

JUDITH BUTLER

EL GRITO DE ANTÍGONA

Prefacio
Rosa Valls

CAPÍTULO 3

Obediencia Promiscua

En su estudio sobre las apropiaciones históricas de Antígona, George Steiner plantea sin quererlo una cuestión controvertida: ¿Qué pasaría si el psicoanálisis hubiera tomado a Antígona, en lugar de Edipo, como punto de partida?¹ Edipo tiene claramente su propio destino trágico, pero el destino de Antígona es decididamente post-edipal. Aunque sus hermanos son explícitamente maldecidos por su padre, ¿tiene la maldición también efecto sobre ella, y si es así, a través de qué medios furtivos e implícitos? Seguramente algo del destino de Edipo está haciendo efecto a través de ella misma, pero ¿qué peso de la historia está cargando Antígona? Edipo llega a conocer quiénes son su madre y su padre, pero se encuentra con que su madre también es su esposa. El padre de Antígona es su hermano, ya que los dos comparten una madre en Yocasta, y sus hermanos son sus sobrinos, hijos de su hermano-padre, Edipo. Los términos de parentesco pasan a ser irreversiblemente equívocos. ¿Es esto parte de la tragedia? ¿Lleva este equívoco de parentesco al fatalismo?

Antígona está atrapada en una red de relaciones que la sitúa en una posición no coherente dentro del parentesco. Ella, estrictamente hablando, ni está fuera del parentesco ni es ininteligible. Podemos entender su situación, pero sólo con una cierta cantidad de horror. El parentesco no es simplemente una situación en la que ella se encuentra, sino una serie de prácticas que ella también realiza, relaciones que se reinstituyen en el tiempo precisamente a través de la práctica de su repetición. Cuando ella entierra a su hermano, no es simplemente que actúe desde el parentesco, como si éste suministrara un principio de acción, sino que ésta es la acción de parentesco, la repetición realizativa que reintegra el parentesco como escándalo público. El parentesco es lo que

¹ Steiner, *Antígonas*, p.18 [*Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*].

repetición
repetición

muerte que está sobre él. Las palabras y los hechos se encuentran fatalmente enredados en la escena familiar. Los actos de Polinices y Eteocles parecen cumplir y representar las palabras del padre, pero sus palabras—y sus hechos—son también parte de la maldición que está sobre él, la maldición de Layo. Antígona está preocupada por el destino de sus hermanos, incluso mientras emprende su propio curso de la acción en el que la muerte es una conclusión necesaria. Su deseo de salvarlos de su destino es abrumado, parece, por el deseo de unirse a ellos en su destino.

Antes de morir, Edipo pronuncia varias palabras que asumen el estatus de una maldición. Él la condena, pero la fuerza de su condena es para tenerla atada a él. Sus palabras culminan en una falta de amor permanente, un sentimiento que Edipo le ordena como demanda de fidelidad, una petición que se acerca a una posesión incestuosa: “De nadie habrás recibido tanto amor como de este hombre, sin el cual pasarás el resto de tu vida.”(1617-1619). Sus palabras ejercen una fuerza en el tiempo que excede la temporalidad del enunciado: demandan que durante todo el tiempo ella no tenga más hombre que el que está muerto, y a pesar de que esto es una petición, una maldición hecha por Edipo, que se posiciona como su único hombre, está claro que ella honra tanto como desobedece esta maldición, al desplazar el amor que siente por su padre hacia su hermano. En efecto, toma a su hermano para ser su único amor—ella no arriesgaría desafiar el edicto oficial por ningún otro lazo que Polinices. De esta forma traiciona a Edipo incluso cuando cumple los términos de su maldición. Ella sólo amará a un hombre que está muerto, y por lo tanto no amará a otro hombre. ¿Es el amor por uno indisociable del amor por el otro? Y cuando es su “más querido hermano” con quien comete su acto honorable y criminal, ¿está claro si este hermano es Polinices, o podría ser Edipo?

Sabiendo que se está muriendo, Edipo pregunta, “¿Y me cubrirán entonces con tierra de Tebas?” (406) y descubre que su crimen hace que esto sea imposible. Así pues, es enterrado por Teseo a escondidas,

incluso de Antígona. Entonces, Antígona imita el acto del fuerte y veraz Teseo y entierra a su hermano a escondidas, asegurándose de que la tumba de Polinices está compuesta de polvo de Tebas. El entierro afirmativo de Antígona, que ella realiza dos veces, puede ser entendido para ambos un entierro que refleja e instituye el equívoco entre hermano y padre. Para Antígona, ellos ya son intercambiables, y su acto reconstituye y reelabora su intercambiabilidad.

Aunque Sófocles escribió *Antígona* varios años antes que *Edipo en Colono*, la acción que empieza en el primero continúa en el segundo. ¿Cuál es la importancia de esta demora? ¿Será que las palabras que provocan la acción sólo pueden entenderse en retrospectiva? ¿Pueden entenderse en retrospectiva las implicaciones de la maldición, entendida como extensión de la acción? La acción que la maldición predijo para el futuro resulta ser una que ha estado presente durante todo el tiempo, de manera que precisamente lo que se invierte a través de la temporalidad de la maldición es el adelanto de tiempo. La maldición establece una temporalidad para esta acción que precede a la propia maldición. Las palabras trasladan al futuro lo que ya ha estado ocurriendo siempre.

Antígona no amará a otro hombre que no sea el que está muerto, pero de alguna manera ella también es un hombre. Y de hecho, éste es también el título que Edipo le concede, un regalo o recompensa por su fidelidad. Cuando Edipo es desterrado, Antígona se preocupa por él, y en su fidelidad, se refiere a ella como un “hombre” (aner). En efecto, ella le sigue fielmente hacia la soledad, pero en algún momento ese seguimiento imperceptible se convierte en una escena en la que ella le dirige: “Sígueme, padre, sígueme, así, con tus ciegos pasos, por donde yo te llevo.” (183-184).

En efecto, ella es maldecida con la obligación de mantenerse fiel a un hombre muerto, una fidelidad que le hace masculina, que le exige asimilar la atribución que contiene la aprobación de Edipo, de manera que

deseo e identificación se confunden agudamente en un lazo melancólico. Edipo entiende claramente el género como algo propio de una maldición, ya que una de las formas en las que condena a sus hijos es planteando su acusación a través del tropo de una inversión de género orientadora:

Aquellos dos se ajustan a las costumbres que prevalecen en Egipto, tanto en su naturaleza como en el desarrollo de sus vidas. Allí los varones se sientan en el hogar y sus consortes, fuera de casa, proveen lo necesario para las necesidades de la vida. Y en vuestro caso, mis hijas, los que debieran realizar esta tarea, guardan la casa como doncellas, y vosotras dos, *en su lugar*, soportáis la carga de las desgracias de este miserable. (337-344, *el énfasis es mío*)

Más tarde, Edipo mantiene que Ismena y Antígona han tomado de forma bastante literal el lugar de sus hermanos, adquiriendo el género masculino a lo largo del camino. Dirigiéndose a sus hijos, dice:

Si no hubiese engendrado a estas hijas para cuidarme, yo ya no viviría por lo que vosotros hicisteis por mí. Ellas me cuidan, son mis enfermeras, son hombres y no mujeres, cuando se trata de trabajar por mí. Sin embargo, vosotros sois hijos de algún otro, no míos. (1559-1563)

De esta forma, sus hijas se convierten en sus hijos, pero nos ha dicho, anteriormente, que estas mismas hijas (Antígona e Ismena), son también sus "hermanas". Y así llegamos a una especie de problema de parentesco en el corazón de Sófocles. Antígona, en ese momento, ya ha tomado el sitio de su hermano; cuando rompe con Ismena, se refleja la ruptura de Polinices con Eteocles, de forma que está actuando, podríamos decir, como los hermanos. Así, cuando la obra se termina, Antígona ya se ha puesto en el lugar de casi todos los hombres de su familia. ¿Es éste un efecto de las palabras que tiene sobre ella?

En verdad, las palabras ejercen aquí algún poder que no queda claro de forma inmediata. Las palabras actúan, ejercen un cierto tipo de fuerza realizativa, algunas veces son claramente violentas en sus consecuencias, como palabras que o bien constituyen o bien engendran violencia. Algunas veces parece que actúan de formas ilocucionarias, representando el hecho que se nombra en el mismo momento que se está nombrando. Para Hölderlin, esto constituye parte de la fuerza asesina de la palabra en las obras de Sófocles. Consideremos el momento en que en *Edipo en Colono* el coro le recuerda a Edipo su crimen, un relato verbal de el hecho que se convierte en castigo violento por el hecho. Las palabras no sólo relatan los acontecimientos sino que muestran la acusación, exigen su reconocimiento, e infligen un castigo a través de sus interrogaciones:

CORIFEO: -Infeliz ¿es verdad que has dado muerte... a tu padre?

