

ANOTACIONES
sobre literatura e filosofía

nº 2, novembro de 2013

Rebeca Baceiredo

*“Das identidades alternas
às alternativas:
saír dos corpos programados”*

Euseino?

Anotacións 2

Anotacións sobre literatura e filosofía
nº 2, novembro de 2013

Das identidades alternas ás alternativas:
saír dos corpos programados

ANOTACIÓNS

sobre literatura e filosofía

nº 2, novembro de 2013

Rebeca Baceiredo

*“Das identidades alternas
ás alternativas:
saír dos corpos programados”*

Euseino?

Primeira edición en PDF, novembro de 2013

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>

*A todas as non normativas,
que sofren a violencia do Nomos
e, por riba, o seu repudio*

O RÉXIME DE NORMA HETEROSEXUAL
E AS RELACIÓNS DE PODER

Un grupo de corpos relacionados entre si pode constituír un grupo social. O grupo social organiza os corpos para a súa permanencia como grupo, organízalos como corpos produtivos. Para iso, márcalos. Ao márcalos concédelles unha *morphé*. Prográmaos. Prodúceos. Rexístraos. O modo específico de rexistro é o *socius*. O modo máis básico de determinar a forma deses corpos-suxeitos é o xénero. O xénero é a inscrición, o concepto ontolóxico primitivo que reforza na linguaxe unha división dos seres en sexos (Wittig 2, 103).

Polo tanto, a linguaxe, as normas gramaticais, ademais da organización en funcións dos corpos, son

as que tamén van conformando e reproducindo os xéneros. É dicir, establécese un Nomos, unha normatividade, un modo simbólico ortodoxo polo que os corpos asumen a materia e así reciben un nome, que é o que lle daría, como recorda Butler (3, 111) citando a Lacan, integridade ao obxecto. Así, por este nomos, que é a Lei do pai, hai homes e mulleres destinados a reprodución social e á perpetuación desa norma. Tanto homes como mulleres somos, logo, froito desas relacións. E como toda relación, a non ser que se establezan os dispositivos éticos axeitados para evitalo, foucaultianamente, é relación de poder. Isto é, constituímonos como tales a partir desas relacións canalizadas e non todos os corpos-suxeito, egos afincados neses corpos, ocupan os mesmos espazos xerárquicos.

É esa produción de subxectividade, destinada a razóns instrumentais e en profunda disonancia cunha horizontalidade metafísica, pola cal se determina o xeito no que cada unha é —non só o que é—, en función do nome que lle recae a ese modo estipulado. É a Lei do pai a que fixa, segundo a metafísica clásica —representativa, transcendente—, un Modelo e as copias ilexítimas. O ser e o non ser. É dicir, hai algo que é, que ten identidade, e outro algo que se

forma como complemento, reacción ou negatividade a iso que é. Unha diferenza negativa que se separa do ser, que non se asume como expresión de vida lexítima na súa propia singularidade. É dicir, o non ser tradúcese nunha identidade subalterna. Hai un nómeno, o que é por riba das continxencias, e está, por outra banda, o continxente, o fenómeno, palpable, o que simplemente existe por e para ser visto, observado, utilizado.

Polo tanto, nun réxime de norma heterosexual, patriarcal, que establece o neutro como masculino, a muller vai ser o non representado, o impensable, mentres que o home é o humano, o concibible (Butler 3, 90). O xénero, vemos, non só designa, tamén cualifica, pois non só remite a unha realidade externa, nomeándoa constitúe esa realidade, determinando os seus parámetros existenciais. O réxime é establecido a partir de institucións culturais, como suxeitos de enunciación, e do propio corpo social, como suxeito de enunciado. É dicir, é o aparato cultural, orixinado para activar as forzas e reapropiado por forzas que converteron a cultura en reactiva, o que determina os enunciados que conformarán os suxeitos que repetirán eses enunciados e reproducirán as

visibilidades. Por iso non se nace muller e si se chega a selo, por un proceso de culturización adquirido que nos afasta do libre desenvolvemento das singularidades e nos suxeita ao xénero.

