

Cuerpo y poder. Una conversación entre Foucault y Butler

Body and power. A discussion between Foucault y Butler

Remedios Bravo reyes

Universidad de Sevilla, España
marbrarey@gmail.com

Resumen: El modelo disciplinario de Foucault establece una nueva relación entre el poder y el cuerpo. Nuestro objetivo en este artículo será, en primer lugar, preguntarnos de qué manera particular actúa esta nueva forma de poder sobre nuestros cuerpos. Lo que nos permitirá, en segundo lugar, ver cómo podemos aplicar el modelo disciplinario a la construcción del sistema sexo-género. Por último, veremos en qué sentido se constituye ahora el cuerpo como un espacio de disidencia.

Palabras clave: cuerpo, poder, materia, performatividad, género, resistencia.

Abstract: The Foucault's disciplinary system fixes a new relationship between the body and the power. In this article, our aim will be, firstly, wondering about how this new form of power acts on our bodies. This will allow us, secondly, to see how we can apply the disciplinary model to the construction of the sex-gender system. Finally, we will see in what sense the body is now constituted as a space of dissidence.

Keywords: body, power, matter, performativity, gender, resistance.

Fecha de recepción: 15/03/2018. Fecha de aceptación: 10/06/2018.

Remedios Bravo Reyes es Graduada en Filosofía por la Universidad de Sevilla y especializada en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Actualmente, matriculada en la Universidad de Sevilla, ha empezado a desarrollar su tesis, centrándose en la relación entre la filosofía crítica de Nietzsche, Foucault y Butler. Cuenta con la publicación de la ponencia presentada en el XI Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (Castellón, 2014) que lleva por título: «El mensaje de Nietzsche: cómo tornar el disangelio en evangelio». En *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos. Thémata*. Sevilla, 2016. Así como artículo incluido en el número 2 de la *Revista Dorsal*: «Agencia y “técnicas de sí”: apuntes sobre la virtud en Foucault». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 2, 2017, 129-152.

Introducción

No cabe duda de que Foucault es uno de los pensadores del siglo XX que más ha influido en los estudios feministas de los últimos años. Si bien sus investigaciones nunca han estado dedicadas explícitamente a ello, su concepción de un poder inmanente, que inunda todos los recovecos de nuestra cotidianeidad más íntima, es el motivo que hace que sus obras sean una cita recurrente en gran parte de los textos dedicados a estas cuestiones. En este sentido, el lema «lo personal es político», *leitmotiv* del feminismo desde los años setenta, encuentra en Foucault una valiosa herramienta teórica. Aunque eso no excluya las críticas vertidas, desde este ámbito, a muchos de sus preceptos. Precisamente, debido a que su idea del poder, siempre difuso y reticular, nos impide localizar tanto a los dominados como los dominantes. Algo que puede minar la posibilidad de ofrecer una respuesta efectiva frente a los abusos.

A pesar de que este es un aspecto problemático digno de todo interés, en el siguiente artículo nos gustaría dejarlo a un lado para resaltar lo afirmativo de la incursión de los asuntos aparentemente «privados» en el ámbito de lo político. Para todo ello, tomaremos al cuerpo como hilo conductor. Esta decisión no es baladí. Y es que, lo que hay entre el feminismo negro y lo *queer*, entre los movimientos LGTBI y el feminismo postcolonial, es una reivindicación de la necesidad de reconocer las heterogeneidades del sujeto político del feminismo. Esta diversidad emerge, precisamente, de la experiencia de corporalidad en su más amplia especificidad, al percatarnos viviendo en unos cuerpos que no son abstractos, sino que están marcados por la raza, el género, el sexo o, incluso, la pobreza. Dichas condiciones vienen dadas por un ordenamiento social del que participamos sin quererlo y del que, en definitiva, depende nuestro estatus socio-político, así como la calidad de nuestra vida. El cuerpo se establece, pues, como el lugar en el que se da el cruce entre lo individual y lo colectivo, entre lo personal y lo político: como la región más específica y visible del ya mencionado emblema feminista.

En gran parte de la obra de Foucault está presente esta reconsideración del cuerpo en su especificidad histórica y social, al ser el emplazamiento en el que el poder se inviste y opera, sin ser apenas percibido. Pero, ¿qué relación específica mantiene el poder con el cuerpo? ¿Es este último un mero dato primario sobre el que el poder viene a inscribirse o, por el contrario, no existe con anterioridad a esta investidura? ¿Hay alguna manera por medio de la cual podamos responder a través de nuestro cuerpo a las relaciones de poder en las que él mismo -y así nosotros- está imbuido? Muchas de estas preguntas resuenan en el pensamiento de Judith Butler, quien ha recogido el guante que el pensador francés lanzó en su día, para pensar, *desde* el cuerpo, cuestiones no sólo de sexo y género, sino también ético-políticas en su sentido más amplio.

Por ello, este escrito hará un recorrido por las diversas formulaciones que ambos autores han desarrollado respecto a la relación que se establece entre el poder y el cuerpo. Esto nos permitirá recorrer los contornos de un cuerpo dócil, subyugado por el poder, para llegar a una revisión del mismo, y así establecerlo como el lugar desde el que articular la resistencia.

2. Poder disciplinario. De los cuerpos suplicantes a los cuerpos dóciles

Para los intereses que aquí nos ocupan, acudimos a *Vigilar y Castigar* (1975) por ser la obra de Michel Foucault que nos proporciona las suficientes herramientas teóricas para elaborar un análisis de la corporalidad en tanto en cuanto se erige como punto de aplicación del poder. De hecho, consideramos que no podemos entender la tesis general de la obra -a saber, la configuración del poder disciplinario- si no es a través de los modos según los cuales el poder se aplica sobre el propio cuerpo. No es por ello casual que Foucault vertebré una investigación de este tipo mediante un recorrido por los distintos sistemas punitivos que se han desarrollado a lo largo de la historia. Y es que, lo característico del castigo es que éste revela las distintas maneras en las que el cuerpo puede ser objeto de poder.

Fundamentalmente, Foucault distingue entre dos modelos de punición: aquellos que basan su eficacia en el castigo físico y aquellos que, por el contrario, implican un abandono del mismo. De modo que, lo que marca el tránsito entre ambos modelos es, precisamente, la desaparición del cuerpo como centro de aplicación del poder. Ahora bien, el viraje entre uno y otro está condicionado por dos configuraciones distintas de poder. Ambas formas son las que Foucault contrapone a lo largo de toda la obra. En lo que sigue, procuraremos establecer brevemente una contraposición similar, pero centrándonos en lo que este cambio procura respecto al cuerpo y su relación con el poder mismo.