EDIPO: -¡Ay! ¡Me has asestado un segundo golpe, herida sobre herida!

CORIFEO: ¡Le mataste!

(542-545)

De esta forma el coro ataca verbalmente a Edipo por haber herido y matado a su padre; la acusación repite verbalmente el crimen, golpea a Edipo otra vez donde ya tiene una herida, siendo de esta forma herido otra vez. Edipo dice, "¡Me golpeas otra vez!", pero el corifeo prosigue con el ataque, le dice "¡Le mataste!". El corifeo que habla es nombrado de forma ambigua como "Dios en el cielo", hablando con la fuerza de las palabras divinas. No hay duda que escenas como éstas son las que incitan a Hölderlin a resaltar la fatalidad de las palabras en su "Anmerkungen zur Antigone": "The word becomes mediately factic in that it grasps the sensuous body. The tragic Greek word is fatally factic [tödlichfaktisch], because it actually seizes the body that murders. [La palabra se convierte en mediadora fáctica por el hecho de que

alcanza el cuerpo sensual. La palabra trágica griega es fatalmente fáctica [tödlichfaktisch], porque de hecho se apodera del cuerpo que mata.]”³

No sólo es que las palabras maten a Edipo en un sentido lingüístico y psíquico, sino que aquellas palabras, las que conformaban la maldición anterior que Layo le había impuesto, lo llevan a cometer incesto y asesinato. Asesinando, cumple y completa las palabras que tenía sobre él; su acción pasa a ser indisociable del acto hablado, una condición que podríamos decir tanto de la maldición reflejada en la acción dramática como de la estructura de la propia acción dramática. Éstas son palabras que uno transmite, pero que no son generadas o mantenidas de forma autónoma por el que habla de ellas. Según Hölderlin, surgen de una boca poseída o inspirada (*aus begeisterten Munde*) y se apoderan del cuerpo que mata. Las palabras se dirigen a Edipo, pero él sólo re-escribe su trauma, tal como era, como si sus palabras se apoderaran de sus hijos y los mataran, se apoderaran de ellos y los hicieran homicidas, y sus palabras también se apoderan del cuerpo de Antígona, su hija, y lo generizan como masculino. Y precisamente hacen esto al convertirse en palabras que actúan en el tiempo, palabras cuya temporalidad excede la escena de su misma expresión, y se convierten en el deseo de aquéllos que están nombrando, de forma repetitiva y evocando, otorgando sólo retrospectivamente el sentido de un pasado necesario y persistente que se confirma por la expresión que predice, allá donde la predicción se convierte en el acto de habla a través del cual una necesidad que ya es operativa se confirma.

La relación entre palabra y hecho se enmaraña de forma irrevocable en la escena familiar, cada palabra se transmuta, según Hölderlin, en

³ “Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es den sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet,” en “Anmerkungen zur Antigone” en *Friedrich Hölderlin, Werke in einem Band* (Munich: Hanser Verlag, 1990), p.64. Todas las citas en inglés (traducidas al castellano) son de “Remarks on Antigone”, *Friedrich Hölderlin: Essays and Letters*, ed. and trad. Thomas Pfau (Albany: State University of New York Press, 1977). Véase también Philippe Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis suivi de la théâtre de Hölderlin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 63-73.

acontecimiento o “fatal fact [hecho fatal]”. Cada hecho es el efecto temporal aparente de alguna palabra previa, estableciendo la temporalidad de un trágico retrasar, de que todo lo que pasa ya ha pasado, que aparecerá como lo que ya está pasando siempre, son una palabra y un hecho enmarañados y extendidos a través del tiempo, a fuerza de repetición. Esta fatalidad la encontramos, de alguna manera, en la dinámica de su propia temporalidad y su exilio perpetuo en el no-ser que marca distancia de cualquier percepción de hogar⁴. Según Hölderlin, esta performatividad prodigiosa de la palabra es trágica en un sentido fatal y teatral. En el teatro, la palabra está representada, como hecho toma un significado específico; la aguda performatividad de las palabras en esta obra tiene todo que ver con las palabras que se dan en una obra, son representadas, realizadas.

Por supuesto, existen otros contextos donde las palabras se tornan indisociables de los hechos, como las reuniones de departamento o los encuentros familiares. La fuerza particular de la palabra como hecho dentro de la familia o, de forma más general, dentro del parentesco, se obliga a cumplir como ley (nomos). Pero esta obligación no se da sin

⁴ En *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. William McNeill y Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996) [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. Juan David García Bacca (Barcelona: Anthropos, 1989)], Heidegger ofrece una reflexión sobre la traducción de Hölderlin de *Antígona* (1803), así como sus “Remarks on Antigone” acerca de las diferentes maneras que Hölderlin demuestra lo “extraordinario” de Antígona. La proximidad a la muerte subrayada en estas “cuestiones sobre Antígona” corresponde en gran medida a la lectura que hace Heidegger de Antígona como alguien para quien el exilio se convierte en una relación esencial con un sentido del ser que se encuentra más allá de la vida humana. De hecho, esta participación en lo que no está vivo parece ser algo como la propia condición de vida. En la misma línea que Jacques Lacan, Heidegger sostiene que “Antígona dice ser sí misma” (118) y que esta proximidad al ser implica una necesaria enajenación de los seres vivos, aunque ésta sea el fundamento de su mismo surgimiento.

Paralelamente, Heidegger entiende la “ley no escrita” de la que habla Antígona como una relación con el ser y con la muerte:

Antígona asume como adecuado todo aquello que se le destina desde el reino de lo que prevalece más allá de los dioses superiores (Zeus) y más allá de los dioses inferiores... Sin embargo, esto no se refiere ni a los muertos ni a los lazos de sangre con su hermano. Lo que determina a Antígona es aquello que primero concede fundamento y necesidad a la distinción de los muertos y a la prioridad de sangre. Esto, Antígona, y esto también significa el poeta, se queda sin un nombre. La muerte y el ser humano, el ser humano y la vida encarnada (sangre), en cada caso, permanecen juntos. “La muerte” y “la sangre” nombran en cada caso reinos diferentes y extremos del ser humano. (Heidegger, 1996, p. 117).

una reiteración — un eco caprichoso, temporal — que también sitúa a la ley bajo el riesgo de salirse de su curso.

Y si tuviéramos que volver al psicoanálisis a través de la figura de Antígona, ¿de qué forma podría estar influyendo nuestra consideración de la obra y su carácter en la posibilidad de un futuro aberrante para el psicoanálisis, ya que este tipo de análisis es expropiado en contextos que no pudieron ser anticipados? El psicoanálisis traza la historia caprichosa de tales expresiones y hace sus propias declaraciones en forma de ley en el proceso. Podría ser una forma de interpretar la maldición, la fuerza aparentemente predictiva de la palabra, ya que contiene una historia psíquica que no puede pasar totalmente a forma narrativa. La palabra críptica contiene una historia irrecuperable, que en virtud de su misma irrecuperabilidad y su enigmática vida eterna en palabras, contiene una fuerza cuyo origen y final no pueden ser totalmente determinados.

El hecho que la obra *Antígona* preceda a su prehistoria, fuera escrita décadas antes que *Edipo en Colono*, indica cómo la maldición funciona en una temporalidad incierta. Su fuerza sólo se conoce de forma retroactiva, expresada antes de los acontecimientos; precede a su expresión, como si la expresión paradójicamente inaugurara la necesidad de su prehistoria y de lo que va a aparecer por siempre como una verdad.

Pero ¿hasta qué punto es seguro el éxito de una maldición? ¿Hay alguna forma de romperla? O por el contrario, ¿existe alguna forma en la que su propia vulnerabilidad sea expuesta y explotada? La persona que en el presente recita la maldición o se encuentra a sí misma en medio de la efectividad histórica de la palabra, no recita precisamente aquellas palabras que son recibidas desde una fuente previa. Las palabras se reiteran, y su fuerza se fortalece. La agencia que representa esta reiteración conoce la maldición pero no entiende el momento en el que se participa en su transmisión.

