeres en la cara de la gente”.

Teniendo en cuenta que ante la ley somos iguales, ¿por qué siguen existiendo ciudadanos de segunda o de quinta?, ¿será que la igualdad legal es una manera de seguir enmascarado la desigualdad que se produce en la sociedad civil? Las consignas de las marchas nos permiten pensar una política de lo performativo en la cual se introducen formas de colectividad que se oponen a lo dispuesto. Salir a protestar en escenarios públicos es transformador porque introduce nuevos significantes en una estructura de relaciones de poder. En esas palabras se produce una inflexión, poco a poco van

¹²⁰ Mensaje desde Ecuador en *Desinformémonos*. 8 octubre 2019. (Foto) <https://www.facebook.com/Desinformemonos/photos/a.659943380714024/3139406212767716/?type=3&theater>

¹²¹ Virna Cedeño. “Nos quitaron tanto que nos quitaron hasta el miedo” en *El universo*. 25 septiembre 2017. <https://www.eluniverso.com/opinion/2017/09/25/nota/6399820/nos-quitaron-tanto-que-nos-quitaron-miedo>

¹²² “Un violador en tu camino’, así nació el cántico feminista en Chile” en *Aristegui Noticias*. 26 noviembre 2019. <https://aristeguinoticias.com/2611/mundo/un-violador-en-tu-camino-asi-nacio-el-cantico-feminista-en-chile-video/>

desplazando la intimidación y el odio, para inaugurar otras formas de ser, para legitimar otro pensar.

Atribuir un nombre propio a la violencia de género, la violencia estatal, la violencia doméstica, la violencia psicológica, la violencia epistémica y simbólica, abre un campo a través del lenguaje de algo que no estaba, y cuando somos muchxs dando testimonio de ello, ya no hay forma de disimular la crisis. Tenemos que nombrar esas violencias, de lo contrario no podemos luchar contra ellas. El trabajo está en dar nombre a todo aquello que no debería de estar.

Nombrar, en el colectivo de la marcha, desestabiliza el aparato porque va dislocando formas de vida y subjetividades que habían sido creadas como forma de dominio, cuerpos que han tenido una experiencia particular de opresión por el simple hecho de ser: niños, mujeres, inmigrantes, indígenas, trans, etc. En la marcha ya no soy un paria, sino un conciudadano ejercitando un derecho, apareciendo ante otros por fuera de los términos preestablecidos y ejercitando el poder performativo para reclamar la violencia que se genera cuando una parte dispone de los cuerpos, de quienes viven y quienes no. Esto se revierte al llegar a una zona visible, echa a andar una serie diferencial donde ser descartada ya no es una práctica invisible, sino todo lo contrario, ser descartada arroja hacia la vida política. Se pone en crisis la forma en la que han estado marchando las cosas al momento de aparecer con otras y nombrar el problema.

Para muestra, el periódico mexicano *Excélsior* publicó en su portada: “Con violencia repudian violencia durante protesta en CDMX”¹²³. El título incluía una foto de Jesús Orta, secretario de seguridad ciudadana, con brillantina en el pelo; y del otro lado, una mujer rompiendo una puerta de vidrio en medio de protestas contra la violencia policial en la Procuraduría General de Justicia. El modo de nombrar enmarca la situación de tal modo que consigue desplazar el contenido, poniendo énfasis en la forma. Usar el viejo truco diciendo “no son las formas” es el instrumento perfecto para neutralizar el contenido. Así, el problema no es la violencia que ejercieron los policías que violaron a una chica menor de edad, sino la forma del reclamo, la violencia de aventar brillantina al secretario de

¹²³ Abraham Nava, *Con violencia repudian violencia durante protesta en la CDMX*. México: Excélsior, 13 agosto 2019. <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/con-violencia-repudian-violencia-durante-protesta-en-la-cdmx/1330088>

seguridad. El potencial pernicioso del título desencadena una serie de efectos. En lugar de llamar a las cosas por su nombre: *Protestan para que policías violadores no salgan impunes*¹²⁴ y exigir un seguimiento del caso, el periódico minimiza el daño y hace eco a una ideología opresora, exime a los agresores y culpabiliza a las víctimas. En suma, el caso derivó en la suspensión de los policías sin imputación de delitos, aún cuando había todo lo necesario para procesarlos: videos, retratos hablados, GPS del patrullaje, bitácoras y expedientes de los policías. Tras la mala respuesta de las autoridades y la creciente violencia de género, cientos mujeres salieron a manifestarse el 12 y 16 de agosto 2019 en contra la violencia y los feminicidios. Las marchas llevaban por nombre *#NoMeCuidanMeViolan* y el síntoma de nuestra cultura quedó expuesto en los monumentos arrebatados, en ellos se plasmó la realidad feroz de la violencia en México. Hubo actos de desobediencia civil mostrando el rechazo de permanecer donde estamos, de quedarnos sentaditas y calladitas. Paredes ultrajadas, incendios y vidrios rotos, no son sino el espejo de los miles de cuerpos violentados, reflejados en escaparate, para que ahora sí volteemos a ver el problema¹²⁵. Habría que recordar que los monumentos y los edificios históricos son piezas dedicadas a los héroes, es decir, homenajes a la conquista, la opresión, la virilidad. Grandes pedazos de piedra enalteciendo al político corrupto, al militar sangriento, al conquistador violador. El correlato de la historia es que los cuerpos de las mujeres también han sido usados como territorios de lucha, como objetos-carne que sirven para inscribir la potencia de esos "héroes". Entre más cuerpos vejados y más violencia tatuada, mayor la hombría. No obstante, en el trayecto hombres y mujeres se convierten en víctimas de un sistema, en el cual lo único que importa es la ley del más fuerte, del patriarca. Para ellos, la forma de sobrevivir es siendo machos violentos. Para ellas, no la hay. Por eso, queremos que esa estructura arda, se derrumbe y reviente hasta que ya no quede nada.

¹²⁴ La corregidora, Corrigiendo Titulares. México: Facebook, 13 agosto 2019. <https://www.facebook.com/corrigiendotitulares/photos/pb.250332328727448.-2207520000.1568910413./704830999944243/?type=3&theater>

¹²⁵ Orly Cortés, *La herida que sí ves*. 17 agosto 2019. <https://orlycortes.com/2019/08/17/la-herida-que-si-ves/?fbclid=IwAR24zC-xL8R4GBYVwH0wgxEpGX2qXsrFldr1sJ8on-TLiL-riIFHuMLFc3s>

Como analizamos en capítulos anteriores, nuestro modo de hablar y nuestros actos no son algo separado, así que ocupar las avenidas y plantarse en la Procuraduría de Justicia, o en la llamada Secretaría de Seguridad, es un reclamo a la barbarie y su indolencia. Los gritos y la furia en las calles contrarrestaron el enorme silencio y la peste que tiñe la justicia capitalina, pues quienes tienen la obligación de proteger y cuidar a la integridad de sus ciudadanas, resultan ser agresores. La resistencia pública puso el dedo en la llaga, nombrando los crímenes, no como algo aislado, sino como una violencia estructural perpetrada por el Estado que ha tomado proporciones sistemáticas. Visibilizaron el hartazgo de habitar un país feminicida dejando una ciudad tatuada. Porque México es uno de los países más inseguros para ser mujer, porque matan a diez mujeres al día, porque hay autoridades involucradas en esos delitos, porque la mayoría de las mujeres han sido abusadas y casi siempre el agresor ha sido un familiar. La pesadilla es que la policía no sólo está fallando al asegurar la vida, sino que es directamente responsable de utilizar la violencia física y sexual. “¿Cómo puede haber justicia cuando quienes están en el poder son los injustos?”¹²⁶

[...] si la ley encuentra que ella no es un sujeto legítimo [...] ¿Esto significa que no tenemos que reclamar más esas leyes para procesar una violación? No, y quizás aquí la ley sea algo que no podemos no desear. [...] uno corre el riesgo de ser quebrado por la ley. Y la lucha por volver a ganar "espacio" y "voz" se convierte en una que no podemos hacer solos, que requiere soporte colectivo, sino ya un movimiento social.¹²⁷

La ley, fundadora del estado mismo, a cargo de evitar la violencia entre ciudadanos para proteger la vida, brilla por su ausencia, está en completa decadencia. La ley en México es sinónimo de coacción, estamos aprendiendo dolorosamente que somos nosotras nuestro propio soporte colectivo, usando nuestros cuerpos como instrumentos de defensa.

Ese mismo día, la *Colectiva Amor No Es Violencia* escribía en sus redes sociales: “Ustedes se preocupan por los vidrios rotos, nosotras por la rabia que los rompe”¹²⁸, ya que nuevamente el énfasis mediático estaba desviando la atención. Sin duda, la insurrección no es el fin último, surge por la búsqueda de una vida vivible y las consignas producen

¹²⁶ Judith Butler, *Resistencias* (México: Paradiso Editores, 2018), 23.

¹²⁷ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 99.

¹²⁸ Amor No Es Violencia AC. México: Facebook, 16 agosto 2019.
<https://www.facebook.com/AmorNoEsViolenciaAC/posts/2881581768525608>

significantes que cuestionan la política actual, una política que, como podemos ver, induce dolorosamente hacia la vulnerabilidad, aparta a las mujeres de los medios primarios de supervivencia.