Si nos atenemos a la distinción que Foucault instaura entre las sociedades, de acuerdo con el método punitivo que en ellas prevalece, el Antiguo Régimen se caracteriza por el marcaje físico de los individuos a través del suplicio. No hay más que leer detenidamente las primeras páginas de *Vigilar y Castigar* para ver de qué manera la ley antigua se ejecuta física y directamente sobre el cuerpo de quienes eran juzgados. De hecho, la fuerza de su verdad manifiesta residía en la crudeza de sus procedimientos: las pieles se achicharraban con azufre hirviendo, la carne se descuajaba del cuerpo con grandes tenazas, o, incluso, los miembros se arrancaban del tronco por medio del arrastre de varios caballos. Lejos de que hoy pueda parecernos que tales prácticas se fundamentan en la ausencia de un ordenamiento jurídico «racional», todas ellas estaban completamente circunscritas por la ley. Lo que hace que haya una diferencia abismal entre el suplicio y nuestros métodos de procesamiento penal es que ambos se rigen por economías del poder completamente dispares. Y el tránsito que se establece entre los desmembramientos públicos y el encierro, como formas diferentes de castigo, no viene motivado ni por

un progreso racional, ni por un mayor grado de humanidad, sino, simplemente, por un cambio sustancial en la configuración del poder. Mientras que en el primero prevalece el poder entendido como voluntad del soberano, en el segundo lo hace la voluntad de la sociedad.

El poder soberano funcionaba por medio del antiguo derecho romano de la *patria potestas*, esto es, aquel que atribuía al rey la capacidad de quitar la vida a sus súbditos. Sólo, advierte Foucault¹, en la medida en que es un poder susceptible de dar muerte, podemos decir que tiene ciertos efectos sobre la vida. Bajo esta rúbrica, el cuerpo se erige como objeto de poder en la medida en que el soberano puede ejercer una violencia sobre él, desembocando, incluso, en la propia muerte. El cuerpo del suplicante se imbrica, entonces, en toda una ceremonia jurídico-política, según la cual, es a través de su padecimiento físico como el quebrantamiento de la ley es revertido. Así pues, el daño físico que el procesado experimenta a la vista de todos adquiere significación política, ya que, es así como el soberano, el único con derecho a castigar, reactiva su voluntad, en términos de poder supremo. En este sentido, el poder se ejerce sobre el cuerpo de los individuos directamente, y es, precisamente, en virtud de esta inmediatez como se exalta y manifiesta su vigor. En palabras de Foucault, se trata de «hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfundada del soberano»².

No obstante, a partir del siglo XIX se dan una serie de reformulaciones en los códigos penales que procuran el consiguiente abandono de los suplicios como método de castigo. Y en torno a esta renuncia comienzan a articularse los cambios que vaticinan el tránsito del poder soberano al poder disciplinario. Un poder que ya no es unidireccional, en la medida en que no emana de la figura del monarca, sino que se bifurca por todos los recovecos de la sociedad. La deslocalización de esta nueva forma de poder no sólo viene dada por la pérdida del referente en el que el propio poder se origina -el antiguo rey-, sino también porque, desde el punto de vista de su ejercicio, ya no es tan fácil situar sus efectos, como sí ocurría antes cuando su vigor se traducían en dolor y sangre. Esto se debe, fundamentalmente, a que ahora ya no se trata de castigar provocando un daño físico a los individuos, sino de reeducarlos y reinsertarlos en la sociedad. En consecuencia, el sistema punitivo deja de situar al cuerpo como el centro de su actividad, para hacerlo sobre el alma:

No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para *herir en él algo que no es el cuerpo mismo*. Se dirá: la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas “físicas”; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación

1 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 164.

2 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, 55. Cursiva propia.

castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios.³

En efecto, todo perjuicio que pueda sufrir el cuerpo de los condenados no es más que un «daño colateral» o una mera consecuencia inevitable. Y es que, el cuerpo del prisionero no es el objetivo último de la práctica punitiva. Antes bien, lo son sus hábitos, deseos, costumbres y disposiciones. Es decir, todo aquello que conforma el entramado de su identidad. Ciertamente, lo que la incursión del alma en el sistema penal provoca es, por un lado, la consiguiente individualización del delincuente para así, por otro lado, proporcionarle los mecanismos correctivos necesarios y específicos para que no vuelva a cometer ninguna falta. En definitiva, al tiempo que se le reeduca, se le suministra la ortopedia moral necesaria para devolverlo al ámbito de la *normalidad*. Es por ello por lo que, del lado de la penalidad, proliferan una suerte de estructuras -psicología, medicina, etc.- que sin ser estrictamente jurídicas también se encargan de juzgar al individuo. Como resultado, al tiempo que el poder tiende a volverse cada vez más sutil, anónimo y disimulado, su actividad es cada vez más individualizada e individualizante.

Ahora bien, Foucault aborda este nuevo mecanismo punitivo no desde una óptica represiva, sino tratando de desvelar lo positivo de sus efectos.⁴ No estamos, pues, ante un poder soberano, cuya fuerza desmedida amedrenta y coacciona a sus súbditos. Sino que, más bien al contrario, lo que el modelo disciplinario produce son formas de subjetividad específicas, ya no tanto por medio de la represión de instintos o deseos, sino a través de la dirección calculada de los mismos. En última instancia, el poder disciplinario no coarta las inclinaciones de los sujetos, sino que las «fabrica» de acuerdo a un ideal socialmente aceptado. El alma, entonces, ya no puede ser entendida como si fuera el equivalente al cuerpo suplicante del Antiguo Régimen, esto es, como un espacio externo sobre el que el poder actúa, ya que, desde este punto de vista, el alma es, más bien, el producto de su práctica. En consecuencia, la individualidad a la que aludíamos hace un momento depende, constitutivamente, del poder:

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales.⁵

Llegados a este punto la productividad del poder disciplinario sobrepasa la frontera de la penalidad, para descender «hondamente en el espesor de la sociedad»⁶. Y es que, su organización reticular va más allá del marco tradicional del Estado, la soberanía y el derecho. De modo que, las redes de poder que las prácticas

3 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 19. Cursiva propia.

4 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 30.

5 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 7.

6 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 34.

disciplinarias establecen en el sistema punitivo moderno son extrapolables al resto de instituciones sociales, tales como son la escuela, la familia o el hospital.

No obstante, si bien parece que el disciplinamiento moderno deja a un lado todo interés por el cuerpo de los sujetos, su funcionamiento no puede entenderse sin aunar esta pormenorizada conducción de la conducta de los individuos con la consiguiente gestión de sus cuerpos. Así pues, las disciplinas también comprenden «el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad»⁷. Sin embargo, de nuevo, esta relación difiere sustancialmente de aquellas que, como la esclavitud o la servidumbre, todavía obedecen a las dinámicas del sometimiento. Por el contrario, el modo por medio del cual la disciplina «fabrica» cuerpos dóciles, nada tiene que ver con la represión, sino que lo hace a través de la explotación calculada de su fuerza; que ya no es aplacada, ni apaciguada, sino motivada y acrecentada. Siempre con la intención de dirigir y conducir sus acciones para unos fines concretos. Sólo, pues, en la medida en que la utilización de su energía responde a unos intereses determinados, podemos decir que los cuerpos disciplinados son dóciles.