Sabemos que a linguaxe non é inocente, sabemos que nos excede e domina, e na súa iterabilidade recae o seu poder, pois permite ignorar os poderes que xeran esa lei que xera suxeitos: «non é que haxa poder, é que hai unha actuación reiterada que se fai poder en virtude da súa persistencia e inestabilidade» (Butler 3,28). Lembramos que para as esposas-concubinas da *Lanterna roxa*, o filme de Zhang Yimou, a lei non era visible, non se exhibía na praza, coma as cidadás, pola contra, é unha lei tácita, só explicitada nos seus posibles efectos. O poder non o exerce directamente o amo, porén, provoca a materialización de todas as relacións de poder que se derivan desa lei, mesmo as que reproducen, á súa vez, os oprimidos, en relación a outros suxeitos oprimidos (e digo suxeitos, logo, incardinación do poder, non corpo nin personalidade), como adoita acontecer. Nesoutro suxeito máis oprimido xogan os factores de inclusión e exclusión (xénero, raza, clase) e tal noción de iterabilidade para o establecemento e perpetuación do

poder (apliquemos isto ao nivel micro e tamén ao macro).

Isto é, pola repetición constrúese como poder, pero por esa repetición tamén se fan fisuras, por iso semella só unha miraxe neurótica. A autoridade exécútase, polo tanto, a partir dun diferimento perpetuo, sobre un acto repetido sobre o que a lei paterna adquire a lexitimación e se remite, ademais, cara a un pasado ou cara a unha orixe irrecuperable (impensable), é dicir, establece a súa universalidade e necesidade negando calquera posibilidade de ser doutro xeito. Non existiron outros *socius* nos que o papel feminino fose preponderante ou ocupase o mesmo espazo de poder que o masculino? Non existiron outros *socius* cunha distribución horizontal do poder, non existiron *socius* sen oprimidas nin oprimidos? Chiscándolle o ollo a Barthes, debemos entender que se fan confundir, talvez intencionadamente, a natureza e a historia.

É moi frecuente, iso si, que os sistemas de opresión se baseen en esencialismos bioloxicistas sobre os que articular categorías obxectivas que establezan un determinado orde de cousas: a esencia anticipa a existencia, o nóumeno anticipa o fenómeno, logo, o fenó-

meno exclúe a possibilidade de pensar as relacións de poder que abrangue o concepto «muller». Non é extraño, todo sistema de poder elabora os seus discursos para sosterse, discursos compostos por categorías que, diciamos, non designan senón que cualifican e cualifican oprimindo. Apuntaba Marx na *Ideoloxía alemá*, os individuos da clase ou da estirpe dominante tamén están alienados, pero obteñen beneficios obvios desa alienación, así que poden levala sen tanto sufrimento.

Entón, unha muller que é? É un corpo con xenitais designados como femininos? É, con Wittig, unha construción de norma heterosexual e patriarcal da que debemos liscar e buscarnos nun novo poder de autodefinición, como ben souberon facer as mulleres negras (especialmente nos gloriosos anos de subversión)*. Nelas estudouse a interesección de distintos sistemas de opresión (xénero, raza, clase) exercéndose sobre os corpos: o resultado é unha exhibición ao poder que se multiplica exponencialmente.

Logo, unha muller non é un corpo cun determinado rexistro hormonal (se é que é un sistema efectivo

* As clásicas Davis e Hill (121 e 269).

para soste a ríxida disposición dicotómica dos corpos en sexos) e con vulva: é unha construción cultural, aplicada sobre certos corpos, coa que se desprega todo un sistema programado de funcións, logo, de hábitos, de formas de existencia.

É dicir, é unha muller un tipo de corpo ou a categoría opresiva xerada polo réxime de norma heterosexual e patriarcal, como pensaba Wittig? Asumir a categoría impídenos emanciparnos desa realidade e achéganos ao sustento bioloxicista, esencialista, desa categoría, na que se sostén o «mito da muller», a femiñidade como universal? Mais atopar outras categorías coas que facer unha autopoiese pode volver someter-nos a un réxime de control que, se non as crea, se apropia das que nacen fóra do pensamento hexemónico e as resignifica.

De todos os xeitos, para atopar novas categorías que recaian sobre identidades emancipadas do rexistro e da codificación do socius, sobre identidades sen suxeito estable, hai que entender primeiro que o xénero se constrúe como performatividade, como representación, como mascarada. E, precisamente, o suxeito estable é sobre o que recae o risco de terxiversación, de resignificación, de reapropiación (Butler 2,

51). Aconsella: é preciso, polo tanto, saír da esixencia política da representación.

