

Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación

Zenia Yébenes Escardó*

Resumen

Judith Butler sugiere que la producción de la subjetividad ocurre mediante prácticas corporales ritualizadas y de actos de habla; su aproximación ha sido criticada pues, cuando teoriza sobre estas prácticas, lo hace a la luz de la teoría de los actos de habla performativos de J. L. Austin, con lo que parece diluir el cuerpo en los ámbitos lingüístico y discursivo. En este artículo se ofrece una aproximación más detenida a las prácticas rituales y corporales, con las cuales se clarificaría la teoría de la performatividad de Butler y se mostraría que ésta no niega la materialidad necesariamente. Para esto se recurre a la comprensión del ritual ofrecida por estudios antropológicos como los de Talal Asad y Catherine Bell.

Palabras clave: cuerpo, performatividad, ritualización, repetición, subjetividad.

Abstract

Judith Butler suggests that ritualized bodily practices and speech acts construct subjectivity. Butler's approach has been criticized because she theorizes these practices in terms of J. L. Austin's theory of performative linguistic utterances, a perspective that seems to dilute the materiality of the body in language and discourse. This article seeks to provide a fuller account of ritual and bodily practices that could clarify Butler's theory of performativity and show how it does not necessarily deny materiality. With this in mind, the reflections on ritual found in anthropological studies undertaken by scholars such Talal Asad and Catherine Bell provide useful points of comparison.

Keywords: body, performativity, ritualization, repetition, subjectivity.

En *Cuerpos que importan*, Judith Butler pretende responder a sus críticos a la acusación de que su insistencia en el carácter performativo de la subjetividad diluye la materialidad del cuerpo en el lenguaje, transformándolo en discurso. Efectivamente, para Butler ni la materialidad del cuerpo ni su objeto de estudio particular, el sexo, son algo dado, sino algo producido a partir de “la repetición ritualizada de normas” (Butler, 2002: 13). Sin embargo, este mismo planteamiento parece mostrar que su comprensión de las normas es, antes que nada, discursiva. ¿Cómo es que la performatividad en el planteamiento de Butler permite comprender los procesos de subjetivación? ¿Cómo es posible ampliar su comprensión más allá del ámbito lingüístico?

Para dar indicios sobre cómo sería posible dar respuesta a estas preguntas, abordaremos en primer lugar la reflexión de Butler en torno a los procesos de subjetivación como performativos y la importancia que otorga al cuerpo como manera de comprender a los sujetos como producidos socialmente, sin negarles la posibilidad de transformación de sus propias condiciones sociales de producción.

En segundo lugar, discutiremos en forma breve si su comprensión del cuerpo sigue siendo eminentemente discursiva y pondremos de manifiesto algunos de los planteamientos más fructíferos de la antropología contemporánea del ritual, que pueden ser particularmente sugerentes a la hora de repensar la relación entre la performatividad, los actos del habla y las prácticas no discursivas

*Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (zybenes@correo.cua.uam.mx).

–pero sí significativas– que intervienen en la emergencia de las subjetividades. Veámoslo más despacio.

La articulación de la performatividad: contexto social, iterabilidad y cuerpo

Hay que recordar que, al igual que Bourdieu (1991), Butler comienza con un modelo de constitución de los sujetos a partir de la internalización reiterativa de los dictados sociales: “Pierre Bourdieu aporta una explicación de cómo se incorporan las normas; propone que éstas conforman y cultivan el *habitus* del cuerpo, el estilo cultural de los gestos y del comportamiento [...] Bourdieu aporta una explicación bastante útil de cómo se produce la incorporación no intencional y no deliberada de las normas” (Butler, 1997: 232). Siguiendo las directrices de Foucault y de Althusser, ella misma postula la interpelación del sujeto mediante los contenidos y las estrategias del discurso social: sus categorías, exclusiones y juicios.¹ Ahora bien, se percata de que la aproximación de Bourdieu tiene serias desventajas, puesto que el sujeto queda determinado como un mero producto del discurso social, con lo cual su capacidad de transformar a la sociedad o al mundo donde vive se ve considerablemente mermada: “Bourdieu fracasa a la hora de explicar cómo [...] perturba las mismas normas que lo regulan y se resiste a ellas” (*ibidem*: 232).