Pero, los regímenes disciplinarios no sólo comprenden las técnicas que individualizan a los sujetos, ni tampoco al modo en el que, por medio de esta identidad, se controlan y perfeccionan los cuerpos y sus aptitudes, sino que también hacen referencia a los mecanismos mediante los cuales los propios individuos son distribuidos por el espacio y a cómo este reparto responde a una economía del poder muy específica. Es por ello por lo que Foucault afirma que «la disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones»⁸. Según Foucault, parejo a este estudio pormenorizado del cuerpo, cuyo objetivo es obtener del mismo la mayor productividad posible, nace un interés político por el espacio. De hecho, la actividad de los individuos puede ser controlada, analizada y consecuentemente dirigida gracias a esta gestión del espacio, y a la consiguiente capitalización del tiempo que de aquí se deriva. No es por ello baladí, que la disciplina sea una estrategia de poder basada en la vigilancia jerarquizada y el examen constante. Por esta razón, Foucault propone al panóptico como el modelo arquitectónico que, a través de la distribución de sus elementos más materiales -muros y celdas- es capaz de triangular la sujeción del individuo, la gestión de su actividad y su disposición corporal. Como ya apuntábamos en otras ocasiones, lejos de que este sea un arquetipo estrictamente penitenciario, su función es extrapolable al resto de espacios presentes en nuestra sociedad -escuelas, hospitales, manicomios, etc.

En este punto hemos querido mostrar, desde una perspectiva estrictamente

7 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 141.

8 FOUCAULT, Michel. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.

descriptiva, algunos de los cambios implicados en la transición del poder soberano al poder disciplinario. El más inmediato hace referencia a cómo el modelo disciplinario desborda los límites tradicionales del poder, articulados en torno al marco del derecho y la soberanía. Esto revela, por un lado, el nuevo horizonte de comprensión del pensamiento feminista, que ya no debe partir de una concepción de la política tradicional, al tiempo que, por otro, nos obliga a resituar y problematizar sus posibles estrategias futuras.

En lo que se refiere a la operación que el poder efectúa sobre el cuerpo de los sujetos, vemos cómo ésta, a medida que el poder adquiere un grado mayor de sofisticación, sutileza y racionalidad, comienza a desdibujarse. Lo que implica que su acción ya no es directa, sino que se realiza siempre a través del entramado complejo de la individualidad. Sin embargo, si bien su fuerza ya no se ejerce por medio de una represión física, el cerco de sujeción que esta nueva economía del poder traza en torno a los sujetos sigue dependiendo, en última instancia, del control sobre sus cuerpos y su distribución en el espacio. En consecuencia, el cuerpo adquiere otro tipo de significado político, que difiere sustancialmente del que tenía el cuerpo solicitante.

En los siguientes puntos, ahondaremos en esta cuestión, explicitando cómo los efectos individualizantes del poder disciplinario necesitan del cuerpo para realizarse. Para ello, acudiremos a uno de los ámbitos de nuestra identidad que más nos determina: el género y la sexualidad.

3. El género como el corolario del poder disciplinario

Si hemos tomado la analítica del poder, que Foucault despliega en su obra *Vigilar y Castigar*, como referente es porque ella constituye uno de los primeros enclaves teóricos del autor en el que la subjetividad se entiende como el corolario de un poder eminentemente productivo. Algo que se manifiesta, dentro del sistema punitivo, con la sustitución de los castigos corporales por los mecanismos correctivos del alma. No obstante, la actividad individualizante que este poder opera, a través del alma, sigue encontrando al cuerpo como el reducto material desde el que inducir sus efectos:

Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, *materia* múltiple e *inerte* sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente *hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos.*⁹

En última instancia, el alma, la identidad o la propia subjetividad, actúan como correlatos del poder, en tanto en cuanto son capaces de aglutinar bajo una

9 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008, 38. Cursiva propia.

estabilidad y una unidad aparente una serie de multiplicidades -como pueden ser los estilos corporales- que no tienen, de suyo, coherencia alguna. Según Foucault, es por medio de este procedimiento como aparecen, entre otras cosas, aquellas subjetividades marginales o anómalas que representan la figura del criminal, el loco o el enfermo. Y es así también cómo, según Judith Butler, se conforma la propia identidad de género.

Para Butler, entonces, el género resulta ser la categoría de acuerdo con la cual los sujetos son identificados, clasificados y, por consiguiente, conformados. El género regula y agrupa, bajo una consistencia sustancial, todas aquellas multiplicidades a las que Foucault aludía en su texto. Por consiguiente, el género no es una mera etiqueta inocua, meramente descriptiva e inofensiva, sino que se erige como un ideal normativo. Además, conviene señalar que es imposible separar la identidad del sujeto, en términos amplios y generales, de la propia identidad de género, ya que, aquella no podría hacerse inteligible si no fuera por medio de una primera, y fundamental, marca de género. En otras palabras, no somos personas sin más, sino que, para bien o para mal, estamos -y somos- siempre ya *generizados*. En este sentido, Butler, al igual que Foucault, concibe a la subjetividad como el producto que resulta de unas relaciones de poder específicas e históricamente situadas:

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de *gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante*.¹⁰

Ahora bien, la estrategia de la matriz normativa que opera en la construcción del género -la heterosexualidad obligatoria- consiste, justamente, en el ocultamiento de su carácter instructivo y contingente. Así, el género aparece como la expresión naturalizada de la identidad que inevitablemente *somos*, esto es, como un atributo esencial. De hecho, es por medio de esta suerte de racionalidad retrospectiva¹¹ cómo el poder da lugar a sus efectos más individualizantes. Por ello, podemos decir que la matriz heteronormativa permanece imbricada en la metafísica tradicional -de la cual Foucault también quería sustraerse cuando, entre otras cosas, definió al poder como una actividad-, al concebir al género como la sustancia constante, invariable e idéntica a sí misma, que se manifiesta a través de ciertos actos particulares: disposiciones corporales, gestos, tendencias, hábitos, etc.

10 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. M^a Antonia Muñoz. Paidós, Barcelona, 2001, 273. Cursiva propia.

11 En el primer aforismo de *Aurora*, Nietzsche describe cómo *todas las cosas que duran largo tiempo se embeben de una racionalidad tal que olvidan que un día nacieron fruto del azar y la casualidad*. En este sentido, la naturalización del género provoca el mismo efecto.

Por su parte, Butler deconstruye este entramado invirtiendo su relación causal. Y es que, son estos mismos actos, gestos palabras y deseos los que crean el efecto de una sustancialidad de género, y no al revés. Al tiempo que la sociedad demanda que nos identifiquemos con una identidad genérica, son nuestras acciones las que, de acuerdo con la normatividad implícita en esa exigencia, construyen al propio género. Es así cómo debemos entender la performatividad de género, esto es, como una realidad que es fruto de un determinado *actuar*, el cual está siempre conducido por una serie de preceptos normativos.