3.3 Named or Framed

El acto de nombrar en colectivo puede ser un espacio de resistencia política, cuando se hace un llamamiento a la producción de nuevos marcos. Me refiero a lo que propone Judith Butler en *Marcos de Guerra*, cinco ensayos en los cuales analiza las formas en que nuestras disposiciones son reguladas y propone la palabra “frame” –inspirada en “framed” que significa enmarcado, falsamente incriminado–. “Frame”, o en español “marco”, sería como un faro que ilumina lo que tenemos que ver y ensombrece lo que debe ser solapado, de ese modo determina qué se ve y de qué modo.

Lo que «se escapa de las manos» es, precisamente, lo que rompe con el contexto que enmarca el acontecimiento, la imagen y el texto de la guerra. Pero si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él.¹²⁹

Si el nombre a veces funciona como marco, la pregunta que se abre es: ¿Desde qué marco nuestra mirada está determinada a ciertos modos de ver la escena de aparición y desaparición?

Todo el tiempo somos testigos de un juego de jerarquías con discursos hegemónicos gestando la universalidad de una totalidad cerrada, donde la diversidad de un tiempo y la heterogeneidad subjetiva ha quedado neutralizada, por no decir borrada. Nuestro mundo cambia de acuerdo con las fuerzas que están disputadas. El recuadro que se impone como un suceso original tiene una agenda política por medio de la cual normaliza cierto tipo de acciones, muchas veces mortíferas. Ahora más que nunca, la red y la virtualidad han cobrado tanto peso en la difusión de saber y sucesos que resulta imprescindible cuestionar sus lenguajes, dar un paso hacia atrás para dar cuenta de que al observar un titular sentimos

¹²⁹ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 25.

enfado, indolencia; afectos que disparan la acción o sensaciones que nos llevan a una incólume pasividad. Esos nombres exageran para invisibilizar o invisibilizan para neutralizar el conflicto. Todo queda allí tan expuesto y a la vista que nadie se toma el tiempo de ojear, o bien, todo queda incipientemente oculto que nadie se toma el tiempo de preguntar. Como escribíamos en el ejemplo anterior, no es lo mismo el titular: *Con violencia repudian violencia durante protesta en CDMX*¹³⁰, que dar lugar a la otra escena: *Protestan para que policías violadores no salgan impunes*. Es posible afirmar que la nominación va delimitando nuestra participación social, que esos titulares y nombres interpelan nuestras disposiciones éticas, pues sólo a partir de esos encuadres conocemos y participamos del contexto en el que vivimos.

Si el dar nombre corre el riesgo de lastimar, el abstenerse de dar nombre no es inmune a ese peligro, tampoco. ¿Será que la abstención de la nominación apropiativa (el otro, el desposeído, aquellos vueltos precarios) produce un régimen apropiador de no-nominación -con todas sus implicaciones de idealización, exotización, romantización y compasión discursiva-, reiterando así la lógica soberana del silenciamiento? Tal como sabemos a partir de las designaciones de identidad, quizás este es precisamente el predicamento al que nos entregan los nombres: son siempre problemáticos y, sin embargo, necesarios. Actuamos a través de ellos, así como a pesar de ellos, y ocasionalmente también contra ellos.¹³¹

Dar nombre es un arma con la cual es posible tanto herir como defender territorio, su peligro es completamente inevitable. Al respecto, Cecilia Ananías y Karen Vergara hicieron una investigación sobre el *Tratamiento informativo del feminicidio en los medios de comunicaciones digitales chilenos*¹³², descubrieron que la probabilidad de que se cometa un feminicidio aumenta cuando aparecen noticias de asesinatos de mujeres en los medios de comunicación. El estudio fue muy importante porque recalca que no es la visibilidad lo que nos está matando, sino el marco desde el cual se está haciendo la cobertura, si es desde el sensacionalismo y el escándalo o desde una comunicación informativa, quizá preventiva.

¹³⁰ Abraham Nava, *Con violencia repudian violencia durante protesta en la CDMX*. México: Excelsior, 13 agosto 2019. <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/con-violencia-repudian-violencia-durante-protesta-en-la-cdmx/1330088>

¹³¹ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 169.

¹³² Cecilia Ananías & Karen Vergara, "Tratamiento informativo del feminicidio en los medios de comunicaciones digitales chilenos en marzo de 2016: Una aproximación al horizonte actual desde la perspectiva de género", *Comunicación y Medios. Revistas Académicas de la Universidad de Chile*, julio-diciembre 2016.

Hay una diferencia considerable cuando hablan de la historia de la víctima porque sensibilizan a los lectores, contrario cuando revictimizan a las mujeres o no hacen énfasis en la condena que sufrió el agresor, con mayor facilidad la nota genera un efecto de imitación. Así que más vale jalar agua para nuestro molino y pensar: ¿Qué nombres podrían estar al servicio de la creación de condiciones equitativas en la vida?

Podemos afirmar que las prácticas de autodesignación son el primer paso hacia la invención. Los nuevos marcos, nombres, titulares deberán apuntar a su función de contrapoder, de insurrección, en una aparición política que de lugar a otros estatutos, mismos que serán renovados y metamorfoseados toda vez que se sientan añejos. Aún así, apunta Butler lo siguiente:

La producción de nuevos marcos, como parte del proyecto general de los medios de comunicación alternativos, es a todas luces importante; pero nos perderíamos una dimensión crítica del proyecto si nos limitáramos a esta visión. Lo que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por descontada es puesta en tela de juicio, dejando al descubierto los planes instrumentalizadores de la autoridad que intentaba controlar dicho marco. Esto sugiere que no sólo se trata de encontrar un nuevo contenido, sino también de trabajar con plasmaciones recibidas de la realidad a fin de mostrar cómo éstas pueden romper consigo mismas, y cómo de hecho lo consiguen.¹³³

Los neologismos y la apropiación de nuevos marcos muchas veces generan un velo que impide dar cuenta del entramado; de sus pliegues y la serie de dominaciones que han atravesado, ya que el borrón y cuenta nueva esconde la genealogía, el proceso de las resistencias disputadas. Además, crear nombres en oposición a los ya existentes hace de pivote, sostiene la referencia y, al hacerlo, la alimenta; como antónimos, serían una fuerza reaccionaria.

Imaginemos que hay un monstruo llamado “policía”, sus funciones han resultado tan nocivas y corruptas que se decide arrancarle de las calles, entonces se hace una limpieza, se le cambia el nombre, y ahora se le llama “solidario”. El nuevo nombre siempre será en alusión al anterior, como reacción frente a la desavenencia; así que estará ahí presente el mismo monstruo, pero bajo otro nombre. Esa nueva máscara, con la forma de su cara, pero en otra versión más aceptable, dócil y confiable, nos permitirá bajar la guardia y abandonar el disenso, dejar de cuestionar y sentarnos cómodamente lejos de la objeción.

¹³³ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 28.

Lo que queremos plantear es que no hacen falta nuevos nombres sino rehistorizar y resignificar los que ya tenemos, negociando con su dehiscencia. Por tanto, el potencial nominal se encuentra más cerca de lo que creíamos, lo hemos visto con la palabra *queer*, en inglés significa extraño, inusual, raro y se utilizaba para denominar a los homosexuales con una voz de odio y ofensa. Dicha interpelación humillante se extendió como un modo de acusar la vergüenza y la enfermedad de tener cierta preferencia sexual, denotaba un estigma que regulaba la sexualidad. Sin embargo, hubo una reapropiación por parte de los movimientos LGBT+ y feministas. “¿Cómo es posible que una palabra que indicaba degradación haya dado un giro tal –haya sido refundida en el sentido brechtiano– que termine por adquirir una nueva serie de significaciones afirmativas?”¹³⁴. El término *queer* dio un vuelco en el que superó el agravio para adquirir nuevas significaciones. Eso nos demuestra que es posible reivindicar las palabras, éstas pueden superar su historia constitutiva porque la historia siempre es una cadena de interpretaciones y adaptaciones renovadas. Lo cual implica que es posible cuestionar los nombres, remodelarlos cuando se sientan rancios o tóxicos.

Queer es un movimiento de oposición colectiva, comunitaria, desde varias personas y reflexiones, que toman en cuenta la historia de violencia y desean revertirla. Dado que no es posible crear términos políticos a partir de la nada, toman ese mismo término con el que se les ha humillado y lo desvían de un uso anterior, lo convierten en el punto de encuentro antihomofobia y se orientan hacia propósitos políticos poniendo un alto con su emblema y reivindicando el poder de nombrarse.

En el mismo nombre es posible pasar de un lugar a otro, hace proliferar hiatos, recopilar las disyunciones y las intensidades de las cosas, ya que su reproductibilidad vehiculiza esos desvíos en el espaciamento. El intervalo puede ser una repetición, un cambio de contexto o una temporalidad distinta, de forma que el mensaje podría replicarse, pero también invertirse, causar desconocimiento u otros modos de comprensión. Al desdoblar el marco podemos practicar un montaje en esas piezas para hacer surgir lo que está fuera de sí. La fuerza activa está en ese auto-romperse, en trastocar el curso del consentimiento habitual de la violencia para generar otras formas de aprehensión.

¹³⁴ Judith Butler, “Acerca del término queer” en *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 312.