Se vimos como o concepto de muller recúa cada vez máis, e así atopamos obvias e nada gratas diferenzas entre o que podía ser unha muller no 1982 e no 2008, por exemplo, cando a diferenza entre a masculinidade e a feminidade se acentúa e levar pantalóns ou o pelo curto é un «*look* masculino», mentres que o feminino se achega, sen tregua, ás virxes de aldea, que pasa coa frustración das identidades falidas, daqueles que non son capaces de atoparse como ser nese espectro de categorías cada vez máis estreitas e reaccionarias? Que sucede se esa natureza fantasmática do simbólico que nos obriga a sexualizarnos non funciona no campo do real? Un drama, di Butler (2, 134). Un drama porque o individuo non pode operar coas categorías psicolóxicas do eu, á hora de pensarse como identidade substancial, e non ten categorías para explicarse, entenderse, vivirse, fóra desa estabilización artificial que fixa os límites da intelixibilidade simbólica. E ben sabemos que, en xeral, os individuos tenden a pertencer ao espazo material e psíquico do Nomos, dese Nomos imposto polo amo, para sobrevivir. Independentemente de que os individuos afec-

tados tendan a desenvolver máis ou menos a moral de escravo, os individuos, especialmente as mulleres ou calquera outra minoría (porque os escravos non deben ousar rebelarse e que algún o faga é actitude de risco) que non se subordina á norma, van ser repudiados e, sobre todo, no campo do xénero, dificilmente van poder viabilizar as súas posibilidades psíquicas, afectivas e sexuais.

Como a lei que regula estas categorías é a do pai, o significante, o suxeito de enunciación, recaerá no Fallo, mentres que o outro será suxeito de enunciado. Como o home, en principio, é quen ten o Fallo, pode construír a súa identidade mediante o seu reflexo, porque é o amo; pola contra, o escravo, a muller, que non ten Fallo, porque é o Fallo, non ten identidade que construír, máis que a partir do Outro-Suxeito, do home, que é o significante. Dirá Deleuze, con humor, que quen posúe o Fallo obviamente non son os homes... De aí o temor á sexualidade das mulleres, pois permítelles posuír o Fallo. Así se foi reprimindo e controlando os corpos, a medida que a divindade paleolítica, deusa nai, natureza, fertilidade, potencia, ao parecer, se masculinizaba (*vid.* Baring e Cashford), coma nos conta a historia de Heliogábalo. A medida

que se impuña, como en todos os exercicios de poder, unha superestrutura, para soste a nova infraestrutura de propiedade privada e diferenciación de clase. Unha estrutura de poder que lle resta poder relixioso e, así, político ás mulleres (lembramos rapidamente ás sacerdotisas e aquela sexualidade que é, cando menos, non mercantilizada... Porque o sexo non era ao principio causal, un significante único e universal, senón que é o desexo o que é previo...).

O significante do desexo da muller non o atopa esta en si mesma, senón que ten que recorrer ao amo. Así, a norma cultural goberna materialmente os corpos e así hai corpos que importan e corpos que non, segundo se adapten á norma (Butler 3, 39). Ora ben, hai corpos que importan por si mesmos e corpos que importan só en función do outro, intercambiabes (enunciado que latexa no clásico «as mulleres non se acaban»).

Polo tanto, un dos conflitos do feminismo foi escoller o seu suxeito. Muller non vale, por corresponder ao réxime de norma heterosexual? Entón, formamos unha subxectividade feminina lesbiana, tamén ao xeito de Kristeva, para estar fóra da norma e aínda así asumírnos como suxeitos do noso corpo e do noso

desexo, un Falo lesbiano que sexa, non un órgano potencialmente erecto, senón un desprazamento da hexemonía simbólica da heteronormatividade, pois as mulleres só poden formar parte do contrato social en tanto que deixen de ser mulleres (Wittig 2, 71)? Ou deixamos que nos acompañen todos os individuos oprimidos polo réxime patriarcal de norma heterosexual, que serán todos os que non sexan machos brancos occidentais —de subxectivación burguesa ou non? Butler (3, 42) presenta un escrúpulo: é o poder o que equipara ou o que fai análogos o racismo, a homofobia e a misoxinia, tendo, en realidade, cada proceso de opresión, construcións específicas. Ata que punto é lícito que nos apropiemos de todo o Afora? Sabemos que os estudos realizados tendo en conta a raza e a clase como factores non exclúen, non compartimentan a opresión, senón que realizan interseccións que a multiplican exponencialmente (Hill, 269). Logo, cada un ten procesos xenealóxicos distintos e distintas apropiacións históricas, pero todos teñen algo en común: ser subxectividades alternas.