Con todo, como vemos, este espejismo de una identidad sustancial, revelada por medio de la manifestación de los rasgos del género, no se haría efectivo si no encontrara en el cuerpo su superficie de inscripción:

Dichos actos, gestos y realizaciones (...) son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones *fabricadas* y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad.¹²

Por consiguiente, si bien el poder disciplinario ya no ejecuta una fuerza física y violenta sobre el cuerpo de forma explícita, su acción se despliega ahora de forma indirecta, esto es, exigiéndolo que se adecue a una verdad interna, la cual debe expresar y reafirmar. Desde los más leves y menos invasivos, como son la propia vestimenta, el maquillaje o la gestualidad, hasta llegar a los más agresivos, en los que el cuerpo es sometido a intervenciones quirúrgicas, son varios los ejemplos en los que nuestro propio cuerpo aparece como el reducto material en el que esta «esencia» debe hacerse inteligible y reconocible para los demás. Siempre de acuerdo a unos preceptos normativos consecuentemente establecidos. Por tanto, el poder todavía necesita del cuerpo para hacer efectivo su dominio, ya que, en última instancia, su principal herramienta -el género, en este caso- sólo puede realizarse en la medida en que se incorpora materialmente, de un modo manifiesto y palpable. De una forma análoga funciona el alma del prisionero que protagoniza *Vigilar y Castigar*, en tanto en cuanto ésta se erige como «una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo»¹³.

De hecho, Foucault reduce, no sólo la efectividad del poder del «alma» a la superficie de la corporalidad, sino también su propia realidad, ya que, este espacio «interior» del sujeto se construye en virtud del proceso disciplinario que marca y somete al cuerpo:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que *tiene una realidad*, que *está producida permanentemente* en torno, *en la superficie y en el interior del cuerpo*

12 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 266.

13 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36.

por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia.¹⁴

En otras palabras, el ideal normativo funciona porque se manifiesta a través de los cuerpos que gobierna. No obstante, desde un punto de vista performativo, es por medio de la exposición de esta norma incorporada como se crea la ilusión de que los actos corporales responden a una verdad interna del sujeto. Mientras que, su realidad es, en definitiva, un efecto *encarnado*¹⁵ del poder. De modo que, la sujeción de los individuos no requiere de una fuerza externa que se aplique directamente sobre sus cuerpos, sino que, el poder que la disciplina ejerce sobre ellos se activa por medio del principio formativo que construye, a través de la corporalidad, su propia identidad.

Como Butler incide insistentemente, lo fundamental de esto es que es nuestra inteligibilidad social depende, en última instancia, de estas relaciones de poder. Por lo que, seremos más o menos reconocibles para los demás en función de cuán acomodados estemos a las reglas formativas a las que estamos *sujetos*. Y será esta adecuación la que determine las condiciones materiales, tales como son la seguridad o el bienestar, de nuestra propia vida. Digamos que esta es la nueva forma de violencia que inaugura la disciplina, que, si bien ya no castiga físicamente al cuerpo, obliga a los individuos a encarnar una ley que los haga socialmente inteligibles. El poder determina, por tanto, nuestro estatus ontológico, provocando que toda desidentificación con la ley implique una expulsión de la esfera de lo real. En la medida en que estas normas sólo persisten como prácticas sociales corporeizadas, conviene que nos detengamos en cómo esta nueva economía del poder construye nuestros propios cuerpos. Si en este punto hemos analizado de qué manera el alma, el género o, en definitiva, la propia identidad actúa sobre el cuerpo disciplinándolo y normalizándolo, en el siguiente especificaremos cómo esto afecta a la interpretación tradicional de la corporalidad y su materialidad. Al tiempo que esto nos ayuda a plantear nuevos horizontes de acción política, los cuales ya no parten de la idea moderna del individuo, sino del propio cuerpo.

4. Devenir cuerpo: una reconsideración de la investidura material del poder

Anteriormente, poníamos de relieve la necesidad que toda norma cultural tiene de la investidura para, así, hacer efectiva su fuerza. En cierto modo, la ley no

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36. Cursiva propia.

¹⁵ Un planteamiento de este tipo rechaza la división dicotómica tradicional del alma/cuerpo, según la cual el sujeto se escindía en dos realidades absolutamente dispares: la interna y la externa. Por el contrario, desde este punto de vista, el espacio interior -o psíquico- del sujeto no es más que un signo visible que está inscrito en la superficie del propio cuerpo. De manera que, las fronteras que regulan lo interno y lo externo no están taxativamente definidas, más bien al contrario, son el efecto de una regulación estrictamente política.

existe con independencia al modo en el que se materializa, ya que, es gracias a este proceso como ésta adquiere un significado plenamente material. Por esto mismo, Foucault reducía la realidad del alma a su producción en el interior del cuerpo mismo. Nuestra pregunta ahora es si el cuerpo, tal y como lo conocemos, necesita también de esta ley para adquirir una ontología propia. De ser así, el cuerpo dejaría de ser un dato biológico o natural incuestionable, para pasar a estar mediado cultural y políticamente. Lo que significaría que accedemos a él siempre a través de los marcos epistemológicos que se construyen respondiendo a intereses específicos. Esta es la tesis que hay tras la deconstrucción del sexo que Butler lleva a cabo:

Por lo tanto, la pregunta que hay que hacerse ya no es «¿De qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?» (una pregunta que deja la «materia» del sexo fuera de la teorización), sino «¿A través de que normas reguladoras se materializa el sexo?» ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?¹⁶

En efecto, Butler, al plantear la sustancialidad del género como un efecto performativo, se ve obligada a ir más allá para, alejándose del constructivismo tradicional, definir al propio sexo como ideal regulativo. Y es que, concebir al género desde un punto de vista constructivista no es algo necesariamente revolucionario. En realidad, el propio término, desde que nació a mediados del siglo XX en contextos médicos y antropológicos, lleva asociada la idea de que las diferencias que designa, entre lo masculino y lo femenino, tienen un origen cultural y que, por lo tanto, están determinadas, no por la naturaleza, sino por la sociedad. Sin embargo, el constructivismo de género puede seguir perpetuando un sistema excluyente, siempre y cuando mantenga invariable la relación causal entre sexo/género que la heterosexualidad obligatoria predica, ligando así la constitución cultural del género a una base estrictamente biológica, natural y anatómica. De modo que, el régimen heteronormativo se prolonga, al no cuestionar la lógica bivalente implícita en el par naturaleza/cultura. Según esta perspectiva, el «sexo», en tanto que anterior a la ley, otorga a la cultura una especie de «materia prima» sobre la que sedimentar los distintos significados culturales. No obstante, en el momento en el que esto ocurre, el sexo deja de ser tal para convertirse en género. Por lo tanto, el sexo nunca está políticamente mediado¹⁷. En consecuencia, la

16 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires, 2002, 29.

17 Las tesis de Butler dan una de vuelta de tuerca al manido, y también dicotómico, enfrentamiento entre el esencialismo y el constructivismo radical. Y es que, precisamente, gran parte de los planteamientos del constructivismo radical se edifican gracias a que no cuestionan el binomio naturaleza/cultura. Según Butler, este es el esquema que hay tras, por ejemplo, las explicaciones de Levi-Strauss, en relación al parentesco y los orígenes de la subordinación cultural de la mujer. Encontramos esta idea desarrollada en: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 107.

causalidad sexo/género se reitera porque construye al género apelando a un espacio precultural situado «fuera» de toda construcción, esto es, el sexo anatómico. Por consiguiente, la contingencia implicada en la formación socialmente específica del género se desactiva.