Para Butler, contemplar la subjetividad “como un proceso performativo” supone una nueva manera de enfrentarse a este dilema. En efecto, se trata de reconocer que, si bien los sujetos se producen socialmente, esto no significa que estén determinados. Como veremos, considerar la performatividad como repetición ritualizada de normas que se internalizan le permite advertir la posibilidad del desvío. Para que una cosa repita a otra, hace falta diferir en tiempo y en espacio. Esta diferencia abre un espacio de desplazamiento entre las normas y su instanciación. Debemos añadir que la resistencia acontece en el intervalo espacial y temporal que toda repetición demanda. La condición reiterativa de la práctica y los discursos sociales abre la posibilidad de que las normas no determinen totalmente a los

¹ Para Butler, la noción de *habitus* de Bourdieu puede verse como una reformulación de la noción althusseriana de ideología. Según ella, Althusser advierte que la ideología constituye la “evidencia” del sujeto, pero que asimismo esta evidencia es el efecto de un “dispositivo”. El mismo término reaparece en Bourdieu para describir la manera en que un *habitus* genera ciertas creencias (Butler, 1997: 265). De Foucault rescata su modalidad de poder productivo de subjetividades que permite explicar una incorporación de las normas tal y como lo hace Bourdieu (1997: 232).

sujetos. Toda vida subjetiva se construye a través de un proceso obligatorio y necesario de repetición. Saludar, nombrar, ejercer una profesión, fungir como padre de familia, requiere de actos que se deben repetir cotidianamente, pues la repetición garantiza la estabilidad y al mismo tiempo, por la necesidad de su existencia, pone en evidencia las fisuras del orden social: “Cualquier esfuerzo de interpelación o de constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social” (Butler, 2002: 136). Para ahondar en la asociación que establece Butler entre lo performativo y la repetición ritualizada de normas, es necesario recordar su deuda con la obra de J. L. Austin.

En su estudio sobre el lenguaje, Austin (1998) distingue entre formas lingüísticas constatativas² y formas lingüísticas performativas.³ A partir de esta distinción no resulta extraño que Austin elija a menudo fórmulas rituales para ilustrar estos actos de habla performativos. Así, cuando al celebrar una boda el oficiante señala: “Los declaro marido y mujer”, no pretende describir nada, sino llevar efectivamente a cabo, en la acción enunciativa misma, el acto de casar a una pareja. Para Butler todo el proceso constitutivo de sujetos puede entenderse como un proceso en que la repetición ritualizada de normas es performativa, hace algo, produce subjetividades. Y se pregunta al respecto: ¿de dónde viene la fuerza del acto de habla performativo para tener ese poder de hacer o realizar cosas? Para responder a esta cuestión, opone a Bourdieu y a Derrida en *Lenguaje, poder e identidad* (Butler, 1997).

Para Bourdieu, la fuerza operativa del performativo proviene del contexto social comprendido como exterioridad: “Proviene de condiciones que están fuera del lenguaje” (Butler, 1997: 242). Para Derrida (1989) –siempre con base en la lectura de Butler– la fuerza del performativo provendría de una condición estructural del lenguaje mismo que él llama “iterabilidad” y que podríamos definir cómo la capacidad de todo signo de ser repetido y de asimismo poder ser sacado de contexto –precisamente al poder ser repetido–. En otras palabras: “La fuerza del performativo proviene precisamente de su descontextualización, de su ruptura

² De acuerdo con Austin, las formas lingüísticas constatativas describen situaciones o estados de cosas; por lo tanto, son susceptibles de resultar verdaderas o falsas.