REGRESIÓNS CONTEMPORÁNEAS: A ESPOSA E A PUTA

Logo, a Lei paterna constrúe o corpo feminino á vez que intenta controlalo, socavalo, isto é, a Lei paterna constrúe o corpo feminino a partir dun aparato simbólico que se fundamenta no rexeitamento do corpo das mulleres, o que por exemplo explica os sistemas de reclusión dos corpos femininos ou a opresión directa á súa mobilidade con determinada vestimenta (lembramos, por segunda vez, as mulleres concubinas da *Lanterna roxa*, o filme de Zhang Yimou). Ao corpo das mulleres ordénaselle taparse ou espirse, pero sempre negándoo. Non só por aquela lei que lle pretende restar visibilidade por ser fonte de problemas (pecado), senón por aquela que esixe unha hipervisibilización, por ser fonte monetaria. Nun polo e noutro, é a represión a que xera o obxecto que se vai rexeitar. Que sucede? Que sabemos que a represión do desexo non o elimina, como analizaba Foucault, pola contra, este mecanismo de represión, prohibitivo, ten un efecto xerador. De aí que se dera e se dea unha ficticia liberación sexual, emancipadora. De aí, tamén, que se siga exercendo un *double bind* en relación ao sexo no mundo contemporáneo (sustentado por certo,

na dicotomía muller para o matrimonio, muller para o sexo): non se normaliza o sexo, pero se exacerban os estímulos sexuais, de xeito que a industria do sexo non pode máis que crecer. A mercantilización dos corpos asúmese con normalidade, tamén entre adolescentes, segundo recentes estudos, de forma que a prostitución é vista de maneira idealizada, é dicir, obviando a trata internacional de mulleres.

A formación de discurso defínese binariamente, tamén en relación ao sexo, de xeito que temos dicotomías directamente relacionadas coas institucións, isto é, coas praxes de poder que sustentan ese discurso. Así temos, dende a teoría médica, o normal e o enfermo, o salvador e o pecador dende as crenzas relixiosas e o legal e o ilegal dende a regulación estatal (Hill, 130).

A dicotomía sostén todo o sistema metafísico occidental clásico e inclúe, así, a distinción entre a muller para o matrimonio e a muller para o sexo. Esta distinción é operativa cando se pon en marcha a propiedade privada e se emprega a sexualidade da muller, o seu control, como instrumento dese poder. A estrutura familiar que se xera é, logo, para manter a reprodución social na súa infraestrutura e na súa superestrutura. O papel das mulleres-esposas está perfectamente

claro. Elas encárganse, ademais, dos coidados. Pero tamén aparecen as prostitutas, co fin de encargarse doutro tipo de coidados. Máis as escravas. Así, como Aristóteles di, as mulleres son os obxectos de valor que fan a vida digna de ser vivida, claramente escravas. Do pobre, di. Tamén do rico. Aínda que, unha vez máis, non é o mesmo ser esposa, prostituta ou concubina de varóns de clase alta que de clase baixa, pois os factores de exclusión multiplican exponencialmente a opresión, dicíamnos...: as hetairas podían ser as mulleres máis libres ou, polo menos, cultivadas; non tanto as prostitutas dos barrios baixos... En todos os casos, a manutención da muller depende dos varóns e sabemos que a dependencia física do amo é a que nos obriga a ser escravas. Escravas. Así, aplicando a lei da moral de escravo, aplicando os microfascismos, as mulleres de distintas condicións loitaban entre elas: as esposas non soportaban a liberdade das hetairas e as hetairas non soportaban a condición privilexiada das esposas, que tiñan a súa manutención solucionada ata a morte (aspecto que, en realidade, non sempre se daba: en Grecia, por exemplo, o marido e, no caso da súa morte, os propios fillos, dispuñan de potestade para botar a nai da casa paterna), mentres que elas tiñan

que aforrar para a vellez... Todo este sistema de macro e micropoderes aparece perfectamente reflectido no filme de Mizoguchi *A rúa da vergoña* (1956).