Ahora bien, si como decíamos antes, nuestro acceso al cuerpo está condicionado por una epistemología eminentemente normativa, postular al cuerpo como un referente natural irreductible, ¿no podría ser también el efecto de cierta economía del poder? Ciertamente, la performatividad nos ayuda a responder afirmativamente a esta pregunta. Y es que, al igual que se significa al género en términos sustanciales, a través del poder productivo de cierto discurso metafísico, esta idea del cuerpo como ámbito prediscursivo es ya, en sí misma, un procedimiento de significación corporal. Por lo tanto, es por medio del propio discurso como el cuerpo adquiere, paradójicamente, su significado prediscursivo, biológico y natural. En consecuencia, el cuerpo deja de ser una materialidad meramente fáctica, precisamente, por ser el efecto de determinadas prácticas discursivas. En este contexto, entonces, la corporalidad deja de ser un ámbito puramente natural, para pasar a conformarse como una idea histórica.

No queremos decir con esto que el cuerpo pierda su carácter biológico o natural, el cual es, evidentemente, innegable. La cuestión está en problematizar cómo nos afecta el hecho de que accedamos a las supuestas necesidades básicas y biológicas del cuerpo por medio de un «filtro» que siempre es político. Si bien es cierto que todos tenemos la necesidad de alimentarnos, no todos tenemos las mismas posibilidades de hacerlo, ni podemos hacerlo en las mismas condiciones. No todos podemos poner en movimiento nuestro cuerpo de la misma manera, ni ocupar el espacio público con la misma seguridad. Y esto, probablemente, sea consecuencia del modo diferencial en el que nuestros cuerpos se significan políticamente¹⁸. Como afirma Foucault:

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. *El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político.*¹⁹

A fin de cuentas, como advertía Butler, de esta significación política dependerá nuestro estatus ontológico y, con él, el posible reconocimiento que podamos obtener de los demás. De hecho, consideramos que ambos autores coinciden

18 Butler dedica gran parte de su obra *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* a denunciar este hecho. Es interesante señalar cómo utiliza el propio título de la misma para declarar su finalidad. Y es que, el idioma original -*Bodies that matter*- le permite hacer un juego de palabras que no es un mero recurso estilístico. Así, por medio de la homonimia del verbo «to matter», que significa tanto «significar» o «importar», como «materializar», se acentúa el hecho de que lo que realmente importa de los cuerpos es el modo por medio del cual se materializan, o, en otras palabras, por medio del cual adquieren cierto significado político. Por lo tanto, la importancia de un cuerpo, y con ella su capacidad de persistir, estará determinada por la manera en la que el poder afecte a su materialización.

19 FOUCAULT, Michel. «Diálogo sobre el poder». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, 65.

al poner de relieve que es por medio de este proceso como los individuos son sometidos a nueva forma de violencia, la del poder disciplinario.

Butler encuentra, por tanto, que es necesario volver a la materia para ofrecer otra concepción constructivista del género, aquella que difiera sustancialmente de la concepción tradicional que hemos expuesto hace un momento. Es por ello por lo que este retorno va estar condicionado por una idea del cuerpo, no como el lugar o la superficie en el que se inscribe lo normativo, sino como «un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia»²⁰. Este planteamiento será el que le permitirá concebir al sexo, no como una característica meramente biológica, sino como el ideal regulativo que gobierna, al tiempo que produce, los propios cuerpos. En definitiva, como un dispositivo de poder, al más puro estilo foucaultiano. Como vemos, Foucault se erige, para Butler, como una influencia teórica incuestionable. Ya no sólo porque la autora norteamericana adopte su concepción del poder en términos productivos, sino porque en Foucault también podemos rastrear esta idea de lo corporal como el resultado de la investidura material del poder.

Así las cosas, Foucault entiende que la disciplina procura la sujeción de los individuos, no por medio del sometimiento de sus cuerpos, sino porque éstos son directamente producidos por medio del ideal que, en su incorporación, les proporciona un significado. Como consecuencia, la sujeción que representan las distintas técnicas disciplinarias -encierro, vigilancia, control- van más allá de un gobierno de los cuerpos al uso, entendido en términos constrictivos, sino que «lo cercan, lo *marcan*, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos *signos*»²¹. La subordinación a la que se someten los individuos no descansa, pues, en una anulación de sus aptitudes -corporales-, sino en la consiguiente dirección calculada de la mismas:

El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo.

Un «alma» lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.²²

Entendemos ahora cómo, en *Vigilar y Castigar*, el alma aparece como vector político, esto es, como el elemento del poder que, al participar de la materialización de los cuerpos, permite que éstos sean sometidos y *convertidos* en *dóciles*. No obstante, en la medida en que esta operación no se basa en una fuerza prohibitiva, los cuerpos son formados y mantenidos a través del tiempo, gracias a la ley que los satura y los hace -o no- reconocibles. Como decíamos antes, el cuerpo, en la medida en que emerge en virtud de esta saturación, tiene una historia. Lo que niega o, al menos,

20 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*, 28.

21 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 32. Cursiva propia.

22 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36. Cursiva propia.

problematiza, toda concepción de éste en términos naturales e invariables.

La ley, entonces, al tiempo que se inviste materialmente, fabrica a los cuerpos, dándoles, por medio de su sello, una entidad. En consecuencia, al igual que ocurría con el alma, que sólo adquiriría un sentido cuando encontraba un emplazamiento material, emergen cuerpos cuyo significado no es otro que el de la ley que los «habita». Por ello, Foucault se plantea hacer un estudio de los castigos, no atendiendo a las estructuras jurídicas que los sustentan, sino trazando la propia historia de los cuerpos, una vez que el alma -el ideal que gobierna su materialización- comienza a formar parte de la escena punitiva²³. La misma idea dirige el objetivo teórico del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1984). Foucault fija su atención en la manera en la que los dispositivos políticos, estando entre ellos el de la sexualidad, se disponen directamente sobre el cuerpo de los sujetos. Lo que le lleva a «hacer una historia de los cuerpos y de la manera en que se invadió -*investi* en francés- lo que tienen de más material y viviente»²⁴. En definitiva, Foucault se propone hacer una genealogía del modo en el que efectivamente los cuerpos se han materializado o, lo que es lo mismo, de la manera específica en la que el poder los constituye.