El nombre será efectivo en la medida en que deje de soñar con una unidad estable y tranquilizante, es decir, ha de estar al servicio de la revuelta, la diferencia, la contradicción, la transformación, el devenir, y la única forma de sostener dicho espacio potencial es salvaguardando su sitio paradójico.

3.4 El nombre enmarca la alianza

El nombre actúa como poder performativo agrupando una lucha por medio del acto de habla. Hemos podido observar que en ocasiones la resistencia se ha enmarcado en el nombre mismo. Varias movilizaciones han llevado como estandarte el nombre propio de alguna víctima de violencia, como: Lesvy Berlín, Aideé Mendoza, Luis Roberto Malagón, Belén Cortés, Dafne Fernández, Yndira Sandoval, Mara Castilla, por mencionar a algunas. Aunque no podamos calcular el valor de la vida, pienso que una manera apropiada de interpretar los números es ver quiénes viven y quiénes mueren. Saber su nombre y conocer su historia, descoloca los fríos datos duros para poder hermanarse y acercarse afectivamente con lo que sucede en nuestras calles, universidades, en el transporte público. Podemos invertir el refrán y confirmarlo: “Corazón que (no) ve, corazón que (no) siente”. Ahora son hermanas que hemos adoptado, cualquiera de ellas podría ser una querida amiga, hija, madre, podría ser yo. A través de la sororidad y el levantamiento conjunto, empezamos a vivir en sus nombres, a habitar otros cuerpos.

Podemos afirmar que nombrarse es clave en la lucha porque consigue enmarcar la alianza y reafirmarla. Por ejemplo, la comunidad universitaria llevó a cabo numerosas marchas públicas por el asesinato de Lesvy, quien fuera estrangulada y atada con el cable de un teléfono público en el Instituto de Ingeniería de la UNAM, en manos de su novio Jorge Luis González. En las manifestaciones denunciaban las violaciones en el proceso legal, pues había graves omisiones e irregularidades en el seguimiento de caso, ya que la fiscalía hablaba en un inicio de suicidio, a pesar de que las imágenes, los peritajes y la autopsia indicaban feminicidio. Adicionalmente, revictimizaron a Lesvy con declaraciones que la responsabilizaban.

La PGJ informó que la mujer de veintidós años “no estudiaba desde 2014”, pues dejó sus clases en el CCH Sur, donde “debía materias” y que el día de los hechos

la víctima y su novio se reunieron con varios amigos en Ciudad Universitaria “donde estuvieron alcoholizándose y drogándose”.¹³⁵

La violencia que sufrió fue múltiple: primero por parte del feminicida, luego la universidad que quiso esconder el caso, también la procuraduría quien cuestionó su posición de alumna y su estado de conciencia, y de ahí vino una ola de personas que consideraban que tuvo la culpa. En vista de lo ocurrido, cientos de alumnos y la comunidad en general, se congregaron para manifestar su indignación y demandar seguridad en su casa de estudios. Coreaban su nombre, clamaban “¡Nos queremos vivas!”, “Lesvy no ha muerto, Lesvy somos todas”, se escuchaba un cambio en el relato del delito por una narrativa en tercera persona, lo cual ponía en el centro la vitalidad y la alianza. A través de sus voces, performativamente exponían la ilegalidades a través de las cuales estamos viviendo. Así, la vulnerabilidad imperante, el sufrimiento, y el miedo se transformaron en una fuente de responsabilidad donde: una somos todas.

Nada de lo expuesto hasta aquí significa que la injusticia se detiene al nombrar el problema en demostraciones públicas. A dos años y medio del feminicidio de Lesvy Berlín:

Se exige de los Magistrados encargados el compromiso de juzgar con perspectiva de género dictando un fallo condenatorio unánime por el delito de feminicidio agravado que permita la reparación integral del daño atendiendo a los más altos estándares de protección a la vida de las mujeres en la Ciudad de México, sentando con ello un precedente que nos ayude en la exigencia por la implementación de medidas que atiendan las causas estructurales de la violencia contra las mujeres para combatirla de raíz”.¹³⁶

Finalmente, el 16 de octubre 2019 se llevó a cabo el juicio donde Jorge fue declarado culpable, sentenciado a 45 años de prisión; así mismo, se estableció una indemnización en favor de la familia de Lesvy.

Lo que se busca resaltar es que la lucha persiste años y, de hecho, sigue en pie; alzando la voz, llamando las cosas por su nombre, frenando la impunidad, demandando condiciones dignas para las mujeres en este país, haciendo memoria. Porque como ya

¹³⁵ Desinformémonos, *Mi hija, como cualquier joven, con derecho a decidir: Madre de joven asesinada en CU desmiente a PGJ*. 5 mayo 2017

<https://desinformemonos.org/hija-cualquier-joven-derecho-decidir-madre-joven-asesinada-cu-desmiente-pgj/>

¹³⁶ Justicia para Lesvy Rivera Osorio, Comunicado. Página Facebook. 11 octubre 2019.

https://www.facebook.com/pg/Justicia-para-Lesvy-Rivera-Osorio-436701233358088/posts/?ref=page_internal

vimos en México “A las mujeres las mata hablar, tomar, coger, sonreír, gozar, encabronarse. En fin, a las mujeres las mata vivir”¹³⁷. La luz que yo veo en el camino son los lazos que se han ido gestando, como la agrupación que lleva por nombre: *Grupo de Acompañamiento Político a la Familia de Lesvy Berlín Rivera Osorio*. La familia de Lesvy ahora es más grande y no va a permitir que el tiempo diluya la violencia. El *nosotros* es un elemento vital que permite engendrar un terreno de juego con fronteras móviles, porque pone en cuestión la experiencia del despliegue, la desposesión perpetua, donde damos cuenta de un «yo» abierto, desterrado y extranjero, porque “Yo estoy ya unida a ti, y esto es lo que significa ser el yo que soy, estar abierto tu persona de maneras que no puedo predecir ni controlar por completo”¹³⁸. Como habíamos señalado, la expropiación es la dimensión que forma políticamente una sociedad, plantea una exigencia ética de afirmación de la alteridad. Al resonar con otras es posible conseguir sintonías que se acomoden, en ese intercambio algo se restaura, porque el dolor ya no es tuyo o mío, recae en ese *entre*. El colectivo se convierte en una mediación fundamental para tramitar el daño, y como dicen las mujeres indígenas y zapatistas que convocaron al encuentro de mujeres que luchan en todo el mundo:

Que tu dolor no esté solo y que se una con otros dolores. Y de tantos dolores que se unen no sale sólo un dolor muy grande, también sale una rabia que es como una semilla. Y si esa semilla se crece en organización, pues el dolor y la rabia se hacen resistencia y rebeldía, como decimos acá, y dejamos de esperar a que nos toque o no nos toque la desgracia, y nos ponemos a hacer algo, primero para detener esa violencia contra nuestra, luego para conquistar nuestra libertad como mujeres que somos.¹³⁹

La invitación es que agrupadas podemos hacer brotar del daño: potencia y sublevación. Al colectivizar los dolores en actos de corporalidad pública, las opresiones y violencias se suman en un punto de proximidad, un espacio de coincidencia en donde no hay límite ellxs o nosotrxs. Si casi todas las mujeres hemos padecido algo similar, no es casual, se advierte que el problema no es individual, no sucede accidentalmente a una única persona, sucede como una política de terror para mostrar poder y dominación, porque los cuerpos de las

¹³⁷ Tessy Schlosser, Colectiva #SiMcMatan. Página Facebook. 6 mayo 2017.

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1309697805804307&id=389253527848744

¹³⁸ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 113.

¹³⁹ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Mujeres zapatistas convocan al 2do Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan con tema: "La violencia contra las mujeres"*. Espoir Chiapas. México: 20 septiembre 2019. <https://espoirchiapas.blogspot.com/2019/09/mujeres-zapatistas-convocan-al-2do.html>

mujeres son objetos y campos de disputa, como si estuviésemos regresando a la horda primordial del padre tiránico que se apropia de todas las mujeres para hacer valer su lugar de poder. Frente a la amenaza constante, se nos acusa de ser las causantes, provocadoras sin reparo, imprudentes sin horario. Tras esos ataques no queda más que acuerparnos, en grupo podemos regresar con vida a casa y vamos luchando por narrativas con finales más afortunados. Juntas estamos mudando esa violencia feroz en lazos fraternos. Juntas podemos decir las cosas por su nombre, sin temor a ser revictimizadas ni patologizadas (ni putas, ni locas, ni brujas).

Simultáneamente, como consecuencia de esta unión resistente se propagaron manifestaciones digitales como: #YoTeNombro, #MeToo, “Pónganle nombre al macho”, buscando sacar del anonimato las atrocidades, denunciar a autores de acoso sexual y dar testimonio de la violencia. Al nombrar al innombrable es posible desactivar su poder. Tales denuncias pueden hacerse en vista de que ya no nos sentimos solas en ese calvario, al hacerlo juntas se forma una red de apoyo, en donde el agresor, quien usualmente tiene un lugar de autoridad, pierde su arma más letal: el uno a uno. ¿Cómo acusar al maestro, tío o jefe, si nadie me va a creer, si mi profesión se va a ver manchada, si me van a acusar de puta? La respuesta es juntas, la respuesta es “yo si te creo”.