Por iso, no clímax de despropósitos patriarcais contra unha muller sempre aparece un «puta» como insulto: a puta é, claro, escrava, tamén é, mais nestes casos é a que non se axusta á definición de «muller de ben», a puta é a que non se subordina á norma. Polo tanto, que sucede cando unha das vítimas se apropia do insulto, nun momento dado? Que se apropia do enunciado e o emite con conciencia, logo, pasa a ser suxeito de enunciación, isto é, renuncia ao seu papel de escravo ao pasar a autodefinirse. Beatriz Preciado entende que isto se concatena con ou nace dunha lóxica de empoderamento do suxeito que, insiste, muda o papel do suxeito de enunciación e o sentido da propia enunciación. Dáse, polo tanto, nese intre, unha resignificación que empodera a quen o di: «Si, son unha muller que non se somete á túa norma».

De todos os xeitos, a lóxica dominante é a asimilación da prostitución ou da pornografía como modelos de sexualidade e, mesmo, afectivos. Pero, para todas as mulleres, unha vez máis, a clase e a raza xogan un papel importante: cando dende os medios de comu-

nicación se transmiten enunciados e visibilidades que acusan de hipersexualización, ou fan fincapé neses códigos, das negras, das latinas e das *chavs* (clase obreira desclasada, expulsada cara ao lumpen), en xeral, están a asentir a falta de Nomos das que quedan Fóra, fronte ás mulleres de ben, a saber, caucásicas de clases medias altas e altas. E quen o fai? Quen é o suxeito de enunciación aí? Os medios dunha clase media-alta e alta masculina.

En parte, pódese relacionar ben co que expón, precisamente, Preciado en *Pornotopía*: o modelo de masculinidade contemporáneo revísase na década de 1960 con toda a industria, naquel momento incipiente, de *Playboy*. Ao macho non se lle pide, xa, que sexa o esposo entregado á familia, como, insistimos, instrumento de reprodución social, senón que se converte nun «solteiro de ouro». Nun voyeur que observa e dispón dos obxectos valiosos que son os corpos das mulleres. Valiosos para o seu pracer. El é suxeito; as mulleres, as observadas e palpadadas, son obxectos. Eses obxectos non deben mostrar intelixencia nin, sequera, un ápice de interioridade (outra vez: non se lles permite ser suxeitos!), resta puntos no seu cometido... O que hai detrás desta produción de subxectividade é

un aparato económico que move billóns ao ano en materia de mercado do sexo. Á vez, non pode máis que actualizar en cada un dos individuos masculinos a pertenza á comunidade de machos aos que lles é lícito facer o intercambio atávico de mulleres, lembrando a Lévi-Strauss, pois son os obxectos ou instrumentos que fan a vida máis grata (e que non deben supor rexeccións na comunidade de varóns). Deben estar dispostas e sorrintes, ser as perfectas escravas. O enunciado, insisto, é evidente e segue a estar latente: as mulleres son intercambiáveis. Porque non son suxeitos. Se algunha non se somete á regulación (para poder ser), será tachada de perversa, malvada, e en calquera caso, desprazada a esa zona conceptual moi presente aínda, tamén, onde as mulleres seguen estando ligadas á besta, ao caos, á des-orde (e por iso son sempre sospeitosas).

Todo o que recae fóra da norma é sospeitoso. Todas as mulleres que abertamente desacatan o Nomos imposto son, máis ou menos virulentamente perseguidas. Ora ben, todas as mulleres, vemos, quedan fóra do ficticio contrato social e só mediante a autopoiese e a autodefinición fóra del poden constituírse como suxeitos. Todas as mulleres son, logo,

potencialmente sospeitosas. Por iso, sen ningún tipo de pudor nin escándalo do grupo social —que é por cuxas bocas falan os enunciados—, escoitamos, fronte a violencia de xénero, a alguén que coñece a unha muller que exerce violencia sobre a súa parella e, se non, sabemos, que moitas das denuncias son falsas (un 0,0096 % segundo a Fiscalía Xeral do Estado).