Butler emplea²⁵ algunos de estos pasajes para establecer un diálogo entre Foucault y Aristóteles, sugiriendo que el pensador francés nos ofrece una revisión de los conceptos clásicos del filósofo griego. Así pues, en Aristóteles, la materia, como lo indeterminado e ininteligible sin la forma, se realiza por medio del alma. Si la materia nunca se presenta sin su forma, o, al menos, es imposible que nosotros la conozcamos sin ella, aquello que le da la forma es insoluble de la materialidad con la que se nos presenta, es decir, es inseparable de aquello que la constituye como materia inteligible. Para reforzar esta tesis general, Butler alude a un fragmento de la obra aristotélica *Del alma*, donde Aristóteles afirma lo siguiente:

De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la *cera* y la *figura* y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia.²⁶

Por lo tanto, la materia, en cuanto tal, es indistinguible de aquello que la hace reconocible, a saber, la forma, el alma, o el *schema* (sello) en griego. Si bien esta idea, en su interpretación tradicional, al definir al alma como la esencia inmutable que se realiza a través del cuerpo, hace un flaco favor al feminismo; según Butler, Foucault ofrece una revisión del *schema*, al considerarlo el efecto de nexos de poder-

23 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 33. Foucault reitera la misma idea cuando alude a la cuarta regla a la que su estudio obedece. En: FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 31.

24 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 185.

25 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires, 2002, 61.

26 ARISTÓTELES, *Del Alma*. Gredos, Madrid, 2003, Libro II, Cap. I, 412b. Subrayado propio.

saber que, al ser históricamente específicos, son completamente contingentes. En este sentido, la relación tradicional entre alma y cuerpo se altera, en la medida en que el cuerpo está prendido del ideal normativo del que depende su inteligibilidad. Foucault considera, entonces, al alma como la prisión del cuerpo²⁷ porque de su investidura se derivan tanto la sujeción del sujeto, como su subjetivación. Por tanto, de acuerdo con esta formulación, no sólo es que no exista individuo alguno fuera de los cánones normativos, sino que tampoco existe una materialidad previa que no esté investida por el poder, ya que, es en virtud de este proceso como la materia adquiere una consistencia ontológica.

Pero, esta relación constitutiva entre materia e investidura, no es exclusiva del cuerpo, sino que también es extensiva a la materialidad de los espacios disciplinarios. Los espacios arquitectónicos, por tanto, no son emplazamientos en los que simplemente «transcurren» ciertas relaciones de poder, sino que su significado *per se* está embebido por tales relaciones. Encontramos esta idea en *Vigilar y Castigar* cuando Foucault reduce la realidad de la prisión a la manera en que está materialmente investida por relaciones de poder:

Se trataba realmente de una rebelión, al nivel de los cuerpos, contra el cuerpo mismo de la prisión. Lo que estaba en juego no era el marco demasiado carcomido o demasiado aséptico, demasiado rudimentario o demasiado perfeccionado de la prisión; *era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder*; era toda esa tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del “alma” —la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras— no consigue ni enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos.²⁸

En resumidas cuentas, la prisión sólo nace en tanto en cuanto está saturada de ciertas relaciones de poder. Por ello, actúa directamente sobre el cuerpo del prisionero, pero no en términos negativos, es decir, no negándole su libertad, ni minimizando su capacidad de movimiento, sino invadiéndolo por medio de las prácticas significantes que conforman la identidad del criminal y lo ligan a un modelo normativo de conducta. De ahí que, en sentido estricto, no haya prisión alguna con anterioridad a las relaciones de poder que la saturan, y es que, es por medio del desarrollo de tales prácticas como ambos adquieren una entidad propia. Otro tanto ocurre, por ejemplo, con el hospital moderno²⁹. El cual, si bien parece tener una larga historia, siempre y cuando se establezca una continuidad entre el «hospital antiguo» -como lugar en el que indiscriminadamente se albergaban locos, enfermos y pobres- y el hospital moderno, no se configura como tal hasta que no incorpora las técnicas disciplinarias -vigilancia y examen, entre otras- que

27 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36.

28 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 38. Cursiva propia.

29 FOUCAULT, Michel. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 100 y ss.

le permiten desarrollar un discurso y unas prácticas estrictamente médicas. En definitiva, el hospital no se conforma hasta que no es invadido por las redes de poder-saber de la medicina, adquiriendo así un estatus ontológico, al tiempo que se le otorga significado político. Es también entonces cuando surge propiamente el individuo enfermo, tal y como lo entendemos hoy. Como afirma Joaquín Fortanet:

La atención de Foucault recae en aquellos lugares donde se puede observar a la vez la construcción de la experiencia, del individuo, y de la arquitectura de los dispositivos que emergen de esta construcción. Y ese lugar no es otro que el cuerpo. El cuerpo enloquecido, el cuerpo encerrado, el cuerpo sexuado. El cuerpo como lugar en donde somos tanto individuos como experiencia, tanto saber como poder, tanto verdad como disciplina. La locura, la penalidad y la sexualidad como desarrollos de la constitución de la experiencia normalizada bajo la forma de diversos sometimientos, disciplinas y violencias sobre el cuerpo.³⁰

En suma, el cuerpo es aquí entendido como el lugar en el que se entrecruza lo personal y lo político. Ahora bien, ¿No parece derivarse de un planteamiento de este tipo una sujeción ineludible? ¿Hasta qué punto podemos actuar desde una *individualidad* que, en apariencia, no nos pertenece en absoluto?

La clave está en la concepción en términos nominalistas que, tanto Foucault, como Butler, tienen del propio poder. Y es que, éste no es una fuerza susceptible de ser poseída por uno o más individuos, sino una tensión que sólo aparece en tanto en cuanto se la hace funcionar. En este contexto, materialización e investidura son dos momentos, o «procesos» de una actividad, que, en ningún caso, pueden ser tomados como un «estado de cosas» definitivo. Por consiguiente, si el poder sólo se hace inteligible por medio de sus efectos, ni los cuerpos, ni los espacios, son ontológicamente previos a su ejercicio, sino que, más bien, son analíticamente indistinguibles:

[...] que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; *que se le dé como modelo la batalla perpetua* más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.³¹

De hecho, la subjetividad que emerge de esta investidura material nunca debe ser entendida tampoco desde un punto de vista sustancial³², sino como el producto precario resultante de ciertas prácticas históricamente situadas. Es por ello por lo

30 FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Pressas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010, 132.

31 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 34. Cursiva propia.

32 En palabras de Foucault: «No es una sustancia [Foucault es preguntado por el sujeto]. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas ni siempre, idéntica a sí misma». FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad». En FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La marca, Buenos Aires, 2003, 156.

que la propia subjetividad³³ será el lugar privilegiado desde el que poder librar esta batalla.

5. Conclusión. Pensar la política desde el cuerpo

Hasta aquí, hemos destacado a la figura de Michel Foucault como un posible modelo teórico de suma importancia para el pensamiento feminista, porque nos permite pensar de otro modo cómo los ideales normativos, imbricados en el sistema sexo-genérico imperante, producen -y dominan- a los individuos.