¿Hasta qué punto esta idea de la maldición está funcionando en la concepción de un discurso simbólico que el sujeto hablante transmite mediante formas reales aunque impredecibles? Y en la medida en que lo simbólico reitera una necesidad “estructural” de parentesco, ¿está dependiendo o representando la maldición del propio parentesco? En otras palabras, ¿está la ley estructuralista dando información sobre la maldición de parentesco o produciendo esa maldición? ¿Es el parentesco estructuralista la maldición que se encuentra sobre la teoría crítica contemporánea al tratar de acercarse a las cuestiones de normatividad sexual, socialidad, y estatus de la ley? Y, además, si estamos incautados por esta herencia, ¿existe alguna manera de transmitir esa maldición de forma aberrante, exponiendo su fragilidad y fractura en la repetición y reestablecimiento de sus términos? ¿Será esta ruptura con la ley, que se da en el propio reestablecimiento de la ley, la condición para articular un parentesco futuro que sobrepasa la totalidad estructuralista, o sea, un postestructuralismo del parentesco?⁵

⁵ Durante las últimas décadas se han realizado varios trabajos desde la antropología que han mostrado las limitaciones de los paradigmas estructuralistas para reflexionar sobre el conflicto del parentesco, incluyendo Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies* (New York: Routledge, 1992). En *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, ed. Jane Fishburne y Sylvia Junko Yanagisako (Stanford: Stanford University Press, 1987), las editoras argumentan en contra de una perspectiva del parentesco centrada exclusivamente en las relaciones simbólicas a expensas de la acción social. Las perspectivas de esta obra que pretenden elaborar las complejas condiciones sociales de las relaciones de parentesco en contraposición a explicaciones funcionalistas y puramente estructuralistas se encuentran en las relevantes aportaciones de John Comaroff, Rayna Rapp, Marilyn Strathern y Maurice Bloch. Véase también Sylvia Junko Yanagisako, “The Analysis of Kinship Change”, en *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans* (Stanford: Stanford University Press, 1985), donde la autora cuestiona ambos relatos estructuralistas y funcionalistas por no dar un entendimiento dinámico de las relaciones de parentesco. David Schneider, en *A Critique of the Study of Kinship* explica cómo los modelos teóricos de parentesco elaborados por Fortes, Leach y Lévi-Strauss imponen barreras teóricas sobre la percepción etnográfica pero no logran explicar las sociedades que no consiguieron acercarse a la norma teórica y que, a pesar de su demanda de que no se tomen las relaciones biológicas de reproducción como punto de partida del estudio del parentesco, todavía consiguen que esta asunción funcione como una premisa básica de su trabajo (véase pp. 3-9, 133-177). Concretamente, el trabajo de Pierre Clastres en Francia, escrito de manera dramática y vocífera y claramente influido por el trabajo previo de Marshall Sahlins, defiende que la esfera de lo social no se podía reducir al funcionamiento del parentesco, y advierte en contra de cualquier esfuerzo por tratar las reglas del parentesco como sustitutas de los principios de inteligibilidad de cualquier orden social. Por ejemplo, afirma que no es posible reducir las relaciones de poder a relaciones de intercambio: “El poder está en relación ... con los niveles estructurales esenciales de la sociedad, es decir, con el centro mismo del universo comunicativo” (37). En *Society Against the State*, trad. Robert Hurlev (New

La revisión Antigonia de la teoría psicoanalítica podría poner en tela de juicio la asunción de que el tabú del incesto legitima y normaliza un parentesco basado en la reproducción biológica y la heterosexualización de la familia. Aunque el psicoanálisis a menudo ha insistido en que la normalización es invariablemente interrumpida y frustrada por aquello que no puede ser ordenado por normas reguladoras, raramente ha planteado la cuestión de cómo nuevas formas de parentesco pueden surgir y surgen a raíz del tabú del incesto. Del presupuesto de que uno no pueda — o no deba — escoger a los miembros más cercanos de la familia como amantes y cónyuges, no se deriva el hecho de que los lazos posibles de parentesco asuman algún formato en particular.

En la medida en que el tabú del incesto contiene en sí mismo su infracción, no sólo prohíbe el incesto sino que lo sostiene y lo cultiva como un espectro necesario de disolución social, un espectro sin el cual los lazos sociales no pueden emerger. De esta forma, la prohibición en contra del incesto en la obra de *Antígona* requiere un replanteamiento de la propia prohibición, no meramente como una operación negativa o privada del poder sino como una operación que trabaja precisamente mediante la proliferación a través del desplazamiento del mismo crimen que prohíbe. El tabú, y su referencia amenazante del incesto, dibuja líneas de parentesco que incluyen el incesto como su propia posibilidad, estableciendo la “aberración” en el corazón de la norma. Por ello, me

5 (Cont.) York: Zone, 1987), pp.27-49 [*Sociedad contra el estado*, trad. Ana Pizarro (Barcelona: Monte Avila Editores, CA., 1978), pp. 26-44], Clastres propone mover el “intercambio de mujeres” dentro de las relaciones de poder. Además en “Marxists and their Anthropology” [“Los marxistas y su antropología”, en *Investigaciones en antropología política*], Clastres hace una crítica punzante de Maurice Godelier sobre el tema del parentesco y el estado. Argumenta que la principal función del parentesco no es instituir el tabú del incesto ni ejemplificar las relaciones de producción, sino transmitir y reproducir el “nombre” del pariente, y que “la función de nominación inscrita en el parentesco determina todo el ser socio-político de la sociedad primitiva. Es allí donde reside al nudo entre parentesco y sociedad.” Véase Pierre Clastres, *Archaeology of Violence*, trad. Jeanine Herman (New York: Semiotext(e), 1994), p.134 [*Investigación en antropología política*, trad. Estela Ocampo (Barcelona: Gedisa, 1981) p.175].

Para una noción del parentesco como expresión de una práctica, véase también Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 34-35 [Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, trad. Alvaro Pazos (Madrid: Taurus, 1991)].

pregunto si también se puede convertir en la base de una aberración social permanente de parentesco en la que las normas que gobiernan los tipos legítimos e ilegítimos de asociación podrían ser más radicalmente redibujadas.

Antígona dice “hermano”, pero ¿quiere decir “padre”? Ella afirma su derecho público de llorar la muerte de sus parientes, pero ¿a cuántos parientes deja de llorar? Considerando cuantos han muerto en su familia, ¿es posible que madre, padre, hermano y hermana repudiada estén condensados en el hermano irreproducible? ¿Qué clase de enfoque psicoanalítico sobre la actuación de Antígona extinguiría el derecho de redimir de antemano cualquier consideración de sobredeterminación a nivel del objeto? Esta equivocación del término de parentesco señala un dilema decididamente post-edipal, dilema en el que las posiciones de parentesco tienden a deslizarse unas hacia otras, en el que Antígona es el hermano, el hermano es el padre, en el que psíquicamente y lingüísticamente esto es verdad independientemente de si están vivos o muertos, ya que cualquiera que viva en este tobogán de identificaciones tendrá un destino incierto, viviendo en la muerte, muriendo en la vida.

Uno podría empezar simplemente diciendo, con espíritu psicoanalista, que Antígona representa una *perversión* de la ley, y acabar diciendo que la ley exige perversión y que, en un sentido dialéctico, la ley es perversa. Pero establecer la necesidad estructural de la perversión de la ley es poner una relación estática entre las dos, en la que cada una supone la otra y, en este sentido, no es nada sin la otra. Esta forma de dialéctica negativa produce la satisfacción de que la ley se *dedica* a la perversión y que no es lo que parece ser. Sin embargo, esto no ayuda a hacer posible otras formas de vida social, posibilidades inadvertidas producidas por la prohibición que llega a socavar la conclusión de que una organización social invariable de la sexualidad resulta de la necesidad de la ley prohibitiva. ¿Qué pasa cuando lo perverso o lo imposible aparece en el lenguaje de la ley y hace su reivindicación, precisamente,

en la esfera del parentesco legítimo que depende de su exclusión o patologización?⁶