El uno a uno, encierra a la víctima y encierra en silencio, manipula la situación con amenazas, humillaciones, culpabilizando a la víctima. De cara al dolor es muy difícil apalabrar algo y la mudez prevalece categóricamente, se impone como invitado en el lazo. Sin embargo, como afirma Davoine “Lo que no se puede decir, tampoco se puede callar”¹⁴⁰, por eso es necesario regalar palabras cuando alguien no puede transmitir su historia, testimoniar esos derrumbes y hacer oír los gritos ahogados. Pues, como sabemos, lo indecible deriva del poder, porque no hay estrategia más potente que el anonimato, allí el poder avanza con mayor fuerza porque se invisibiliza, genera el espacio desértico del disimulo. La gran argucia del poder es pasar desapercibido para instalarse a sus anchas, de modo que, al momento de borrar la palabra consigue delimitar lo nombrable: administrando el lenguaje, administra a los cuerpos.

Así es como la pregunta sobre lo inexpresable y lo inaudible emerge cuando el performativo excede las matrices dadas de lo expresable y lo audible -esto es, lo que puede ser dicho y escuchado-. Las violencias de la opresión asumen formas intrincadas

¹⁴⁰ Françoise Davoine & Jean-Max Gaudillière, *Historia y Trauma* (FCE: Buenos Aires, 2011), 9.

y feroces en el mundo de hoy en día, ciertos dilemas emergen del nombrar y ser nombrado, así como del oír y ser oído. Si el lenguaje disponible falla en la captura de tales atrocidades, somos compelidos, entonces, a inventar nuevos idiomas para "decir", para "escuchar", teorizando y actuando.¹⁴¹

Nombrar disruptivamente puede ser una estrategia de lucha para denunciar, reconstruir, desarticular el discurso hegemónico y desactivar su política de intimidación. Ponerle nombre y abrir espacios en donde eso se hable es una acción ética, permite ir simbolizando el hecho traumático hasta desgastar su potencia y reventar ese acomodo; sólo así se podrá reescribir la historia y evitar su repetición mortífera. En la proclama “Por que vivas se las llevaron, vivas las queremos” es posible visibilizar lo que hasta ahora era invisible, constituirse y confirmar la unión. Haciendo a un lado el silencio, conseguiremos terreno y podremos reconocer en dónde estamos situadas, entendernos, y así generar las condiciones necesarias para el ejercicio pleno de los derechos.

Al respecto, Judith Butler y Athena Athanasiou discuten sobre una performatividad de la acción política corporal en la calle, afirman que la resistencia surge de la vida precaria y, a la vez, esa misma acción resistente disuelve la desposesión hasta mudarla en una disposición hacia otros. Retoman a Adriana Cavarero, quien propone el neologismo *Horrorismo* para nombrar la experiencia de la barbarie contemporánea, pues para ella las palabras terror, horror, guerra, se han quedado cortas frente al descarnado flagelo que nos golpea a todos sin excepción. De esta ontología de la vulnerabilidad, a la cual refiere, sabemos mucho en México, la vivimos en carne propia porque nuestros hijxs aparecen descuartizados, violadas, calcinados, tiradas en fosas clandestinas, colgados en puentes, disueltas en ácido. Estremecedor. Insoportable. Atrocidades que actúan sobre nuestros cuerpos, nos toman, o en su defecto, nos hacen huir, paralizarnos, atacar. En estas escenas de deshumanización hay una imposibilidad de nombrar, no obstante, el lenguaje ha de encontrar formas de expresar corporalidades humanas rotas, porque lo que reina es una negación de la vida, de la palabra y de las acciones, ya que nosotros como testigos también negamos, nos resulta insoportable. El silencio y la quietud en esta tempestad es el principal motor del *horrorismo*; la indolencia, y no el miedo, es ahora el instrumento de control

¹⁴¹ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 163-164.

sosteniendo esas prácticas. ¿Qué estamos haciendo por esos lugares y esos cuerpos en donde se concentra la violencia?

En el actual contexto de proliferación de formas contemporáneas de dañabilidad, somos convocados, política e intelectualmente, a nombrar estas ocasiones para encontrarles el sentido. Pero, aún más importante, somos llamados a capturar la singularidad (que es siempre plural, tal como lo ha mostrado Jean-Luc Nancy) de aquellos políticamente reducidos a una insignificante materia humana o desperdicio humano.¹⁴²

A veces, parece que estamos anestesiados, adormecidos, deshumanizados. Los ojos pelados del miedo los perdimos hace tiempo, a pesar de estar rodeados de historias de terror, es espeluznante la neutralidad con la que somos testigos, como si fuéramos sólo espectadores de una película que transcurre ante nosotros, hemos naturalizado modos de vida invivibles. Una tragedia tapa a la siguiente, el olvido se generaliza y la ferocidad se va integrando a la cotidianidad. Ya no hay escándalo, ni clamor. No hay rabia ni escándalo, ninguna dignidad rebelde, ningún apetito irascible, ninguna resistencia frente al oprobio. La quietud en esta tempestad es el principal signo de nuestros cuerpos mecanizados. Callamos o preferimos no enterarnos y esa es el mayor veneno, ya que terminamos por naturalizar una monstruosidad. Una forma de irrumpir este borramiento de la subjetividad es nombrando. Nombrar el problema, nombrar a la persona destruida, de ese modo conseguiremos dislocar las precondiciones de la esfera de aparición.

Todo esto parece señalar que la indignación, la furia, el deseo, son disposiciones afectivas requeridas para la responsabilidad política, emociones conectadas con lo que uno desea para sí y para otros¹⁴³, una vez afectados podemos afectar las relaciones de poder. Sumar voces, sumar fuerzas, crea un espacio de acción allí donde antes imperaba la indiferencia, donde nada se hacía, porque se están poniendo palabras al pavor que era inefable, palabras transformadoras que ensanchan el camino para todas y todos, donde el cuidado y la interdependencia se convierte en precondición de las reivindicaciones políticas.

¹⁴² Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 165.

¹⁴³ Butler & Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, 88.

3.4 Nombrar impulsa lo precario hacia la vida política

Se pregunta Butler, ¿Qué se necesitaría para hacer que la aprehensión nominal coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra¹⁴⁴ acarrea?

La condición de precariedad compartida conduce no al reconocimiento recíproco, sino a una explicación específica de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como destructibles y no merecedoras de ser lloradas. Tales poblaciones son perdibles o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de los vivos.¹⁴⁵

Como se ha dicho, una forma de desbaratar este mecanismo de negación y borramiento de la subjetividad es nombrando, tanto el conflicto, como a quien ha sido dañado, de ese modo conseguiremos dilatar el contorno del campo de inteligibilidad, pero también, conseguiremos impulsar lo precario hacia la vida política.

¿Cuántos mexicanos pertenecen a esta condición de estar expulsados? ¿Qué hacemos por ellos que están en una situación de acabamiento aguda, cuya vida pasa a ser una no-vida? “¿Cómo se puede pertenecer cuando uno se encuentra sin nombre o innombrable?”¹⁴⁶

Ya no son los de arriba en oposición a los de abajo, esta es otra condición: los expulsados, con vidas dañables, descartables, irreconocibles, vidas que no son consideradas vidas, espectros enmarcados como cuerpos marginados que se convierten en un medio y un territorio de lucha, más que en un fin y una vida en sí misma. Este carácter de desamparo pone sobre la mesa la importancia de la unión. En México, “los olvidadxs” han articulado una acción conjunta a través de la cual han desarrollado formas de hacerse inteligibles, impulsados no por la libertad, sino por la necesidad de una vida vivible. En la emergencia, se han construido liderazgos femeninos renovados que radicalizan la responsabilidad ética. Han forjado una enorme red de alianzas políticas y afectivas, para

¹⁴⁴ Podemos acarrear el termino y hablar de guerra civil en México en tanto que somos testigos de tantas muertes como un país en guerra.

¹⁴⁵ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 53-54.

¹⁴⁶ Butler & Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, 167.

adquirir fuerza y, de hecho, su insistencia amenaza con deslegitimar al Estado, al arrebatar ese poder, se crea un nuevo intersticio en donde esas presencias espectrales consideradas descartables, establecen colectivos y comienzan a nombrarse de otro modo hasta conseguir ampliar los marcos de reconocimiento.

La performatividad tiene lugar cuando los no contados prueban tener una capacidad reflexiva y se cuentan, o se tienen en cuenta, a sí mismos, no sólo a través de una práctica numeral, sino "apareciendo" en algún sentido, ejerciendo de esa manera un "derecho" (extralegal, seguro) de existencia. Ellos empiezan a importar. Podemos entender esto de una manera un poco más general como un modo de producir un sujeto político, tanto como ese mismo sujeto es un efecto político de ese ejercicio. El ejercicio del derecho es algo que sucede dentro del contexto de precariedad y toma forma como un ejercicio precario que necesita superar su propio carácter precario. Inclusive si no tiene apoyo por parte de las leyes existentes (leyes que niegan la ciudadanía, por ejemplo), aún así tiene apoyo por las condiciones extralegales de tipo culturales, políticas y discursivas, traducciones de lo sucedido en otras luchas y modos de organización que no tienen basamento ni apoyo en el Estado o no se encuentran centrados en su lógica. De esta manera, la performatividad trabaja dentro de lo precario y contra su localización diferencial. O, mejor, la performatividad nombra ese ejercicio no autorizado de un derecho a la existencia que impulsa lo precario hacia la vida política.¹⁴⁷

Los expulsados poseen una potencia que nadie antes había dado cuenta, la marginación no deriva en una falta de recursos, recursos tienen, pero de otro tipo, del tipo que aquellos que nunca han salido de su privilegio jamás conocerán. Esas vidas, como en la paradoja kafkiana, están abandonadas a su ley y a su suerte, encuentran otras condiciones fuera de la ley y de la suerte, una vida dirigida hacia el agenciamiento. Contrario a lo que se podría imaginar en un escenario tan desértico y brutal, podemos encontrar otras formas de estar juntas y juntos, mudar la desposesión en una disposición, disposición hacia otros. Después de todo, la desconfianza y el espanto nos agrupa, y de poco a poco se invierte en confianza y cariño por el vínculo originado en el levantamiento.