Sin embargo, si bien sus aportaciones son recogidas y reconocidas por muchas autoras, Foucault nunca se dedica explícitamente a ello. Eso explica muchas de las insuficiencias que en él se encuentran al respecto. Las más flagrantes hacen referencia, precisamente, a la ausencia de propuestas que revelen, de manera expresa, los modos en los que el poder funciona para constituir las identidades limítrofes del ordenamiento heterocentrado. Así, a diferencia del loco, el criminal o el enfermo, quienes sí tienen el privilegio de contar con una historia de la manera en la que su subjetividad anormal se construye, ni la mujer, ni los homosexuales o los transexuales³⁴, gozan de esta concesión. Como resultado, los intentos de Foucault para pensar los límites que determinan lo normal y lo anormal siguen estando insertos en un sistema eminentemente masculino, ya que, obvian las vicisitudes particulares implicadas en una estructura en la que las marcas de sexo, género, o raza, son fundamentales. En consecuencia, la visión que ofrece Foucault con respecto a los modos de subjetivación es parcial, al no reparar en el papel que la matriz sexo-genérica tiene en la formación de los individuos. Esta es, precisamente, la denuncia de Rosa María Rodríguez Magda. Quien considera que Foucault desestima el papel activo que los espacios domésticos, tradicionalmente femeninos, han jugado en la construcción de la subjetividad moderna. Pese a que Foucault dedique gran parte de su obra a mostrar cómo la subjetividad se constituye por medio de sistemas excluyentes (normal/anormal, loco/cuerdo, sano/enfermo), parece que olvida la exclusión más importante de toda la historia de la humanidad, la de la mujer frente al hombre:

Habrá que ser todavía más audaces y valorar la importancia de la esfera doméstica en la constitución del individuo moderno, pues si los otros lugares de confinamiento y vigilancia: cárcel, escuela, hospital, etc., en su sujeción del cuerpo han configurado una anatomía política y una génesis disciplinaria que es el origen de las ciencias humanas y de la idea de individuo moderno, también habrá que analizar este poder «productor» de la ficción doméstica. Y ello nos llevará no únicamente a

33 Cabe destacar, que, de acuerdo con lo expuesto, cuando aludimos en nuestro texto a la subjetividad nos referimos también el ámbito material que ésta necesita necesariamente para desarrollarse. Por lo tanto, decir subjetividad equivale, en cierto modo, a decir corporalidad.

34 Podemos pensar que la obra de Foucault dedicada a la vida sexual de Herculine Barbin desdice esta afirmación. Sin embargo, dicha obra no mantiene una continuidad argumental, en lo que se refiere a la producción normativa de la materialidad del sexo, con lo expuesto en este artículo. Butler lo señala en: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 196.

paliar un olvido, sino a replantear la valoración implícita de las diversas esferas, el androcentrismo larvado que vuelve a aparecer al sustituir el protagonismo de las esferas políticas por el de las instituciones sociales, pero considerando relevantes otra vez espacios predominantemente masculinos.³⁵

No obstante, aunque el análisis de Foucault sobre los mecanismos a partir de los cuales se configura nuestra individualidad sea parcial, no debemos olvidar que el objetivo último de su estudio es ofrecernos formas de resistencia alternativas. Debemos preguntarnos, entonces, si este otro aspecto de su planteamiento no puede servir también al feminismo como el ejemplo que nos permita pensar otro tipo de acción política.

Como decíamos, en la medida en que el poder se hace efectivo a través de prácticas sociales corporeizadas, Foucault situará la resistencia allí donde el individuo sea capaz de vincularse con la verdad que le constituye de una manera no disciplinaria. Será, entonces, a través del cuerpo como pongamos en práctica -y también en *acto*³⁶- la posibilidad de encarnar aquellas normas que nos conforman de otro modo. Por ello, Foucault recurre a la figura del cínico, por ser quien es capaz de ofrecernos otro modelo de investidura corporal de la ley, desde el cual poder subvertirla.

Lo característico del cinismo es que su encarnamiento de las normas deriva en la deformación caricaturesca de las mismas. No es que el cínico no se adecue a los preceptos socialmente establecidos, más bien al contrario, los incorpora hasta el extremo, haciendo que se tornen insoportables. El cínico encuentra, pues, en su cuerpo una herramienta crítica con la que ejercitar una práctica política:

El pensamiento filosófico tradicional, bajo la consigna de la vida no disimulada, planteaba o prolongaba en el fondo la exigencia del pudor, aceptaba sus hábitos. El cinismo, al aplicar al pie de la letra el principio de la no disimulación, *bizo volar en pedazos el código* de pudor al que ese principio, implícita o explícitamente, seguía asociado. (...) Así dramatizada, la vida filosófica de los cínicos despliega el tema general de la no disimulación, pero *libera a ésta de todos los principios convencionales*.³⁷

En este sentido, podemos decir que el cínico desvirtúa los cánones culturales tradicionales por medio de un ejercicio performativo. Es decir, su cuerpo, hábitos y forma de vida, son capaces de resignificar activamente los principios culturales prestablecidos. Recordemos que el sistema sexo-género, en tanto que ideal normativo, funcionaba gracias a que escondía su carácter ficcional, convirtiéndose en un atributo inalterable. Asimismo, la ilusión de un género constante era

35 RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M^a. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 2004, 103.

36 Es decir, *performando* y, así, creando una realidad nueva.

37 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2010, 268. Cursiva propia.

mantenida gracias a los diversos *actings* corporales del sujeto, por medio de los cuales, en realidad, iba adquiriendo un significado. La figura del cínico exhibe, pues, la posibilidad de contestar, a través del propio cuerpo, a dichos mecanismos. Además, la fuerza de la verdad cínica reside, precisamente, en su carácter de exposición a los demás. El modo personal por el que el cínico dirige su propia vida, cuando dota de un estilo propio a los preceptos culturales que encarniza, interpela al resto de la humanidad, convirtiéndose en un actor político.

Por su parte, Butler coincide con Foucault cuando describe de una manera similar cómo las prácticas culturales del travestismo o las identidades *butch/femme* afectan a la constitución normativa de la identidad de género. En este sentido, la travestida representa la subversión corporeizada de las leyes del género, ya que, no representa la coherencia exigida por la matriz heteronormativa al no existir correspondencia alguna entre su disposición anatómica y el género que actúa.³⁸

La agencia política emerge, entonces, no ya en un sujeto previamente constituido, si no allí donde el poder falla en su ejercicio, en el transcurso de esa constitución que nunca llega a darse de una vez por todas. Por eso, es gracias a que el poder utiliza al cuerpo como su vector e instrumento, como éste puede ser transvalorado. En última instancia, la acción política es siempre una acción política corporeizada. Conviene que atendamos, entonces, a cómo un planteamiento como este reconfigura por completo los límites tradicionales del ámbito de lo político. Ya no estamos ante una concepción de lo político basada en una teoría del contrato social, aquella que se fundamentaba en la idea de un individuo monolítico y consolidado. De hecho, como hemos desarrollado, si este sujeto existe es porque el poder lo «ficciona», disimulando su génesis contingente y arbitraria. Bajo estas premisas se da, entonces, una problematización necesaria del sujeto político del feminismo. Y es que, antes de que recurramos a las «mujeres», como si esta fuera una identidad universal y común, que encuentra su correlato en una categoría jurídica representativa, debemos preguntarnos cómo, y sobre todo a través de qué exclusiones, se ha conformado tal categoría³⁹. Si bien no negamos que el feminismo ha logrado apuntarse múltiples victorias -como puede ser la adquisición de mayor visibilidad política- partiendo de la ficción fundacionista que consolida a las «mujeres» como el sujeto universal de nuestras luchas, es incuestionable que es también en virtud de esa universalidad hegemónica como se ha «olvidado» que la subordinación de la mujer emerge en contextos étnicos, raciales y culturales muy diversos, dando lugar a formas de *sujeción* muy específicas, que han sido sólo parcialmente reconocidas por un feminismo eminentemente etnocéntrico

38 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 268.