En el breve relato de Antígona que ofrece Slavoj Žižek en *Enjoy Your Symptom!*,⁷ el autor sugiere que el “¡no!” de Antígona a Creonte es un acto femenino y destructivo, en el que su negatividad le lleva a su propia muerte. Para el autor, aparentemente, el acto masculino es más afirmativo, es el acto por el cual se funda un nuevo orden (46). Diciendo “no” a la soberanía, se excluye a sí misma de la comunidad y no sobrevive en el exilio. Aunque de hecho, parece que la reparación y construcción masculina son un esfuerzo para cubrir esa “ruptura traumática” causada por la negación femenina. Aquí parece que Antígona es elevada otra vez a una posición femenina (de forma no problemática) y luego se interpreta que ella ha constituido la negación básica de la polis, el lugar de su propia disolución traumática que la subsiguiente política intenta tapar. Pero, en realidad, ¿Antígona sólo dice “no”? Seguramente su discurso está plagado de negaciones, sin embargo ella también se aproxima a la tenaz voluntad de Creonte y circunscribe una autonomía opuesta mediante su negación. Después, Žižek dejará claro que Antígona se opone a Creonte no con razones, sino con una tautología que no es otra cosa que el nombre de su hermano: “The ‘law’ in the name of which Antigone insists upon Polyneices’ right to burial is the law of the ‘pure’ signifier... It is the Law of the name that fixes our identity [La ‘ley’ en nombre de la cual Antígona insiste en el derecho de Polinices a ser enterrado es esta ley del significante ‘puro’... Es la Ley del nombre lo que repara nuestra identidad]” (91-92). Pero, ¿realmente Antígona llama a su hermano por su nombre o, en el momento en que ella quiere darle preferencia, le nombra con un término de parentesco

⁶ Aquí no estoy sugiriendo que lo perverso simplemente exista en la norma como algo que permanece autónomo, pero tampoco estoy sugiriendo que esté dialécticamente asimilado dentro de la norma. Se podría entender como que señala la imposibilidad de mantener un bloqueo soberano sobre cualquier reivindicación de legitimidad, ya que la reiteración de la reivindicación desde fuera de su lugar de enunciación legítimo demuestra que este lugar legítimo no es la fuente de su eficacia. En este punto, estoy en deuda con lo que considero la reformulación significativa de Homi Bhabha, dispersa por todo su trabajo sobre la teoría del acto discursivo y la noción Foucaultiana del discurso desarrollada en la reciente *Archaeology of Knowledge*.

⁷ Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!* (New York: Routledge, 1992)

que es, en realidad y en principio, intercambiable? ¿Tendrá su hermano un nombre alguna vez?

¿Cuál es la voz contemporánea que irrumpe en el lenguaje de la ley para interrumpir sus funcionamientos unívocos? Consideremos que, en la situación de una familia con estructura no tradicional, una niña que dice “madre” podría esperar respuesta de más de un individuo. O que, en una situación de adopción, una niña dijera “padre” y quisiera decir tanto el fantasma que nunca conoció como el que ha ocupado ese lugar en su vida. Puede ser que la niña quiera decir esto a la vez, o de forma secuencial, o de maneras que no siempre están desarticuladas las unas de las otras. O cuando una niña empieza a sentir cariño por su hermanastro, ¿en qué dilema de parentesco se encuentra? O en el caso de una mujer que es madre soltera y tiene a su hija sin un hombre, ¿está el padre aún presente, en una “posición” o “lugar” espectral que permanece sin ocupar, o no hay tal “lugar” o “posición”? ¿Está el padre ausente o esa niña no tiene ni padre, ni posición, ni habitante? ¿Se trata de una pérdida que asume la norma incumplida, o se trata de otra configuración de apego primario, cuya pérdida principal es no tener un lenguaje en el que articular sus palabras? Y cuando hay dos hombres o dos mujeres que están realizando la función de padres o madres, ¿tenemos que asumir que existe alguna división primaria de roles de género que organiza sus lugares psíquicos en la escena, o que la contingencia empírica de dos padres del mismo género de todas formas es puesto en orden por el lugar psíquico presocial de Madre y Padre? ¿Tiene sentido en estas ocasiones insistir en que hay posiciones simbólicas de Madre y Padre que cada psique tiene que aceptar independientemente de la forma social que implica el parentesco? O ¿hay alguna manera de reestablecer una organización heterosexual del rol parental a nivel psíquico que pueda acomodar cualquier forma de variación de género a nivel social? Aquí parece que la misma división entre lo psíquico y lo simbólico, por un lado, y lo social, por el otro, ocasiona esta normalización preventiva del campo social.

Escribo esto, obviamente, en contra de los antecedentes de una herencia de la teoría feminista que ha tomado el análisis Lévi-Strausiano del parentesco como base de su propia versión del psicoanálisis estructuralista y postestructuralista, así como de la teorización de una diferencia sexual primaria. Una función del tabú del incesto es prohibir el intercambio sexual entre relaciones de parentesco o, por el contrario, establecer relaciones de parentesco precisamente en base a esos tabúes. Sin embargo, la cuestión está en si el tabú del incesto ha sido también movilizado para establecer ciertas formas de parentesco como las únicas inteligibles y soportables. Así se puede oír, por ejemplo, la herencia de esta tradición invocada recientemente por psicoanalistas en París, en contra de la posibilidad de "contratos de alianza", interpretados por los conservadores como una propuesta para el matrimonio gay. Aunque los derechos de las personas gays a adoptar hijas o hijos no se incluían en estos contratos, aquéllos que se oponen a la propuesta tienen miedo que dichos contratos puedan llevar a ello eventualmente, argumentando que cualquier niña o niño educado en una familia gay correría la amenaza inminente de psicosis, como si una estructura, llamada necesariamente "Madre" y necesariamente "Padre", establecida en el nivel de lo simbólico, fuera un soporte psíquico necesario contra una agresión de lo Real. Igualmente, Jaques-Alain Miller dijo que aunque él tenía claro que las relaciones homosexuales merecían reconocimiento, no debían ser elegibles para matrimonio, porque dos hombres juntos, faltados de la presencia femenina, no serían capaces de llevar fidelidad a la relación (una maravillosa reivindicación contra lo más profundo de nuestra principal evidencia del poder de comprometimiento que tiene el matrimonio sobre la fidelidad heterosexual). Seguidoras y seguidores de Lacan que encuentran las fuentes del autismo en el "vacío paternal" o la "ausencia", también predicen consecuencias psicóticas para las hijas e hijos de parejas lesbianas.

Estos puntos de vista tienen en común que las estructuras alternativas de parentesco intentan revisar las estructuras psíquicas de tal forma que llevan otra vez a la tragedia, representadas de forma innecesaria como una tragedia del y para la niña o niño. Sin importar lo que se

piense sobre el valor político del matrimonio gay (incluso yo me siento escéptica en este tema por razones políticas que he apuntado en otro libro⁸), el debate público sobre su legitimidad se convierte en una ocasión para la aparición de una serie de discursos homofóbicos que deben ser resistidos de forma independiente. Consideremos que el horror del incesto, la repugnancia moral que provoca a alguna gente, no está tan lejos del mismo horror y repugnancia que se siente hacia el sexo gay y lésbico, y tampoco está desligado de la intensa condena moral hacia opciones voluntarias de ser padre o madre soltera, o gay, o de acuerdos para ser padres y madres que incluyen a más de dos personas adultas (prácticas que en Estados Unidos pueden ser utilizadas como evidencia para retirar a una niña o niño de la custodia de sus padres). Esta variedad de modalidades, en las que el mandato edipal no consigue producir una familia normativa, se arriesga a entrar en la metonimia de ese horror sexual moralizado que se asocia quizás de forma más básica al incesto.

La continua asunción de lo simbólico, que las normas estables de parentesco apoyan en nuestro sentido perdurable de inteligibilidad de la cultura, pueden encontrarse fuera del discurso Lacaniano. Desde la cultura popular se pide a políticos y psiquiatras "expertos" que frustren las demandas legales de un movimiento social que amenaza con instalar la aberración en el corazón mismo de la norma heterosexual. Desde una perspectiva Lacaniana es bastante posible defender que el lugar simbólico de la madre puede ser múltiplemente ocupado, que nunca se identifica o es identificable con un individuo, y que esto es lo que lo distingue como simbólico. Pero ¿por qué el lugar simbólico es singular y sus ocupantes son múltiples? Consideremos el gesto liberal en el que uno defiende que el lugar del padre y el lugar de la madre son necesarios, pero que cualquiera, de cualquier género, puede ocuparlos. La estructura es puramente formal, dirían sus defensores, pero démonos cuenta que su mismo formalismo asegura la estructura en contra de desafíos críticos. ¿Qué podemos hacer nosotras y nosotros con un habitante de la

⁸ Véase mi contribución, "Competing Universalities", a Judith Butler, Ernesto Laclau, y Slavoj Žižek, *Universality, Hegemony, Contingency* (London: Verso, 2000).

forma que pone la propia forma en crisis? Si la relación entre el habitante y la forma es arbitraria, todavía sigue estructurada, y su estructura funciona para domesticar por adelantado cualquier reformulación del parentesco.⁹

La figura de Antígona, sin embargo, podría obligar a hacer una lectura que cuestionara esa estructura, porque ella no se ajusta a la ley simbólica y no prefigura un reestablecimiento final de la ley. Aunque enmarañada en los términos del parentesco, se encuentra al mismo tiempo fuera de esas normas. Su crimen es condenado por el hecho de que la línea de parentesco de la que desciende, y que transmite, se deriva de una posición paternal que ya está condenada por el acto incestuoso, que es la condición de su propia existencia, que hace de su hermano su padre, que empieza una narrativa en la que ella ocupa, lingüísticamente, cada posición de parentesco *excepto* "madre" y ocupa esas posiciones a expensas de la coherencia de parentesco y de género.