Estamos siendo testigos de una insurrección a nivel ontológico, surgen sujetos políticos cuestionando las condiciones en las que han sido enmarcados, luchando por desarmar esos marcos, esas configuraciones políticas¹⁴⁸. Mujeres que en su momento de mayor vulnerabilidad han conseguido sublevarse. Mujeres que se organizan para exigir otro

¹⁴⁷ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 126-127.

¹⁴⁸ Butler & Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, 147-148.

entramado político e institucional. Colectivas que hacen de su dolor, resistencia; y de su movimiento, una comunidad.

En ocasiones, tenemos ese ideal de erradicar la vulnerabilidad para ser sujetos políticos, pero lo paradójico es que su precaridad les ha hecho resistentes, por su capacidad de adaptarse a las condiciones y por haber soportado los embates de la vida misma.

Repensar la vulnerabilidad y la resistencia es una conferencia de Judith Butler pronunciada en la UNAM en marzo 2015. Arrancó haciendo alusión a la desaparición de los 43 normalistas:

[...] Algunos de esos estudiantes fueron golpeados y acosados, y otros han desaparecido. Irónicamente, estos estudiantes se habían congregado a fin de reunir autobuses y dinero para un viaje a la Ciudad de México para conmemorar la masacre de estudiantes de 1968. Se reunían en parte para firmar su derecho a reunirse, protestar y hacerlo sin acoso y sin violencia [...] ¹⁴⁹

En esa conferencia afirmaré que el acto de duelo lleva a la lucha, es decir, los modos de resistencia devienen de la misma vulnerabilidad en la cual se encuentra una persona dolida, de modo que su pérdida se convierte en una fuerza movilizadora. Hay una doble resistencia: a la vulnerabilidad y a la violencia estatal. La vulnerabilidad es por un lado material y se apuntala en la desposesión, en no tener nada. Por otro lado, la vulnerabilidad también es psíquica, se encuentra asentada en un desamparo original, dicho desamparo consiste en estar expuesto al otro, a la imposibilidad de vivir sin él, al hecho de no poder separarnos, de nunca estar libremente desguarnecidos. Si dependemos de una infraestructura protectora, de instituciones gubernamentales defensoras, de relaciones económicas benefactoras; el desamparo se da con mayor fuerza en esa alienación, donde mi lugar pende de ese hilo. Lo cierto es que marchamos por la vida propensos a la precarización, pues no somos autosuficientes y no controlamos nuestro contexto. En suma, estamos entrelazados con personas que no elegimos, sujetos a las relaciones económicas y sociales, a la infraestructura y a las instituciones para proteger nuestra vida. Indudablemente la precariedad va de la mano con la política y nuestra vida está encuadrada por ambas.

¹⁴⁹ Judith Butler, *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia* en *Resistencias* (México: Paradiso Editores, 2018), 22.

Quisiera recalcar lo siguiente: “La performatividad nombra ese ejercicio no autorizado de un derecho a la existencia que impulsa lo precario hacia la vida política.”¹⁵⁰ En el levantamiento conjunto, el cuerpo se une a otros cuerpos y allí mismo se construyen nuevas formas de vida y de cuidado.

Cómo las formas relacionales y corporales de la política de la calle emergen como un resultado de la exposición de la gente a, y su compromiso de resistencia contra, formas generalizadas de desechabilidad socialmente asignada. La política de la calle de hoy cuestiona la desposesión en la forma del quién posee lo humano y qué humanidad es desposeída, mi interés está concentrado en entender cómo la desposesión mantiene una extraña resonancia performativa con las luchas anti-autocráticas de nuestros días, luchas que parecen darse de una manera avasallante a través de las acciones corporales.¹⁵¹

Retomemos la pregunta del capítulo: ¿Cómo el nombrar en colectivo opera como una política en acto? En la lucha por la vida, la política en la calle, como forma de performatividad plural, resulta crucial para empezar a nombrar lo que está ocurriendo y poner en evidencia un problema que ha sido deslucido.

Para que a nuestra voz no se la lleve el viento, necesitamos el eco de otras voces y cuerpos, por eso, el espacio público se ha convertido en el campo perfecto para llamar la atención sobre la violencia feroz y, también, terreno para sembrar nuevas condiciones, pues como hemos afirmado anteriormente, el discurso actúa sobre nosotros, pero también es posible actuar a través del discurso. Juntas en revuelta, pero no revueltas; es decir, articulando nuestras vivencias diferencialmente porque no todas cabemos en el mismo cajón, sin embargo, todxs podemos converger porque tenemos un adversario en común: el malestar social. Cuando marchamos en las calles es posible delimitar ese malestar reconstruyendo aquello negado y silenciado en las políticas de desechabilidad, dado que en el levantamiento mismo estamos renovando la forma de conectarnos. La pregunta que queda en el tintero es ¿Cómo hacer para que la vida y las vidas vuelvan a importar?

Se puede sostener que la política performativa del nombrar moviliza sensaciones y efectos ético-políticos a través de la palabra de los cuerpos aliados, donde la vida y las vidas importan. En el encuentro cada quien ofrece lo suyo para dar pie a la re-flexión, luego

¹⁵⁰ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017), 127.

¹⁵¹ Butler & Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, 179.

lo que uno dice es transformado, completado, intervenido por otra, una composición que es inasequible en la privacidad de lo individual. Digamos, se lo amasa entre varias, hasta lograr simbolizar el peor de los desiertos en terreno de acción social, ahí el caos heredado sobre el cual se edifica da lugar a la invención de otros modos, relaciones, significados; como actividad creadora no como creación acabada. Podemos decir que la invención es inherente al encuentro, porque hilvanar entre varias suscita un espacio potencial sobre el cual se pueden relanzar sentidos, pensar mundos distintos, mundos donde poder habitar lo múltiple de la alteridad, donde nadie está por encima ni al margen de lo político –y con esto me refiero a lxs olvidadxs, lxs inombrables, las subjetividades minoritarias–. Finalmente, si conseguimos que todxs se sepan implicadxs y tengan el derecho a ser escuchadxs, al fin la política será la posibilidad de ser en lo común, de construir lo común, nombrando distribuciones en donde la vida sea vivible, hospitalaria, venturosa.

Conclusiones

El primer acto del hombre en la tierra fue nombrar a los seres vivos. Esa idea semilla nos llevó a emprender este trabajo, porque parece que el acto nominal no es sólo un juego de dar un nombre a alguien, está muy lejos de ser un acto neutro. Arribar al mundo es un advenimiento al orden simbólico donde sobreviene una construcción discursiva en torno al sujeto, la cual dictará las pautas de quién es y de dónde viene, ya que el nombre indica un ideal de identidad y un anudamiento al linaje. Considerando que se trata de una construcción, podemos pensar en sus implicaciones políticas, es decir, como herramienta de reconocimiento implica un acto de sujeción y constitución, sirve para gestionar los cuerpos, hacerlos legibles, hasta que poco a poco la serie de llamados va consolidando dicha invención a través de la performatividad.

Para pensar este trabajo tomamos la serie de problemas filosóficos que discuten desde el Estructuralismo y el postestructuralismo en torno al lenguaje y el sujeto, pero también del poder, la violencia y la alteridad propuestos por diversos autores como Judith Butler, Louis Althusser, Michel Foucault, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida. Por un lado, el postestructuralismo contribuyó a pensar la relación del sujeto y el lenguaje, de allí estos autores plantearon que el sujeto no es quien crea el discurso, ni viceversa, o sea, tampoco el discurso construye al sujeto, más bien, la actuación adquiere poder por su persistencia y repetición. Si todo es lenguaje y el lenguaje es un espacio, proponemos que sea uno inédito, fértil y polisémico, un lugar otro no reductible a lo mismo.

Inicialmente introducimos a Louis Althusser para analizar la interpelación como una operación performativa en la cual los individuos se constituyen como sujetos. Progresivamente fuimos complementando con las teorizaciones posteriores de Judith Butler y Emmanuel Levinas hacia una interpelación ética. En el primer capítulo, analizamos la teoría de la interpelación ideológica del filósofo marxista, donde explica que el acto de nombrar a alguien es una de las prácticas del reconocimiento ideológico, envuelve al sujeto en una identidad construida por la interpelación ideológica. A través de sus planteamientos comprendimos cómo opera la sujeción a partir de prácticas inscritas en las instituciones, pues los sujetos son adoctrinados en los Aparatos Ideológicos del Estado –la escuela, la

iglesia, la familia, medios de comunicación, hospitales—, dichos organismos transmiten la ideología por medio de la cual pensamos, vivimos y actuamos, es decir, somos siempre ya-sujetos porque no hay una vida fuera de ese sostén. No podemos estar por fuera de la sujeción, ni exentos del poder, somos constituidos por él.