Sospeitosas, sempre, durante toda a longa historia do patriarcado, por situarse no Afora. Do mesmo xeito que o *anomal* que nos presentan Deleuze e Guattari (249), a saber, aquela posición que marca o linde do grupo. Pode ser un membro do mesmo grupo, doutra especie ou mesmo todos os membros, coma no caso dalgúns insectos, que mudan a posición ciclicamente, de modo que marcan e observan ao grupo dende a súa fronteira. Así, nos grupos humanos, o papel do *anomal* recaería nas bruxas (e bruxos). Mulleres que contiñan nas súas mans un coñecemento ancestral, médico, moitas veces, por causa da súa función social específica destinada aos coidados, insistimos, e actualizando aquela relación ancestral coa natureza, non romántica, senón práctica e espiritual, en tanto que non deixa de ser o recoñecemento de Dionisio. Mulleres perseguidas para impor unha formación de discurso científica,

iso si, ateigada de valoracións morais sustentadas na misoxinia máis radical, como se explicitaba no clásico *bestseller* dos séculos XVI e XVII *O martelo das bruxas* (1486): «que outra cousa é a muller senón a inimiga da amizade, a pena ineludible, o mal necesario, a tentación natural, a calamidade desexable, o perigo doméstico, o prexuízo deleitoso, o mal da natureza pintado con boa cor». Pero, ao carón das valoracións procedentes do medo á perda do Falo, estaba aquilo que redobrava a molestia: «é un defecto natural nelas non querer ser gobernadas». E o camiño estaba pautado: íamos cara o capitalismo e precisábanse outros coñecementos e outro control sobre eles e sobre os corpos. Todos. Así que castigos exemplarizantes para todo aquel que non comungase coa chegada do Angelus Novus, coa forma excelsa de Apolo, que cobre e asfixia, e Dionisio, formas de neón que matan a vida.

Do mesmo xeito, detrás das novas acometidas para reimplantar o papel convencional da muller, esposa abnegada do fogar e entregada aos fillos e ao marido, hai intereses da máquina económica. Toda a lexislación conservadora que pretende anormalizar as disposicións afectivas e sexuais fóra do réxime heterosexual ou anular o aborto (do mesmo xeito que se posi-

cionaban as forzas conservadoras alemás da década de 1930) pretende instaurar a represión sexual porque, vemos, se acentúa a sexualización, co que se obteñen abondosos beneficios, e tamén porque funciona como asentamento da represión social xeral, como indicaba Wilhem Reich. Cando reduces a existencia das mulleres traballadoras ou de clase baixa ao seu papel reprodutor, ateigas de angustia e culpabilidade sexual, así, reprimindo a sexualidade desposúes as mulleres do control do seu corpo e as encadeas de novo á familia autoritaria, ademais de encadear todas esas familias aos mecanismos de supervivencia (Reich, 57 e Wittig, 26), co que tes masa de escravos abondo para seguir tendo escravos, xa adoutrinados como tales. Temos, *chavs* ou os esquecidos de Buñuel, condenados a sobrevivir nun campo minado. Este parece ser o plan para un país ao que determinan perecer na periferia: nun Estado onde se destrúe o emprego cualificado, que é destinado a ser fonte de man escrava, parece moi eficaz o fascismo clásico.

Entón, neste neofascismo, combinado co tradicional, temos unha sobrecodificación baseada nun bioloxicismo ou esencialismo que reduce os corpos aos corpos programados. É dicir, á reprodución e ao coi-

dato (de todo tipo) no caso das mulleres, mentres que sobre os homes seguiría recaendo a parte activa da xestión familiar e social. O capitalismo fascista reterritorializa os corpos e os significantes con códigos doutros réximes sociais, combinando isto con tal hipersexualización que, no caso das mulleres, reforza o seu papel pasivo nese dispositivo, papel pasivo que non deixa por iso de permitir que cada un deses individuos funcione como unidade de produción (no mercado sexual ou no seo mesmo do Nomos máis decente...). Pura teoría neoliberal. Corpos produtivos xestionados, explotados pola mafia. Mais, en realidade, ao capitalismo, sustentado na propiedade privada, non lle interesa a emancipación da muller, unicamente que a precise como man de obra ou para atala directa e individualmente á máquina do consumo, segundo os mapas sociais e económicos.

A XESTIÓN DA VIOLENCIA

Escandalizábase Wittig ao ver a mulleres excepcionais desculpándose por expresarse, por ser, por apare-

cer mesmo na esfera pública. Pois o poder, a autoridade, por suposto tamén a moral, deben pertencer aos individuos machos. Igualmente, fronte a calquera tipo de agresión social (violencia doméstica, en calquera das súas expresións), tenden a articular a súa experiencia en torno ao sentimento de culpa («Merézo») e ao desexo de autoaniquilación («Quero morrer»). Por que se tende a isto? Que mecanismo opera para que isto suceda sistematicamente? Os mecanismos culturais semellan claros. Ora ben, os psicolóxicos consisten nun superego que non só regula, senón que tortura o propio suxeito por medio da neurose.