Aunque no es precisamente una heroína queer, Antígona emblemata una cierta fatalidad heterosexual que queda por leer. Mientras alguien quizás concluiría que el destino trágico que ella sufre es el destino trágico de cualquiera y de toda la gente que podría transgredir las líneas de parentesco que otorgan inteligibilidad a la cultura, su ejemplo, por decirlo de alguna manera, da paso a un tipo contrario de interven-

⁹ Argumentar que el tabú del incesto no produce siempre una familia normativa, sino que tal vez es más importante darse cuenta de que la familia normativa que produce no es siempre lo que parece ha constituido aquí una estrategia. Por ejemplo, es sin duda meritorio el análisis ofrecido por Linda Alcoff y otras sobre que el incesto heterosexual dentro de las familias heterossexualmente normativas es una extensión más que una revocación de la prerrogativa patriarcal dentro la normatividad heterosexual. La prohibición no es completamente o exclusivamente privativa, es decir, sólo por ser prohibición requiere y produce el espectro del crimen que prohíbe.

Y para Alcoff, en una interesante línea Foucaultiana, la prohibición ofrece el cobijo que protege y ayuda la práctica del incesto. ¿Pero hay alguna razón para verificar la productividad del tabú del incesto aquí, en esta inversión dialéctica de su fin? Véase Linda Alcoff "Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?" *SIGNS* 18, no.2 (Winter 1993): 260-291. Véase también una muy interesante y valiente discusión Foucaultiana sobre la criminalización del incesto en Vikki Bell, *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law* (London: Routledge, 1993).

ción crítica: ¿Qué tiene de fatal su acto para la heterosexualidad en su sentido normativo? Y ¿qué otras formas de organizar la sexualidad pueden surgir de la consideración de esa fatalidad?

Siguiendo escuelas de antropología cultural influidas por el análisis marxista y el famoso estudio de Engels sobre el origen de la familia, una escuela de antropólogas feministas se han distanciado del modelo Lévi-Straussiano — una crítica que quizás han ejemplificado con más fuerza Gayle Rubin,¹⁰ Sylvia Yanagisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo,¹¹ y David Schneider.¹² No obstante, la crítica a la versión estructuralista no es el final del parentesco en sí mismo. El parentesco, entendido como una serie de acuerdos socialmente alterables que no tienen características estructurales transculturales que puedan ser totalmente extraídas de sus funciones sociales, significa cualquier conjunto de acuerdos sociales que organiza la reproducción de la vida material, que puede incluir la ritualización del nacimiento y la muerte, que proporciona lazos de alianza íntima, duradera o vulnerable, y que regula la sexualidad a través de la sanción y del tabú. En los años setenta, feministas socialistas quisieron utilizar el inquebrantable análisis social del parentesco para mostrar que no existe una única base de estructura familiar normativa, monógama y heterosexual por naturaleza (y hoy debiéramos puntualizar que tampoco existe la misma base en el lenguaje). Varios proyectos utópicos de renovación o eliminación de la estructura familiar se han convertido en componentes importantes del movimiento feminista y, hasta cierto punto, también han sobrevivido en movimientos contemporáneos queer, a pesar del apoyo al matrimonio gay.

¹⁰ Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

¹¹ Véase *Gender and Kinship*, ed. Collier y Yanagisako.

Para una excelente crítica de las perspectivas sobre el parentesco basadas en el género, que demuestra cómo la acritica presuposición del matrimonio apoya la perspectiva antropológica sobre el parentesco, véase John Borneman "Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse" *American Ethnologist* 23, no.2 (1996): 215-238.

¹² David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship; American Kinship* (Chicago Press, 1980).

Consideremos, por ejemplo, *All Our Kin* de Carol Stack donde muestra que a pesar de los esfuerzos del gobierno por etiquetar como disfuncionales a las familias sin padre, los acuerdos de parentesco que encontramos en comunidades negras urbanas, formadas por madres, abuelas, tías, hermanas y amigas que trabajaban juntas para criar a hijas e hijos y reproducir las condiciones de vida materiales, son extremadamente funcionales, y se daría una visión incorrecta si fueran medidas en función del estándar anglo-americano de normalidad familiar.¹³ La lucha por legitimar el parentesco afro-americano se remonta, claro está, a la esclavitud. El libro de Orlando Patterson *Slavery and Social Death* plantea que una de las instituciones que la esclavitud eliminó para la población afro-americana fue el parentesco.¹⁴ El señorito era invariablemente el dueño de las familias esclavas, funcionando como un patriarca que podía violar y coaccionar a las mujeres de la familia y feminizar a los hombres; las mujeres de las familias esclavas estaban desprotegidas de sus propios hombres y éstos eran incapaces de ejercer su rol de proteger y gobernar a las mujeres y a la descendencia. Aunque Patterson a veces parece argumentar que la ofensa principal contra el parentesco en las familias esclavas fue la erradicación de los derechos paternos hacia las mujeres y las hijas e hijos, también nos ofrece el importante concepto de “muerte social” para describir este aspecto de la esclavitud en el que esclavas y esclavos son tratados como muertos en vida.

“The social death [La muerte social]” es el término que Patterson da al estatus de ser un ser humano radicalmente privado de todos aquellos derechos que debe tener cualquier y todo ser humano. Lo que queda en interrogante en su punto de vista, que pienso que reaparece en sus planteamientos actuales sobre políticas familiares, es precisamente su oposición al hecho que los hombres esclavos estuvieran privados de un

¹³ Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community* (New York: Harper and Row, 1974).

¹⁴ Véase, en particular, el uso muy interesante que hace Hegel en la discusión sobre la deshumanización en la esclavitud en Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 97-101. Para la reveladora discusión de Patterson sobre Antígona, véase *Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991), pp. 106-132.

lugar patriarcal ostensiblemente “natural” en la familia. En efecto, su utilización de Hegel apoya este punto. Angela Davis planteó una perspectiva radicalmente diferente en *The Black Scholar* hace unos años, cuando resaltó la vulnerabilidad de las mujeres negras a ser violadas, tanto con la institución de la esclavitud como en sus consecuencias posteriores, y planteó que la familia no ha constituido una protección adecuada contra la violencia racial sexualizada.¹⁵ Además, también podemos ver en la obra de Lévi-Strauss el movimiento implícito que se da entre su debate sobre los grupos de parentesco, que denomina clanes, y sus escritos posteriores sobre raza e historia, en los que las leyes que gobiernan la reproducción de una “raza” pasan a ser indisociables de la reproducción de la nación. En estos escritos posteriores insinúa que las culturas mantienen una coherencia interna precisamente a través de reglas que garantizan su reproducción, y aunque no considera la prohibición del mestizaje, parece que éste se presupone en su descripción de “culturas auto-replicas”.¹⁶

En la antropología, la crítica al parentesco se ha centrado en la ficción de los linajes de sangre que funcionaron como un presupuesto para los estudios de parentesco a lo largo del siglo pasado. No obstante, la disolución de los estudios de parentesco como campo de interés o legítimo de la antropología no tiene que llevar a una destitución total del parentesco. Kath Weston clarifica este punto en su libro *Families We Choose*, donde sustituye el lazo de sangre como base del parentesco por la afiliación consensuada.¹⁷ También podríamos contemplar nuevas formas de parentesco donde el consenso es menos relevante que la organización social de una necesidad: algo como el sistema del “buddy” o compañero, que el Gay Men’s Health Clinic de Nueva York ha establecido para cuidar a quienes viven con HIV y SIDA, se podría

¹⁵ Angela Davis, “Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist” reimpreso en *Women, Race, and Class* (New York: Random House, 1981), pp. 172-201.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura* (Barcelona: Ediciones Altaya, S.A., 1999); *Structural Anthropology, Volume 2*, tr. Monique Layton (New York: Basic Books, 1974) pp. 323-262 [*Antropología estructural*, tr. Eliseo Verón (Barcelona: Ediciones Altaya, S.A., 1994)].