La ideología recluta a los sujetos mediante el llamado, si el sujeto gira en dirección de quien lo reclama implica que responde en dirección a la ley. La vuelta ilustra un repliegue sobre sí mismo, un movimiento de conciencia que ha interiorizado esa voz, haciendo suyo el nombre y el designio, alienándose a la ideología. Para ser sujeto, necesita dar cuenta de que hay otro y abandonarse al reconocimiento que él le regala, podemos decir que se entrega al llamado adoptando la forma reflexiva: “Soy en ti, por eso me ofrezco a tu interpelación”. Sin embargo, en cada llamado existe el riesgo de *desconocimiento*, el individuo puede hacerse el occiso, malinterpretar, huir, molestarse; hay múltiples respuestas que hacen tambalear la producción. Allí donde él no responde, la ideología fracasa. De cierta forma, el poder ejercido sobre uno estimula la emergencia que la interpelación deja sin agotar. En otras palabras, el acostumbramiento es el medio por el cual se esparce el poder a sus anchas, persuade nuestras prácticas de forma invisible, naturalizando nuestro modo de vivir, así la autoridad pasa desapercibida y es interiorizada, pero también es así que todos estamos en el poder.

Después argumentamos que, si bien la nominación implica una suerte de imposición violenta, el «yo» deriva de ese sistema que lo nombra, es decir, ser nombrados nos sitúa en el territorio del otro, pero nos concede un territorio, pues no hay más territorio que ese. El «yo» sólo cobra vida al ser llamado, de modo que ser interpelado se convierte en la ocasión de un hacerse. Se puede considerar: somos eso o no somos nada. El nombramiento constituye una pregunta abierta a la relación que asuma el «yo» frente a ese escenario de normas. La identidad está abierta al otro, a sus términos e imposiciones, por eso no hay una identidad previamente construida que viene a tomar cuerpo, es imposible cerrarla a uno mismo, apropiarla o hacerla absoluta. Para dar fuerza a este argumento, retomamos el giro ético planteado por Emmanuel Levinas al postestructuralismo.

El filósofo de la alteridad nos permitió esbozar una interpelación ética: Ser para/por/en el otro. El Otro genera una exigencia de responsabilidad ética responsable en vista de que es él quien me inaugura y quien me da la oportunidad de ser. El nombre será

una evidencia más de esa apertura radical, no señala u hospeda a un sujeto, sino más bien titula la alteridad, el encuentro y el desencuentro con el otro, replantea los límites del orden establecido por la ley a través de mecanismos de alienación y exclusión. Si doy cuenta de mí misma y lo hago para alguien, estoy obligada a entregarla, a cederla, a quedar despojada de ella en el mismo momento en que la establezco como mi razón. El nombre muestra un «yo» expropiado en las relaciones con otros, destinado al desarraigo, a los avatares del porvenir, ya que la única forma de vida es partiendo de la hospitalidad, es decir, de la posibilidad de llamar y ser llamado, recibir y ser recibido, eso da identidad a ambos, permite reconocernos a nosotros mismos a partir del otro. ¿Cómo no ser hospitalarios, si somos todos huéspedes del nombre, la patria y la vida?

Acoger nos compromete con el otro, implica establecer una relación de cuidado hacia él, desborda el tener, pero hace posible el dar. Se trata de recibirlo y al hacerlo, darse, hacer de sí el don. Asumir la responsabilidad de la alianza conlleva a deshacerse en la relación ética, renunciar a sí mismo porque uno no es solo, uno no es por uno mismo, uno es con otros, y los otros hacen que uno sea lo que es. La alienación inalienable es el origen de nuestra responsabilidad.

La expropiación no significa neutralidad de las diferencias, al contrario allí donde no hay propiedad natural y se asume la desapropiación, podemos identificar el poder de la posesión para no caer en la misma violencia universalista y hegemónica. Analizar esos fenómenos da una nueva oportunidad de reescribirlos políticamente. Por ejemplo, Álvaro de Campos, Bernardo Soares, Alberto Caeiro, Alexander Seach, Ricardo Reis, María José, Fernando Pessoa. ¿Por qué el último no sería otro más de sus heterónimos? Sus múltiples nombres le eran necesarios, aparecían cual ocurrencias de una pluma que corría sin cansarse. Anonimia, metonimia, homonimia, heteronimia, paleonimia, criptonimia, pseudonimia, son todos ellos movimientos del nombre debido, del nombre del deber. Intentos de apropiarse de un nombre que nunca será propio, el nombre siempre es otro. A pesar de eso, las tentativas de apoderar un nombre continúan, a través de una obra se gesta un deslizamiento de esa aspiración. Pessoa reconfiguraba los significantes de su nombre para hacer surgir un nuevo estilo, una voz otra, opuesta y diferente en cada ocasión. Daniela Daniela puedo repetir al infinito Daniela pero en lugar de eso escribo ensayos, sustituyo mi nombre por una serie de palabras e ideas que van conectado, conectan

conmigo, con otro, con otro-autor y van velando el deseo de escribir mi nombre, el deseo de hacer un nombre. Aparentemente, no es posible tener algo propio porque incluso el sí mismo es otro fuera de sí, toda vez que intento capturarlo se escapa, se contradice. El nombre, ese extraño, se va extendiendo y al extenderse se va afirmando. La afirmación del nombre abona a pensar la alteridad, a un decir en el cual “yo soy Benjamín” no plantea la individualidad, sino que se disloca para responder a la interpelación. Nombrar un acto que se produce en momentos con el otro, no en oposición, no en sumisión, sino en exposición a él.

En el segundo capítulo, retomamos la interpelación como operación performativa. Judith Butler propone una teoría de la performatividad que supone una unión entre el cuerpo y el lenguaje. Se inspira en la teoría de los Actos de Habla de John Austin y la aportación de Jacques Derrida. Por un lado, el filósofo inglés rompe la idea del habla como sistema lingüístico y semiótico, sosteniendo que existen expresiones realizativas (performativas) las cuales producen una realidad, como si pudiéramos hacer cosas con las palabras. Enlista ciertos actos de habla como: nombrar, prometer, amenazar, firmar... situaciones en las cuales decir es un hacer. Lo que decimos tiene efectos sobre las personas, particularmente al bautizar a un niño, la ley vale por la palabra, crea algo nuevo con lo que expresa.

Por su parte, el filósofo de la diferencia apunta: el “fracaso” en el enunciado no es exterior ni secundario, la fuerza de ruptura es la potencia del performativo, es decir, su impureza lo hace exitoso porque abre la fuente de enunciación a nuevas significaciones. Al unir las propuestas de estos dos filósofos tan radicalmente distintos, Butler afirma que el discurso es un acto corporal, porque al momento de hablar no hay un momento puramente reflexivo y conceptual, el cuerpo siempre está imbricado, todo él es órgano de habla. Por ejemplo, al decir “es niña” producimos esa realidad, la performatividad permite la estabilidad de las categorías, pues la invención reguladora –por ejemplo, el género– consigue efecto de verdad sobre la identidad a través de la anticipación, suposición y reiteración, ya que la performatividad nunca es una realización individual y única, opera en la acción coordinada, y su fuerza se consolida gradualmente en el tiempo.

Al llevar esta teoría hacia el acto específico de la nominación, encontramos que el nombre instala significaciones como un performativo investido políticamente, en el estudio nos centramos en dos: el parentesco y el género.

El apellido une a la familia y transporta el parentesco, el cual instituye un conjunto de relaciones estructuradas alrededor del tabú. El patronímico “Ochoa” es gobernado por la ley del padre, por tanto obliga a posicionarse dentro de lo Simbólico, lo cual significa no matar a nadie que porte ese mote, y no tener intercambios sexuales con ninguno de ellos. Heredar el nombre del padre es colgarse en el árbol genealógico, honrar la consanguinidad y la paternidad. La prohibición del incesto y la exogamia serán los grandes pilares de la sociedad occidental para salvaguardar el goce voraz y mortífero.

Asimismo, cuando a una persona se le llame “Daniela Ochoa” opera una heterodesignación feminizante, ese apelativo estará saturado de criterios identitarios reguladores, sedimentados por los discursos sobre el sexo, al nombrarnos nos inculcan esas normas que no forman corporalmente. No obstante, considerando que la constitución del sujeto es contradictoria y entrecruzada, el nombre inculca un género, pero también lo desestabiliza, puedo crear un personaje llamado “Dani” y estar refiriendo a un trans, varón o intersex, nada está escrito exhaustivamente de principio a fin, todas las suposiciones pueden resignificarse, de hecho, el resto que falta por cubrir es la potencia del performativo. En consecuencia, es posible sostener que el sujeto performa aquello que se supone que significa ser bajo cierto nombre, no hay un poder interior dictando cada paso, uno repite y materializa el conjuro.