Hai unha produción de subxectividade masculina e outra feminina (en xeral, subordinada á primeira, ou por derivación dela). Se, *grosso modo*, vivimos unha sociedade enferma de analfabetismo conceptual e emocional, o emocional é máis grave no caso dos varóns. É dicir, non se educa para que as persoas sexan capaces de organizar a súa experiencia emocional racionalmente e, así, a expoñan ao outro, de xeito que se poida establecer un proceso comunicativo básico. Mais, se as femias son educadas para a autoinculpación, para a subordinación, para ser unha *boa rapaza*, o xeito que teñen os varóns o seu malestar interno é a

través de expresións pouco articuladas e xeralmente violentas cara ao outro. Cara á outra. Os varóns son ensinados a proxectar a súa violencia cara a fóra, rebotan a violencia social. Están lexitimados para iso.

No caso das mulleres, o dispositivo cultural xeraría un dispositivo psicolóxico que a leva a introxectala, a reprimila, de xeito que no superego, esa violencia reforzará a culpa (instrumento social para adoutrinar os individuos, sempre recorda a Butler máis nietzscheana) por distanciarse, o seu eu real, do eu ideal que lles ensinan que teñen que ser ou ao que tender. Así, a violencia social é revertida e atopada de novo en forma de neurose, de angustia. Por iso as mulleres tenden a responsabilizarse, desculparse, autoculparse, etc., e tamén a reprochar, en lugar de saír do bucle.

Ben é certo que algunhas xeracións de varóns contaron cunha produción de subxectividade máis suave, menos preto das convencións máis atávicas da masculinidade, e os seus mecanismos se poden achegar, en principio, máis aos códigos tradicionalmente ofrecidos ás mulleres (ou cos que as mulleres son construídas). Pero a violencia que recae sobre o propio suxeito, exercida por el mesmo, pode ser tamén desprazada, isto é, expulsada de novo cara a fóra, que é o horizonte lexi-

timo da violencia dun varón que tampouco é capaz de articular as súas emocións verbalmente, racionalmente. Por iso, a violencia de xénero, nestes casos, non se dá nun sentido evidente ou clásico de dominación: probablemente exista un *double bind* nestas masculinidades, ás que se lles esixe a fortaleza primitiva e, á vez, unha sensibilidade atrofiada historicamente, uns códigos tradicionalmente dirixidos cara o feminino. Así que estes individuos non a asimilan e/ou non asumen o modelo que se lle impón, pero que funciona, efectiva, igualmente: teñen un problema á hora de interiorizar —ou non— o modelo de masculinidade que a sociedade lles demanda, polo menos aparentemente. Así que a violencia, nestes caso, dáse pola impotencia que se atopa neses varóns para interpretar a masculinidade máis dura, sen que por iso prescindan dela, que a exercerán sobre o suxeito, dicimos, máis débil e próximo. Se ese suxeito máis débil coincide cunha personalidade máis forte, ou máis carismática e exitosa, a violencia exercida, pola lóxica dos microfascismos, será maior, porque en realidade o suxeito que oprime quere ese poder que non é capaz de exercer noutros contextos. Isto é, admira o poder noutros e á vez dálle medo a debilidade que iso implica (Adorno, 208).

Ora ben, na medida en que eu emprego instrumentos masculinos de dominación, serán ben vistos se é dispositivo de poder se establece cara abaixo, pois cos microfascismos vistos e admitidos a cadea de escravos se sostén soa. Mais, se é cara aos de arriba, machos brancos heterosexuais de subxectivación burguesa, iso non se perdoa. Na medida en que eu me resista a esa violencia ou a esa dominación, serei humillada (coma o resto) e, ademais, repudiada, aniquilada. Por outra banda, dáse unha cuestión ética: que facer coa violencia recibida? Como descodificala —en tanto que é Tánatos e, polo tanto unha sobrecodificación— e contraefectuala? Isto é, como facer dela outra cousa? Se non a reboto, se non a sobrecodifico en neurose, como se reverte, nese mesmo entorno violento, cara a outro espazo?