¹⁷ Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* (New York: Columbia University Press, 1991)

cualificar igualmente como parentesco, a pesar de la enorme lucha para que instituciones legales y sanitarias reconozcan el estatus de parentesco de estas relaciones, manifestadas, por ejemplo, ante la inhabilidad de poder asumir responsabilidad médica por el otro o, incluso, de obtener permiso para recibir y enterrar a la persona muerta.

Esta perspectiva de parentesco radical, que buscó extender la legitimidad a una variedad de formas de parentesco, y que, de hecho, rechazó la reducción del parentesco a la familia, fue criticada por algunas feministas en los años posteriores a la "revolución sexual" de los sesenta, produciendo, en mi opinión, un conservadurismo teórico que actualmente se encuentra en tensión con las políticas sexuales radicales contemporáneas. Por este motivo, hoy en día sería difícil encontrar, por ejemplo, un encuentro fructífero entre los nuevos formalismos Lacanianos y las políticas radicales queer de personas como Michael Warner y otras. Estos nuevos formalismos insisten en nociones básicas de diferencia sexual, basadas en reglas que prohíben y regulan el intercambio sexual, reglas que podemos romper sólo para encontrarnos reguladas por ellas de nuevo. Por otro lado, las políticas radicales cuestionan modos de fundamentalismo sexual que desechan formas viables de alianzas sexuales queer como ilegítimas o, de hecho, imposibles e invivibles. Al final, la política sexual radical se vuelve en contra del psicoanálisis, o más bien, contra su normatividad implícita, y quienes son neoformalistas se vuelven en contra de los estudios queer como una "trágica" empresa utópica.

Recuerdo escuchar historias sobre cómo las socialistas radicales que rechazaban la estructura monogámica y familiar a principios de los setenta acabaron esa década llenando las consultas psicoanalíticas y lanzándose con dolor al diván analítico. Y a mí me pareció que ese giro hacia el psicoanálisis y, en particular, hacia la teoría Lacaniana fue rápido, en parte, porque las socialistas se dieron cuenta de que había algunas limitaciones en la práctica sexual que eran necesarias para la supervivencia psíquica, y que el esfuerzo utópico por anular las prohibiciones a menudo culminaba en situaciones atroces de dolor psíquico. El

subsiguiente giro hacia Lacan pareció ser un rechazo, desde una visión altamente constructivista y maleable acerca de temas informativos de legislación social sobre regulación sexual, a una explicación que plantea una legislación presocial, lo que una vez Juliet Mitchell llamó "ley primordial" (algo de lo que ahora ya no habla), la ley del Padre, que limita la variabilidad de las formas sociales y que, en su forma más conservadora, obliga a una conclusión exogámica y heterosexual para el drama edipal. El hecho que esta limitación se entienda más allá de las alteraciones sociales, o sea, que constituya la condición y el límite de toda alteración social, indica algo del estatus teológico que ha asumido. Y aunque esta postura, a menudo, se reivindique rápidamente, y aunque exista una conclusión normativa para el drama edipal, la norma no puede existir sin perversión, y sólo a través de la perversión puede la norma ser establecida. Se supone que todo el mundo debe estar satisfecho por este gesto aparentemente generoso a través del cual lo perverso se anuncia como esencial a la norma. El problema, como yo lo veo, es que lo perverso permanece enterrado precisamente ahí, como característica esencial y negativa de la norma, y la relación entre ambos permanece estática, sin posibilitar ninguna rearticulación de la propia norma.

En este sentido, quizás es interesante destacar que Antígona, el personaje que concluye el drama edipal, no consigue realizar una conclusión heterosexual del drama, lo que puede justificar la trayectoria de una teoría psicoanalítica que toma a Antígona como punto de partida. Antígona, claro está, no asume otra sexualidad, una que *no* sea heterosexual, pero sí parece desinstitucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo que sea necesario por seguir viviendo para Hemón, rechaza convertirse en madre y esposa, escandaliza al público con su género cambiante, abraza a la muerte en su cámara nupcial e identifica su tumba con una "honda casa cavada" (*kataskaphes oikesis*). Si el amor hacia el que ella se dirige, como se dirige hacia la muerte, es un amor por su hermano y de forma ambigua por su padre, también es un amor que sólo puede ser consumado por su eliminación, que no es consumación. Como la cámara nupcial es rechazada en vida y perseguida en la muerte, toma un estatus metafórico y, como metáfora, su signifi-

el adjetivo destruye al nombre al que
califica / el nombre destruye...

cado convencional se transmuta en otro decisivamente no convencional. Si la tumba es la cámara nupcial, y escoge la tumba por encima del matrimonio, entonces la tumba significaría la destrucción misma del matrimonio, y el término "cámara nupcial" (*numpheton*) representaría precisamente la negación de su propia posibilidad. La palabra destruye su objeto. Refiriéndose a la institución a la que da nombre, la palabra representa la destrucción de la propia institución. ¿No es esto el funcionamiento de la ambivalencia del lenguaje que cuestiona el control soberano de Antígona sobre sus acciones?

Aunque Hegel sostiene que Antígona actúa sin inconsciente, quizás el suyo es un inconsciente que deja huella de forma diferente, que se puede identificar precisamente en su duro trabajo de referencialidad. Por ejemplo, su práctica de nombrar acaba deshaciendo sus propios objetivos aparentes. Cuando Antígona dice que ella actúa de acuerdo a la ley que prioriza a su hermano máspreciado y, por su descripción, se está refiriendo a "Polinices", está diciendo más cosas de las que quiere nombrar, ya que ese hermano podría ser Edipo y podría ser Eteocles, y no hay nada en la nomenclatura del parentesco que pueda restringir con éxito su alcance de referencialidad a una sola persona, en este caso Polinices. En un momento dado, el coro intenta recordarle que tiene más de un hermano, pero Antígona continua insistiendo en la singularidad y no-reproducibilidad de este término de parentesco. De hecho, ella quiere restringir la reproducibilidad de la palabra "hermano" ligándola exclusivamente a la persona de Polinices, pero sólo puede hacerlo mostrando su incoherencia e inconsistencia.¹⁸ El término continúa refi-

¹⁸ Como Lacan, Derrida parece aceptar la singularidad de la relación de Antígona con su hermano, que Hegel describe, como ya hemos visto, como una relación sin deseo. Aunque Derrida no lee la obra *Antígona*, en *Glas*, lee sobre la figura de Antígona en Hegel, trabajando dentro de los términos de esta lectura para mostrar cómo Antígona viene a representar lo radicalmente opuesto al propio pensamiento sistemático de Hegel y su propia "fascination by a figure inadmissible within the system" [fascinación por una figura inadmisibile dentro del sistema] (151). Aunque estoy de acuerdo con que ni la figura ni la obra de Antígona no pueden ser fácilmente asimiladas en el marco de la *Fenomenología del espíritu* ni de la *Filosofía del derecho*, y es curiosamente aplaudida en la *Estética* como "la obra de arte más magnífica y satisfactoria", sería un error considerar su permanente ilegibilidad desde la perspectiva de Hegel como un signo de su final o necesaria ilegibilidad.

riéndose también a aquéllos que ella excluiría de su esfera de aplicación, no pudiendo reducir al nominalismo la nomenclatura de parentesco. Su propio lenguaje excede y derrota su deseo explícito, manifestando algo que está más allá de su intención, que pertenece al destino particular que sufre el deseo en forma de lenguaje. Así pues, ella es incapaz de formular la singularidad radical de su hermano a través de un término que, por definición, debe ser transportable y reproducible para poder significar algo. De esta forma, el lenguaje dispersa el deseo que Antígona quiere unir a él, maldiciéndola con una promiscuidad que ella no puede contener.

De esta manera, Antígona no alcanza el efecto de soberanía que aparentemente está buscando, y su acción no es plenamente consciente. Se deja llevar por las palabras que están sobre ella, palabras de su padre que condenan a los hijos de Edipo a una vida que no debiera haber sido vivida. Entre la vida y la muerte, ella ya está viviendo en la tumba antes de que sea allí desterrada. Su castigo precede su crimen, y su crimen se convierte en la ocasión para ser interpretado en sentido literal.

¿Cómo podemos entender este extraño lugar de estar entre la vida y la muerte, de hablar precisamente desde ese límite vacilante? Si de alguna manera ella está muerta pero habla, de hecho, ella no tiene lugar pero reclama uno desde el discurso, lo no inteligible que emerge de lo inteligible, un lugar dentro del parentesco que no es un lugar.