Con esto argumentamos que somos lingüísticamente vulnerables, hemos recibido un nombre incluso sin darnos cuenta y estamos a merced de la acción hiriente de los nombres. El llamado es invasivo, restrictivo, pero también capacitador, porque produce un terreno en donde hay las condiciones necesarias que hacen posible nuestra actuación. Ser nombrado es una violación-habilitante, cuando me invade me moviliza, me da la oportunidad de ser. En ese sentido, la nominación es un instrumento de poder, pero lo que del nombre hacemos es político, pues la palabra en sí misma no contiene un poder, sino el poder está en las respuestas producidas, en la performatividad. Además, ser nombrado capacita para nombrar, inicia en el linaje de autoridad para hacer uso del lenguaje, al estar situada dentro del discurso es posible reterritorializar la fuerza productiva de la nominación.

Como podemos ver, en el recorrido fuimos tropezando constantemente con paradojas: somos escritos como siempre ya-sujetos pero hay una fuerza de ruptura en las lecturas venideras, interpretación y desconocimiento, el nombre propio no es propio, el nombre es otro; el nombre inculca un género y también lo desestabiliza, nombrar es una violación-habilitante, en resumen: ser nombrado nos implica tanto en la sujeción, como en la subversión porque el sujeto surge de la ambivalencia entre ser efecto y condición de las relaciones de poder. La tensión en esos opuestos nos llevó a pensar: si el acto nominal tiene efectos sobre nuestro cuerpo –si somos efecto de ese llamado– en tanto que nos hace (nos constituye, nos delimita, nos hiera) y también es aquello que hacemos (que conjuramos), ser nombrados también nos capacita en un lenguaje creador, con el cual podemos nombrar y generar efectos nombrando. La relación establecida entre el nombrar, el nombre y el nombrado está atravesada por la multiplicidad, ya que nombrar no parece sino suscitar más nombres.

Por medio de estas consideraciones pudimos dar paso a la pregunta: ¿Nombrar se puede usar como instrumento de resistencia?, si es así ¿cómo el acto nominal podría estar implicado en la subversión?

Gracias a las herramientas teóricas de Judith, quien en su activismo se han ido situando en un sentipensar la violencia y la precari(e)dad, hasta cuestionar la política actual a través de un actuación conjunta, llegamos a un tercer capítulo en el que podemos dar un giro hacia la agencia. Como habíamos mencionado, el poder no lo posee un sujeto, surge de una relación entre cuerpos, y cuando estos cuerpos se alían en resistencia, consiguen agenciamiento, una actuación desde el interior de sus restricciones: entre la sujeción y la contingencia.

Si los discursos son elementos tácticos en relaciones de fuerza, la potencia performativa del nombrar opera como una política en acto cuando lo hacemos en la lucha, particularmente tomando las calles en las movilizaciones. Además, “el nombre designa un principio contingente y de organización abierta para la formación de grupos políticos”¹⁵². Por tanto, en este último capítulo nos referimos a una política en la cual la acción

¹⁵² Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Buenos Aires, 2015), 294.

performativa adopta una forma plural y corporeizada, pues la única forma en que nos hacemos a nosotros mismos es cuando nos hacemos con otros.

El momento histórico que estamos viviendo actualmente, tanto en México, como en América Latina (Chile, Argentina, Colombia, Bolivia) y en algunas partes del mundo (Cataluña, Líbano, Irán, Irak, Hong Kong), pone de relieve y a gritos un descontento social hacia un sistema que no responde a las demandas de lxs ciudadanxs. Los modelos económicos y políticos no aseguran las condiciones necesarias para toda la población, personas viviendo en un agudo acabamiento; porque no hay seguridad social ni médica; porque no alcanza para la vivienda, el alimento, ni mucho menos para la educación; porque se atribuye un valor diferencial a las personas y en esa escala; nacer mujer, indígena o pobre es un crimen sino un destino funesto. Por su parte, la clase dominante cada vez más rica, en lugar de proteger esas vidas en decadencia –gracias a las cuales se ha enriquecido–, acumula cada vez más capital y mercancía, haciendo de la desigualdad una condición cada vez más extrema y marginal.

En este escenario, donde las violencias de la opresión se agudizan, la insurrección dentro y contra las injusticias es vital para no ceder en la demanda de condiciones de vida vivibles. No ceder implica darse a oír, darse a notar, nombrar y ser nombrado, esto se logra, saliendo a las calles a ponerle nombre a lo que estamos sufriendo, protestar en la vía pública para dislocar las precondiciones de la esfera de aparición, para dar lugar a lo común y a nuevas experiencias de interpelación. Exponiéndose en las calles inventan nuevas formas de decir y actuar, logran plantarse en el centro de la visibilidad usando sus cuerpos como instrumento y propósito, para que en todos lados se sepa lo que ha sido ocultado. Los no contados se cuentan, pasan de la oscuridad privada del malestar escondido, invisible y aislado, exhibiéndose la luz pública, contrarrestando el silencio –la virtud más elevada en la ideología–, sacando del anonimato las atrocidades, de este modo consiguen ejercer un derecho extralegal de existencia y asumirse como sujetos políticos –sujetos que son un efecto político de ese ejercicio–.

Los actos de corporalidad promueven un trabajo nominativo que muestra las ilegalidades a través de las cuales estamos viviendo, nombrando aquello que es imperioso y aquello que es inexcusable. No es casual que en China, si un grupo de más de diez

personas se reúne en la calle, la policía llega a dispersarlos, porque no hay peor arma que un pueblo unido, su alianza equivale a una fuerza inagotable.

Por otro lado, hay modos de nombrar que incriminan o enmarcan nuestro modo de pensar, exageran para invisibilizar o neutralizar la situación, por tanto, los nombres tienen que operar como fuerza autodeconstructiva, como lo veíamos con Derrida, hacer una genealogía de los conceptos y llevarlos a los límites de su pertinencia, poner en riesgo las certezas; todo aquello que se ha dado por natural, obvio, verdadero, objetivo, es decir, trabajar para trastocar las categorías hasta hacerlas políticamente transformadoras. Para ello es necesario producir nombres en sentido contrario a la injusticia, ensanchar el camino con nombres que estén al servicio de la creación de condiciones equitativas de vida, pues lo no nombrado es muy bien administrado, en lo indecible es donde el poder avanza con más fuerza porque no hay estrategia más potente que el anonimato, en secreto se invisibiliza fácilmente la atrocidad estructural. Una forma de desbaratar este mecanismo de silenciamiento y negación de la subjetividad es nombrando, tanto el conflicto, como a quien ha sido dañado, de ese modo conseguiremos dilatar el contorno del campo de inteligibilidad y conseguir romper con el contexto en que ha enmarcado. No obstante, tampoco hace falta una autogénesis lingüística, inventar miles de nombres nuevos, sino rehistorizar y resignificar los que ya tenemos, negociando con su dehisencia, si eliminamos los ya dispuestos esconderíamos el proceso de resistencias y la dimensión crítica del proyecto. Por ejemplo, la subversión que se hizo con la palabra *queer*, eso que en un inicio era una interpelación humillante fue reapropiado afirmativamente por la comunidad LGBT+ para poner el alto el orgullo de la diferencia y reivindicar el poder de nombrarse. No vamos a inventar términos políticos de la nada, la labor estaría más del lado de reelaborar lo recibido a fin de señalar cómo esos nombres pueden romper consigo mismos hasta exceder las matrices otorgadas.

Finalmente, para que el carácter performativo de la nominación ocupe espacios más afirmativos, deberá colocarse en función de nuestras disposiciones ético-políticas, nombrando un mundo donde los derechos no sean privilegios para unos cuantos, donde los marginados ya no estén al margen, donde ser mujer ya no sea un peligro. Pensemos en la caravana migrantes, personas que se reúnen, recorren países y ocupan espacios públicos para hacerse visibles, ellos demandan condiciones básicas –asilo, empleo, atención sanitaria

y comida— porque viven en circunstancias en las cuales su vida está amenazada, es decir, la precariedad es su impulso, por eso buscan la reconfiguración de algunas prácticas sociales. En estas formas de protesta se ponen en juego significantes políticos más allá del discurso, acciones corporeizadas como concentraciones silenciosas, vigiliadas, intervenciones a través del baile y el canto, pues la autodeterminación política es un cruce entre el habla y el acto corporal.

En mi opinión, la acción coordinada que caracteriza la resistencia se encuentra a veces en los actos verbales del habla o en las luchas heroicas, pero también podemos verla en esos gestos del cuerpo que indican rechazo, silencio, movimiento e inmovilidad deliberada y que son rasgos característicos de todos esos movimientos que ponen en marcha los principios democráticos de la igualdad y los principios económicos de la interdependencia en una misma acción, en aquella por medio de la cual hacen un llamamiento a la adopción de un nuevo modo de vida que sea más radicalmente democrático y más interdependiente.¹⁵³

Concluimos que las mismas manifestaciones generan otras formas de sociabilidad para hacer posible la vida, ahí se conecta la interdependencia con el principio de la igualdad, más aún, juntxs mudamos la violencia en lazo, logrando una política donde la vulnerabilidad y la alteridad puede ser respirada como una ontología habitable. Al llevar a cabo una política corporal, la apuesta estaría en nombrar hasta superar la frontera de posibilidades. Para dirigirnos hacia esa dirección, es necesario sentir y percibir el daño, el malestar, la resistencia, la sororidad, romper con nuestra propia frontera yoica, ser para/por/en el otro, afirmando nuestra responsabilidad como interpelada e interpelante. De hecho, sólo es posible una disposición ético-política cuando hacemos uso de nuestras disposiciones afectivas, una vez afectados podemos afectar las relaciones de poder. Así de juntas, podemos colectivizar los malestares, hacer del dolor duelo, y del duelo una lucha, porque la pena se puede mudar en un motor de resistencia y sublevación. Esa mudanza se trata de una experiencia del despliegue donde comenzamos a tramitar el daño, restaurando de a poco lo traumático, simbolizándolo.