39 De hecho, la propia Butler, argumenta que este sujeto por medio del cual se procura la representación política es ya en sí el efecto de la estructura jurídica que, posteriormente, lo representa. No habiendo, pues, sujeto anterior a la propia ley. La filósofa argumenta su tesis aludiendo al último capítulo de la historia de la sexualidad en el que Foucault señala una consideración similar. En: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 46.

y colonialista. Nuestra acción política comienza, por tanto, no apelando a los marcos formales representativos -cuyo poder es eminentemente productivo-, sino en el ámbito de la genealogía crítica de la materialización del propio sujeto, para así *ensayar* otras formas de subjetivación⁴⁰. Por ello, frente a la interpretación tradicional, se trata de reconocer que nuestra propia identidad no es del todo *nuestra*, en la medida en que depende de ciertas convenciones sociales y culturales que nos trascienden. Quizás sea esta sociabilidad implícita que nos constituye la que nos permita establecer una solidaridad política entre nosotras, sin necesidad de recurrir a la falsa promesa ontológica de que pertenecemos y nos reconocemos en una categoría universal.⁴¹ Así pues, pensarnos de otro modo -no ya desde lo puramente individual, sino desde una corporalidad socialmente conformada- es la condición de posibilidad para que establecer nuevas formas de alianza política. Al mismo tiempo, una vez que aceptamos que estas estructuras sociales y culturales están imbricadas al ámbito de lo puramente «personal», se cuestionan las jerarquías de lo público y lo privado en las que se basaba la política clásica. Esto es fundamental para el pensamiento feminista, no sólo porque revele que cuestiones de nuestra vida corriente, como son la administración del deseo, la división sexual de las tareas domésticas y los cuidados, o el trabajo reproductivo, son también materia de interés político, sino porque desvirtúa esa idea de la política tradicional en la que uno -siempre masculino- sólo podía ser sujeto político bajo el amparo del marco legal y representativo del derecho. Por el contrario, desde esta perspectiva, podemos pensar formas de resistencia que, siendo eminentemente políticas, caen fuera de los límites estatales del derecho. Pensamos en todos aquellos sujetos -transexuales, inmigrantes, refugiados- cuya identidad política no está reconocida jurídicamente⁴², un planteamiento como este abre la posibilidad de concebirlos como sujetos políticos activos sin necesidad de que entren en el juego de la representación.

En este escrito, resuenan todavía los ecos de la huelga feminista del 8 de marzo, en la que las mujeres invadimos las calles de nuestro país gritando al unísono que queremos ser libres. Muchas de nuestras demandas hacían referencia al ámbito formal de la política, buscando mejoras legislativas: brecha salarial, conciliación familiar, etc. Pero, sin ánimo de restar importancia a estos requerimientos, podemos ir más allá y analizar el movimiento en concordancia con lo expuesto en este artículo. Es entonces cuando nos damos cuenta que lo que se buscaba desvelar

40 Lo que, en términos foucaultianos, serían las prácticas de *desujeción*, englobadas bajo el *cuidado de sí*.

41 BUTLER, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». SUE-ELLEN, Case (ed.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press, 1990, 310.

42 Butler se enfrentaría así a la noción de Agamben de «nuda vida». Y es que, según ella, si aceptamos esas vidas como formas de vida despolitizadas, ratificamos la lógica dominante según la cual se establecen los límites de lo que es político y lo que no. Al fin y al cabo, eso perpetua la exclusión, ya que, nos impide pensar de qué manera alguien que se constituye como sujeto, precisamente, en virtud de esta despolitización podría convertirse en un actor político activo. Ver BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press, Cambridge, 2015, 78.

es el modo en el que las relaciones de poder afectan a nuestra vida diaria, desde la sexualización y objetualización de nuestros cuerpos o el control sobre nuestro modo de vestir, hasta la aterradora inseguridad que todas sufrimos -e incluimos aquí también a las minorías sexuales- cuando caminamos de noche por la calle. Este veto del espacio público ya no se entiende en un sentido político tradicional, sino cotidiano y ordinario, que hace referencia, precisamente, a cómo, ya no sólo nuestros cuerpos, sino también los lugares que ocupamos están imbuidos por relaciones de poder. Puede parecer que, en primera instancia, las mujeres, allí congregadas, apelábamos a las estructuras estatales de las que formamos parte para solicitar un mayor reconocimiento. Pero, desde este punto de vista, estas luchas iban más allá, en la medida en que pugnaban por reconfigurar las relaciones de poder que nos constituyen, actuando sobre nuestros cuerpos y sobre los lugares en los que habitamos. Salimos, pues, a la calle libremente para defender el derecho que tenemos de caminar libremente por la calle. De modo que, al tiempo que estos cuerpos allí reunidos denunciaban esta situación, paradójicamente, la revertían. Creemos que este caso no es más que otro ejemplo de acción política a través de la performatividad de nuestros propios hábitos, disposiciones corporales y formas de vida, a las cuales les son inherentes unas estructuras de poder específicas, pero que son, precisamente, la condición de posibilidad de la resistencia misma. Como dice Foucault, «la garantía de la libertad es la libertad»⁴³, y, no sabemos si por suerte o por desgracia, el feminismo ha tenido que aprender a pedirla, ejerciéndola, a lo largo de toda su historia.

43 FOUCAULT, Michel. «Space, power and knowledge». En RABINOW, Paul (ed.) *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 245. Traducción propia.

6. Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Del Alma*. Gredos, Madrid, 2003
- BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue». En Ingram, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Black-well Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. M^a Antonia Muñoz. Paidós, Barcelona, 2001.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press. Cambridge, 2015.
- BUTLER, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». En SUE-ELLEN, Case (ed.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press, 1990.
- BURGOS, Elvira. «Luchas por la libertad: Cuerpos en acción». En *THÉMATA. Revista de Filosofía*, n^o 48, 2013, 203-216.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. «Space, power and knowledge». En RABINOW, Paul (ed.) *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». Trad. Javier de la Higuera. En *Daimon. Revista de Filosofía*, n^o 11, 1995.
- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad». En FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La

marca, Buenos Aires, 2003.

FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010

MEIJER and PRINS. «How bodies come to matter: An Interview with Judith Butler». En *Signs*, Vol. 23, nº 2. 1998, 275-286.

PÉREZ NAVARRO, Pablo. *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Egales, Madrid, 2008.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M^a. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 2004.