CONCLUSIÓN: FÓRA DOS CORPOS PROGRAMADOS

Descoñecemos se unha sublimación clásica é factible sempre: respirar profundo, reivindicar o esquecemento nietzscheano ou directamente dar golpes a un

punching ball pode estar ben. Mais a cuestión debe ser formulada en termos de muda de paradigma para que, na relación bidireccional que existe entre o suxeito e a realidade, a superación deste esquema se poida efectivamente dar.

Segundo Butler (1993: 196), a emancipación non debe darse fóra da lei, pois suporía tamén a emancipación do opresor en nome do oprimido. Ela pensa que ten que efectuarse nas contradicións que se dan dentro desa lei, para non volver a un perigoso pasado natural e si poder ir, pola contra, cara «un futuro aberto de posibilidades culturais». Así, Butler entende que se roza o transxénero, que se evidencian os conflitos, mediante a combinación non ortodoxa dos atrezos para masculinidades e feminidades convencionais, pois todo eu é máscara.

É dicir, por unha banda, o patriarcado non só produce, como réxime (material e) semiótico, subxectividades masculinas, senón tamén as femininas, como derivación da inicial, da Identidade. As mulleres, vimos, non producen a subxectividade no Afora, despois da doma, o que suporía unha resistencia á dominación, senón no Nomos. Esta produción de subxectividade feminina é obviamente patriarcal e está

programada para reproducir o sistema a través do seo familiar (e así observamos como as oprimidas son oprimidas por reproducir os esquemas de poder). quen asume e reproduce esta subxectivación pertence ao grupo de mulleres denominadas «decentes», «boas», ou «propias», é dicir, esposas, fillas e nais. As outras son «alleas». Así é, alleas —tanto como poden— ao Nomos.

Ademais, a férrea clasificación da realidade mediante categorías, en xeral, e dos xéneros ou, mellor dicir xa, das identidades, favorece o control dos corpos (e das mentes, claro). Así, todas as zonas de variación —ou todo o *in-between* ou toda a transidentidade— ou todo o *queer* é unha conceptualización perfecta para fuxir desa norma constrinxente, para fuxir das inscricións sociais que dirixen os investimentos libidinais para a súa utilidade cultural, política e económica.

Entendo, polo tanto, que o *becoming-woman* deleuziano é unha opción óptima á hora de pensar unha descomposición do suxeito (como montura do poder) e á hora de facilitar un permanente devir fóra da Norma heterosexual patriarcal, cara a outro espazo molecular. Poden evidenciarse as coagulacións do poder co xogo dos significantes, como recomenda Butler, ou simplemente deixándoas atrás (sabendo que

se é susceptible, sempre, de ser afectado de novo por estas) e simplemente facer a viaxe ontolóxica atravesando os contidos, hibridándoos, xerando e celebrando as célebres vodas contra natura, saíndo dos corpos programados, facendo arranxos novos, probando novas subxectivacións mínimas, que permitan ir formando parte dos Acontecementos. Así que, neste sentido, a resistencia ten que ser parida por cada individuo, perforando as estratificacións, moendo o territorio, lugar de pasaxe, devindo, empregando a enerxía retida nos códigos: empregar o vento ao noso favor, e non desgastar a propia enerxía rillando os muros.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Adorno, Theodor W.

Estudios sociológicos II, vol. 1, Ediciones Akal, Madrid, 2008 (1975).

Baring, Anne e Cashford, Jules

El mito de la diosa. Evolución de una imagen, Ediciones Siruela, Madrid, 2005 (1991).

Butler, Judith

1. *Mecanismos psíquicos del poder*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2011 (1997).
2. *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007 (1990).
3. *Cuerpos que importan*, Paidós, Barcelona, 2002 (1993).

Davis, Angela

Women, Race and Class, Random House, Nova York, 1981.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix

Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-Textos, Valencia, 2006 (1980).

Hill Collins, Patricia

The Black Feminist Thought, Routledge, Londres, Nova York, 2000 (1990).

Nigianni, Chrysanthi e Storr, Merl (ed.)

Deleuze and queer theory, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009.

Preciado, Beatriz

1. *Manifiesto contra-sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid, 2002.
2. *Testo yonki*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 2008.
3. *Pornotopía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.

Reich, Wilhem

Psicología de masas del fascismo, Editorial Ayuso, Madrid, 1972 (1933).

Wittig, Monique

1. *El cuerpo lesbiano*, Pre-Textos, Valencia, 1973.
2. *El pensamiento heterosexual*, Egales, Barcelona, 2006 (1977).

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537