La resolución final de la tesis fue descubrir que nombrar, en el levantamiento conjunto, impulsa lo precario hacia la vida política. En la grieta efervescente uno puede usar el cuerpo y el habla de formas inéditas, usar la acción concentrada de cuerpos para reventar el acomodo abusivo y lograr el ejercicio pleno de los derechos. Al nombrar la

¹⁵³ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 218.

precariedad y desde la precariedad, la vida y las vidas se convierten en el foco y el medio, entonces: vuelven a importar. Sin duda, hay un enorme camino por recorrer, tanto en esta investigación como en nuestra situación sociopolítica, así abrimos la invitación a seguir desbaratando hilos para encontrar algo otro.

Bibliografía

Bibliografía Primaria

- Althusser, Louis. 2015. *Sobre la reproducción*. España: Akal.
- _____. 2017. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.
- Austin, John. 1988. *Cómo hacer cosas con palabras (1962)*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- _____, Laclau Ernesto y Žižek Slavoj. 2004. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia.
- _____. 2009. *Dar cuenta de sí misma. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2015. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2015. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- _____ y Athanasiou Athena. 2017. *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Derrida, Jacques. 1981. *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- _____. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- _____. 1994. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____. 1997. *La diseminación*. España: Espiral.
- _____. 1997. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. 1997. *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

- _____. 1998. *Firma, acontecimiento, contexto*. Madrid: Cátedra.
- _____. 2000. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____. 2008. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____ y Roudinesco, Elisabeth. 2009. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2011. *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dosse, François. 2004. *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Madrid: Akal.
- _____. 2004. *Historia del Estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1990. *¿Qué es un autor?* México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- _____. 2009. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- _____. 2009. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- _____. 2010. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 2006. “Tótem y tabú” (1912-13), en *Obras completas*, tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2006. “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras Completas*, tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques. 2009. “El estadio del espejo como formador de la función del yo[je]” (1949), en *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- _____. 2009. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1949), en *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean Bertrand. 2004. *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires.
- Levinas, Emmanuel. 2012. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Platón. 1992. *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- Rodulfo, Ricardo. 1996. *El niño y el significante: Un estudio sobre las funciones de jugar en la constitución temprana*. Buenos Aires: Paidós.

- Saussure, Ferdinand de. 2007. *Curso de lingüística general*. México: Fontamara.
- Searle, John R. 2001. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Sófocles. 1981. “Edipo Rey” en *Tragedias*. España: Gredos.
- Žižek, Slavoj. 2007. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Bibliografía Secundaria

- Aulagnier, Piera. 2014. *La violencia de la interpretación*. Madrid: Amorrortu.
- Benveniste, Émile. 1971. *Problemas de lingüística general*. Vol. 1 y 2. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 1997. La ilusión biográfica en *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Cohen, Esther. 1999. *El silencio del nombre*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- D’ Angostini, Franca. 2000. *Analíticos y continentales*. México: Cátedra.
- Esposito, Roberto. 1999. *Los Filósofos y la política*, Manuel Cruz (comp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz.
- García Suárez, Alfonso. 1997. *Modos de significar: Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Technos.
- Graves, Robert. 1992. *Los mitos griegos (1895-1985)*. México: Alianza.
- Foucault, Michel. 1968. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- _____. 2002. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. *El poder y el sujeto*, Tomo II. México: Siglo XXI.
- _____. 2011. *El gobierno de sí y de los otros: curso en el College de France (1982-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 2006. *Carta sobre el humanismo (1946)*. España: Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017. *Fenomenología del espíritu (1770-1831)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jakobson, Roman. 1976. *Nuevos ensayos de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 1987. *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. *Seminario 9: La identificación (1961-62)*. Inédito.

- _____. *Seminario 12: Problemas cruciales del psicoanálisis (1964-1965)*. Inédito.
- Lévi-Strauss, Claude. 2001. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich. 1991. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2004. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2005. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scholem, Gershom. 1988. *La Cábala y su simbolismo*. Buenos Aires: Proyectos Editoriales.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Riley, Denise. 2005. *Impersonal Passion: Language as affect*. Durham and London: Duke University Press.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico*. España: Paidós.
- William, James. 2000. *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza.

Artículos

- Ananías, Cecilia & Vergara, Karen. “Tratamiento informativo del feminicidio en los medios de comunicaciones digitales chilenos en marzo de 2016: Una aproximación al horizonte actual desde la perspectiva de género”, *Comunicación y Medios. Revistas Académicas de la Universidad de Chile*, año 2016, núm 34 (julio-diciembre 2016).
<https://comunicacionymedios.uchile.cl/index.php/RCM/article/view/42542>
- Arrieta-Salas, Carlos & Martínez-Herrera, Manuel . “**Más allá de los límites de la ideología: subjetividad y deseo**”. *Rev. Estud. Esc. de Psicología UCR*, año 13, núm 2 (Julio-Diciembre 2018): 91-112.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/35100>
- Ema López, José Enrique. “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”. *Athenea Digital*, año 2004, núm 6 (primavera 2004): 1-24.
<https://atheneadigital.net/article/view/n5-ema/114-pdf-es>

Morales, María Virginia. “Discurso, performatividad y emergencia del sujeto: Un abordaje desde el post-estructuralismo”. *Athenea Digital*, año 14, núm 1 (marzo 2004).

<https://atheneadigital.net/article/view/v14-n1-morales>

Yébenes Escardó, Zenia. “Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación”. *Diario de campo*, año 6, núm 7 (Enero-Abril

2015). Performatividad, prácticas corporales y procesos de

...www.revistas.inah.gob.mx > [diariodecampo](#) > [article](#) > [download](#)

Sitios web

Amor No Es Violencia AC. México: Facebook, 16 agosto 2019.

<https://www.facebook.com/AmorNoEsViolenciaAC/posts/2881581768525608>

Aristegui, Carmen. “Un violador en tu camino’, así nació el cántico feminista en Chile” en *Aristegui Noticias*. 26 noviembre 2019.

<https://aristeguinoticias.com/2611/mundo/un-violador-en-tu-camino-asi-nacio-el-cantico-feminista-en-chile-video/>

Cedeño, Virna. “Nos quitaron tanto que nos quitaron hasta el miedo” en *El universo*. 25 septiembre 2017.

<https://www.eluniverso.com/opinion/2017/09/25/nota/6399820/nos-quitaron-tanto-que-nos-quitaron-miedo>

Cortés, Orly. *La herida que sí ves*. 17 agosto 2019. [https://orlycortes.com/2019/08/17/la-herida-que-si-ves/?fbclid=IwAR24zC-](https://orlycortes.com/2019/08/17/la-herida-que-si-ves/?fbclid=IwAR24zC-xL8R4GBYVwH0wgxEpGX2qXsrFldr1sJ8on-TLiL-riIFHuMLFc3s)

[xL8R4GBYVwH0wgxEpGX2qXsrFldr1sJ8on-TLiL-riIFHuMLFc3s](https://orlycortes.com/2019/08/17/la-herida-que-si-ves/?fbclid=IwAR24zC-xL8R4GBYVwH0wgxEpGX2qXsrFldr1sJ8on-TLiL-riIFHuMLFc3s)

Desinformémonos, *Mi hija, como cualquier joven, con derecho a decidir: Madre de joven asesinada en CU desmiente a PGJ*. 5 mayo 2017

<https://desinformemonos.org/hija-cualquier-joven-derecho-decidir-madre-joven-asesinada-cu-desmiente-pgj/>

Desinformémonos. 8 octubre 2019. (Foto)

<https://www.facebook.com/Desinformemonos/photos/a.659943380714024/3139406212767716/?type=3&theater>

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Mujeres zapatistas convocan al 2do Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan con tema: "La violencia contra las mujeres". Espoir Chiapas. México: 20 septiembre 2019.

<https://espoirchiapas.blogspot.com/2019/09/mujeres-zapatistas-convocan-al-2do.html>

Justicia para Lesvy Rivera Osorio, Comunicado. Página Facebook. 11 octubre 2019.

<https://www.facebook.com/pg/Justicia-para-Lesvy-Rivera-Osorio-436701233358088/posts/?ref=>

La corregidora, Corrigiendo Titulares. México: Facebook, 13 agosto 2019.

<https://www.facebook.com/corrigiendotitulares/photos/pb.250332328727448.-2207520000.1568910413./704830999944243/?type=3&theater>

Nava, Abraham. Con violencia repudian violencia durante protesta en la CDMX. México:

Excélsior, 13 agosto 2019. <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/con-violencia-repudian-violencia-durante-protesta-en-la-cdmx/1330088>

Schlosser, Tessy. Colectiva #SiMeMatan. Página Facebook. 6 mayo 2017.

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1309697805804307&id=389253527848744