Aunque Antígona intenta formular su parentesco desde un lenguaje que derrota la transportabilidad de los términos de parentesco, su lenguaje pierde consistencia —sin embargo la fuerza de su reivindicación no se ha perdido. El tabú del incesto no sirvió para privar del amor a Edipo y Yocasta, y está siendo otra vez discutiblemente incierto con Antígona. La condena sigue al acto de Edipo y a su reconocimiento, pero para Antígona la condena funciona como privación, regulando desde el principio cualquier vida o amor que ella hubiera podido tener.

Cuando el tabú del incesto funciona *en este sentido*, para obstaculizar un amor que no es incestuoso, lo que se produce es un reino oscuro del amor, un amor que persiste, a pesar de su privación, de una manera ontológicamente suspendida. Así surge una melancolía que se ocupa de la vida y del amor fuera de lo vivible y fuera del dominio del amor, donde la falta de sanciones institucionales fuerza al lenguaje hacia una catacresis perpetua, mostrando no sólo cómo un término puede continuar significando fuera de sus limitaciones convencionales, sino también cómo esa oscura forma de significación cobra su peaje con la vida, privándola de su sentido de certidumbre y durabilidad ontológica, en una esfera política constituida públicamente.

Aceptar esas normas como coextensivas con la inteligibilidad cultural es aceptar una doctrina que se convierte en el mismo instrumento por el que la melancolía se produce y reproduce a nivel cultural. Y se supera, en parte, a través del escándalo repetitivo con el que lo indecible, a pesar de todo, se hace a sí mismo escuchado, tomando prestado y explotando los mismos términos que pretenden forzar su silencio.

¿Decimos que las familias que no se aproximan a la norma, pero reflejan la norma de alguna forma aparentemente derivativa, son copias baratas, o aceptamos que la idealidad de la norma es desarticulada precisamente a través de la complejidad de su puesta en escena? Para las relaciones a las que se les niega legitimidad, o que demandan nuevas formas de legitimación, no hay ni muertos ni vivos, figurando lo no humano al borde de lo humano. Y no es sólo el hecho que estas relaciones no puedan ser honradas ni reconocidas abiertamente y, por lo tanto, no puedan ser lloradas públicamente, sino que involucran a personas que también tienen restringido el acto mismo de llorar una pérdida, a las cuales se les niega el poder de otorgar legitimidad a una pérdida. Como mínimo en esta obra, los familiares de Antígona están condenados con anterioridad a su crimen, y la condena que Antígona recibe por su crimen repite y amplifica la condena que anima sus acciones. ¿Cómo se puede llorar desde el presupuesto de la criminali-

dad, o sea, desde el presupuesto de que sus actos son invariablemente y fatalmente criminales?

Consideremos que Antígona está intentando llorar, llorar abiertamente, públicamente, bajo condiciones en las que llorar una pérdida está explícitamente prohibido por un edicto, edicto que asume la criminalidad de llorar a Polinices y nombra criminal a cualquier persona que quisiera cuestionar la autoridad de ese edicto. En su caso, llorar abiertamente la muerte es un crimen en sí mismo. Pero ¿ella es culpable sólo por las palabras que le han destinado, palabras que vienen de otro lugar, o es que ella también ha buscado destruir y repudiar los mismos lazos de parentesco de los que ahora reclama el derecho a llorar? Ella llora a su hermano, pero parte de lo que queda por decir es que esa pena es la pena que tiene por su padre, o sea, por su otro hermano. Su madre se queda sin ser citada casi completamente, y apenas existe un rastro de dolor por su hermana, Ismena, a la que repudió explícitamente. El "hermano" no es un lugar singular para Antígona, aunque bien puede ser que todos sus hermanos (Edipo, Polinices, Eteocles) sean condensados en el cuerpo expuesto de Polinices, exposición que ella quiere cubrir, desnudez que ella preferiría no ver o no haber visto. El edicto exige que el cuerpo muerto permanezca en exposición y sin enterrar y, aunque Antígona quiere vencer el edicto, no queda totalmente claro aquello por lo que está apenada o hasta qué punto el acto público que representa puede ser el lugar de su resolución. Ella llama su pérdida a su hermano, Polinices, e insiste en su singularidad, pero esa misma insistencia es sospechosa. Así, tal insistencia, su irreproducibilidad radical, contrasta con el luto que no es capaz de representar por sus otros dos hermanos, aquéllos a los que no consigue reproducir públicamente. Aquí parece que la prohibición en contra del luto no es una simple imposición, sino una orden impuesta de forma independiente, sin la presión directa de una legislación pública.

Su melancolía, si podemos llamarla así, parece consistir en el rechazo al luto que se logra con los mismos términos públicos con los que ella insiste sobre su derecho a llorar la muerte. Su reivindicación de

este derecho bien puede ser el signo de una melancolía latente en su discurso. Sus lamentaciones en voz alta presuponen una esfera de lo no apenable. La insistencia en el luto público es lo que la aleja del género femenino hacia lo híbrido, hacia ese exceso distintivamente masculino que hace que los guardas, el coro y Creonte se pregunten: ¿Quién es aquí el hombre? Parece que existe algún tipo de hombres espectrales, en los que la misma Antígona habita, los hermanos de quienes ella ha tomado el sitio y cuyo sitio ha transformado en esta toma. Lo melancólico, nos dice Freud, indica su "lamento", apunta a una reclamación jurídica donde el lenguaje se convierte en el acontecimiento de su pena, donde, surgiendo de lo impronunciable, el lenguaje contiene una violencia que lo lleva a los límites de la pronunciabilidad.

Debiéramos preguntarnos qué es lo que aquí permanece impronunciable, no para producir un discurso que llene el vacío, sino para preguntarnos sobre la convergencia entre la prohibición social y la melancolía, sobre cómo las condenas bajo las que una persona vive se convierten en repudias que una representa, y cómo las penas que surgen contra la legislación pública constituyen también esfuerzos contradictorios dirigidos a superar la rabia callada de las repudias a una misma. Enfrentándonos a lo impronunciable en *Antígona*, ¿estamos enfrentándonos a la apertura socialmente instituida de un juicio de lo inteligible, a una melancolía socialmente instituida en la que la vida no inteligible surge del lenguaje al igual que un cuerpo vivo puede ser enterrado en una tumba?

De hecho, Giorgio Agamben ha remarcado que vivimos cada vez más en un tiempo en el que existen poblaciones con plena ciudadanía dentro de los estados; su estatus ontológico como sujetos legales es anulado. Éstas no son vidas destruidas mediante el genocidio, pero tampoco se incluyen en la vida de la comunidad legítima, en la que los estándares del reconocimiento permiten alcanzar la humanidad.¹⁹ ¿Cómo debemos entender este dominio, lo que Hanna Arendt describe como el "shadowy realm [reino oscuro]", que aparece en la esfera

pública, que es excluido de la constitución pública de lo humano, pero que es humano en un sentido aparentemente catacrésico del término?²⁰ Así, ¿cómo podemos comprender este dilema del lenguaje que surge cuando lo "humano" toma un doble sentido, el normativo basado en la exclusión radical y el que surge en la esfera de lo excluido, no negado, no muerto, quizás muriendo lentamente, sí, seguramente muriendo por una falta de reconocimiento, muriendo, de hecho, de una circunscripción prematura de las normas por las que se puede otorgar el reconocimiento de ser humano, un reconocimiento sin el cual lo humano no puede convertirse en ser sino que debe permanecer alejado de ser, como aquello que no está bien cualificado para eso, que es y puede ser? ¿No será esto una "melancolía de la esfera pública"?

Arendt, de hecho, hace una distinción problemática entre lo público y lo privado, argumentando que en la Grecia clásica lo primero era sólo la esfera de lo político, mientras que lo segundo era mudo, violento y basado en el poder despótico del patriarcado. Obviamente, no explicó cómo podría existir un despotismo pre-político, o cómo se tiene que extender lo "político" para poder describir el estatus de una población menos que humana, aquella a la que no se le permitía acceder a la escena del interlocutorio en la esfera pública donde lo humano se constituye a través de palabras y hechos y aún con más fuerza cuando las palabras se convierten en hechos. Lo que ella no consiguió ver en *La Condición Humana* fue precisamente la manera en que los límites de las esferas pública y política se aseguraban a través de la producción de un "exterior constitutivo". Y lo que no explicó fue cómo el parentesco proporcionaba un lazo mediador entre las esferas pública y privada. A la gente esclava, mujeres, niños y niñas, todas aquellas personas que no eran varones propietarios, no se les permitía estar en la esfera pública en la que lo humano se constituía a través de hechos lingüísticos. Así, el parentesco y la esclavitud condicionan la esfera pública de lo humano y permanecen fuera de sus límites. Pero ¿es este el final de la historia?

²⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1998) la primera parte.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, tr. Antonio Gimeno Guspina (Valencia: Ed. Pre-Textos, 1998).

¿Quién es Antígona dentro de esta escena y qué vamos a hacer con sus palabras, convertidas en acontecimientos dramáticos, actos realizativos? Ella no pertenece a lo humano, pero habla su lenguaje. Actúa, aunque se le ha prohibido la acción, y su acto apenas es una simple asimilación de una norma existente. Y cuando actúa, como quien no tiene derecho a actuar, altera el vocabulario del parentesco que es precondition de lo humano, e implícitamente se plantea la cuestión de cuáles deben ser en realidad esas precondiciones. Antígona habla desde el lenguaje del derecho del que está excluida, participando en el lenguaje de la reivindicación con el cual no es posible ningún tipo de identificación final. Si ella es humana, entonces lo humano ha entrado en catacresis: ya no conocemos su uso correcto. Y en la medida que ocupa el lenguaje que nunca puede pertenecerle, ella funciona como un quiasmo dentro del vocabulario de las normas políticas. Si el parentesco es la precondition de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado a través de catacresis política, la que se da cuando el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado, y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras. Ella actúa, habla, se convierte en alguien para quien el acto de habla es un crimen fatal, pero esta fatalidad excede su vida y entra en el discurso de la inteligibilidad como su misma prometedora fatalidad, la forma social de un futuro aberrante sin precedentes.

traducción de

ULISES GUINAZÚ

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1

LA VOLUNTAD DE SABER

1976

por

MICHEL FOUCAULT



2. MÉTODO

Luego: analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o ley. Pero la palabra "poder" amenaza introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte, los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias; por último,

[112]

que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más "periféricos" y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y "el" poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener

una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada —en parte y nunca totalmente— ya sea en forma de “guerra”, ya en forma de “política”; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.

Siguiendo esa línea, se podrían adelantar cierto número de proposiciones:

□ que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias;

□ que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son immanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan allí en donde actúan, un papel directamente productivo;

□ que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y

actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos;

□ que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las “explicaría”, sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar); la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —el mismo local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie

para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables frecuentemente carecen de hipocresía;

□ que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente "en" el poder, que no es posible "escapar" de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia —el que siempre gana? Eso sería desconocer el ~~carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder~~. No pueden existir más que en función de una ~~multiplicidad de puntos de resistencia~~. Éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Pero ello no significa que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés

finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador. Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.

Dentro de ese campo de las relaciones de fuerza hay que analizar los mecanismos del poder. Así se escapará del sistema Soberano-Ley que tanto tiempo fascinó al pensamiento político. Y, si es verdad que Maquiavelo fue uno de los pocos —y sin duda residía en eso el escándalo de su “cinismo”— en pensar el poder del príncipe en términos de relaciones de fuerza, quizá haya que dar un paso más, dejar de lado el personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza.

Para volver al sexo y a los discursos verdaderos que lo tomaron a su cargo, el problema a resolver no debe pues consistir en lo siguiente: habida cuenta de determinada estructura estatal, ¿cómo y por qué “el” poder necesita instituir un saber sobre el sexo? No será tampoco: ¿a qué dominación de conjunto sirvió el cuidado puesto (desde el siglo XVIII) en producir sobre el sexo discursos verdaderos? Ni tampoco: ¿qué ley presidió, al mismo tiempo, a la regularidad del comportamiento sexual y a la conformidad de lo que se decía sobre el mismo? Sino, en cambio: en tal tipo de discurso sobre el sexo, en tal forma de extorsión de la verdad que aparece históricamente y en lugares determinados (en torno al cuerpo del niño, a propósito del sexo femenino, en la oportunidad de prácticas de restricciones de nacimientos, etc.), ¿cuáles son las relaciones de poder, las más inmediatas, las más locales, que están actuando? ¿Cómo tornan posibles esas especies de discursos, e, inversamente, cómo esos discursos les sirven de soporte? ¿Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones de poder en virtud de su ejercicio mismo —refuerzo de ciertos términos, debilitamiento de otros,

efectos de resistencia, contracargas (*contre-investissements*), de tal suerte que no ha habido, dado de una vez por todas, un tipo estable de sujeción? ¿Cómo se entrelazan unas con otras las relaciones de poder, según la lógica de una estrategia global que retrospectivamente adquiere el aspecto de una política unitaria y voluntarista del sexo? Grosso modo: en lugar de referir a la forma única del gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas turbias que se le dirigen y todos los sellos con que se oblitera su conocimiento posible; se trata de inmergir la abundosa producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles.

Lo que conduce a plantear previamente cuatro reglas. Pero no constituyen imperativos metodológicos; cuanto más, prescripciones de prudencia.

1] Regla de inmanencia

No considerar que existe determinado dominio de la sexualidad que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias del poder —económicas o ideológicas— hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible y si el poder pudo considerarla un blanco eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de situarla e inmovilizarla. Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad algu-

na, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia. Se partirá pues de lo que podría denominarse "focos locales" de poder-saber: por ejemplo, las relaciones que se anudan entre penitente y confesor o fiel y director de conciencia: en ellas, y bajo el signo de la "carne" que se debe dominar, diferentes formas de discursos —examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones— portan en una especie de vaivén incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento. Asimismo, el cuerpo del niño vigilado, rodeado en su cuna, lecho o cuarto por toda una ronda de padres, nodrizas, domésticos, pedagogos, médicos, todos atentos a las menores manifestaciones de su sexo, constituyó, sobre todo a partir del siglo XVIII, otro "foco-local" de poder-saber.

2] Reglas de las variaciones continuas

No buscar quién posee el poder en el orden de la sexualidad (los hombres, los adultos, los padres, los médicos) y a quién le falta (las mujeres, los adolescentes, los niños, los enfermos...); ni quién tiene el derecho de saber y quién está mantenido por la fuerza en la ignorancia. Sino buscar más bien el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza por su propio juego implican. Las "distribuciones de poder" o las "apropiaciones de saber" nunca representan otra cosa que cortes instantáneos de ciertos procesos, ya de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, ya de inversión de la relación, ya de crecimiento simul-

táneo de ambos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino "matrices de transformaciones". El conjunto constituido en el siglo XIX alrededor del niño y su sexo por el padre, la madre, el educador y el médico, atravesó modificaciones incesantes, desplazamientos continuos, uno de cuyos resultados más espectaculares fue una extraña inversión: mientras que, al principio, la sexualidad del niño fue problematizada en una relación directamente establecida entre el médico y los padres (en forma de consejos, de opinión sobre vigilancia, de amenazas para el futuro), finalmente fue en la relación del psiquiatra con el niño como la sexualidad de los adultos se vio puesta en entredicho.

3] Regla del doble condicionamiento

Ningún "foco local", ningún "esquema de transformación" podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. De unas a otras, ninguna discontinuidad como en dos niveles diferentes (uno microscópico y el otro macroscópico), pero tampoco homogeneidad (como si uno fuese la proyección aumentada o la miniaturización del otro); más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace

matriz o de transformaciones
esquema

funcionar. Así, en la familia el padre no es el "representante" del soberano o del Estado; y éstos no son proyecciones del padre en otra escala. La familia no reproduce a la sociedad; y ésta, a su vez, no la imita. Pero el dispositivo familiar, precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras" para el control malthusiano de la natalidad, para las incitaciones poblacionistas, para la medicalización del sexo y la psiquiatrización de sus formas no genitales.

4] Regla de la polivalencia táctica de los discursos

Lo que se dice sobre el sexo no debe ser analizado como simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones

de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abriga el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras. Piénsese por ejemplo en la historia de lo que fue, por excelencia, "el" gran pecado contra natura. La extrema discreción de los textos sobre la sodomía —esa categoría tan confusa—, la reticencia casi general al hablar de ella permitió durante mucho tiempo un doble funcionamiento: por una parte, una extrema severidad (condena a la hoguera aplicada aún en el siglo XVIII sin que ninguna protesta importante fuera expresada antes de la mitad del siglo), y, por otra, una tolerancia seguramente muy amplia (que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales, y que se advierte más directamente a través de ciertos testimonios sobre las sociedades masculinas que podían existir en los ejércitos o las cortes). Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y "hermafroditismo psíquico", con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles so-

ciales en esta región de la "perversidad", pero permitió también la constitución de un discurso "de rechazo": 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).

Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que remplace el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales con-

siste, en efecto, en que las relaciones de fuerza —que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal— se habilitaron poco a poco en el orden del poder político. ←