³ Las formas lingüísticas performativas no describen situaciones ni estados de cosas; por lo tanto, no son susceptibles de resultar verdaderas o falsas, sino que tienen el poder de hacer o realizar cosas.

con un contexto previo, y de su capacidad para asumir nuevos contextos" (Butler, 1997: 239).

El problema que Butler ve en Bourdieu es que, al vincular la fuerza del performativo a las instituciones y al contexto social, hace imposible la transformación y sólo permite explicar cómo el orden social se reproduce a sí mismo en los sujetos, pero no cómo se transforma.

En cuanto a Derrida, el problema es que, si bien la "iterabilidad" permite evidenciar el poder transformador de un performativo –que no puede ser clausurado por ningún contexto social debido a que se puede insertar en varios, con la posibilidad de resignificar–, se basa en la posibilidad previa de que una fórmula rompa con su contexto originario, asumiendo sentidos y funciones que no le eran propias; la función repetitiva es abstraída de las operaciones sociales concretas y se transforma en característica estructural de uno y todos los signos. Derrida "parece situar la ruptura como un rasgo estructuralmente necesario de toda enunciación y de todo signo escrito codificable, lo cual bloquea el análisis social de la enunciación convincente" (*ibidem*: 243).

Para evitar caer en lo que ella contempla como uno u otro extremo, la apuesta de Butler consistirá en prestar atención al cuerpo. Pese a los argumentos de sus críticos, en cuanto a que para ella el cuerpo se disuelve en discurso, la autora argumenta que el cuerpo no es simplemente "la sedimentación de los actos de habla por los cuales se ha constituido" (*ibidem*: 250). Sin embargo, hay que advertir que ella es particularmente sensible a la hora de contemplar el cuerpo no como un lugar de inscripción ni como una superficie, sino como "un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia" (Butler, 2002: 28).

La materialización es asimismo un proceso temporal que opera performativamente a partir de la reiteración de normas. Este proceso reiterativo produce y desestabiliza aquello que es naturalizado. Por ejemplo, naturaliza el sexo o el cuerpo, y abre la posibilidad de desvíos que dan lugar a lo abyecto y a formulaciones de la alteridad.

Para Butler, la materialidad está unida a la significación desde el principio, como muestra la ambivalencia misma del término "materia", que contempla a la sustancia (*hyle*) y a aquello con un significado o valor –por ejemplo, cuando aseveramos que hay que

"entrar en materia"–; sin embargo, que esté unida a la significación no quiere decir en absoluto que se disuelva en ella. Así, escribe: "Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje –atribución que sostiene que los signos siguen a los cuerpos como sus reflejos necesarios– no es en modo alguno mimético [...] es, podríamos decir, *performativo*, por cuanto este acto significativo delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación" (*ibidem*: 57).

Reconocer la unión entre significación y materia implica entonces que la materialidad de los cuerpos no puede ser un efecto del lenguaje por dos motivos. En primer lugar, porque todo lenguaje descansa ya en un elemento material –que llamaríamos los "significantes"–, y en segundo lugar porque toda significación va unida inextricablemente a algo que no es significación y que llamamos así: "materialidad".

Por eso Butler designa al cuerpo –ese proceso de materialización– como aquello que nos provee de la fuerza del discurso y que de manera simultánea nos permite rechazar esta misma fuerza. Mientras que la aceptación de Butler de la iterabilidad derrideana le permite escapar de la visión reproductiva de Bourdieu, su anclaje en el cuerpo le otorga la facultad de hacerlo de aquello que considera el problema de Derrida: su sobregeneralización.

No obstante, y quizá a su pesar, en el análisis de Butler de la relación entre el cuerpo y lo performativo como constituyentes de los sujetos parece que el cuerpo sólo es producido por actos de habla. Esto resulta interesante, dado el énfasis que autores como Bourdieu –y también Marcel Mauss– han puesto en las prácticas cotidianas, no discursivas, que producen el *habitus*. En relación con esto, la antropología del ritual tiene importantes aportes que hacer al poner en evidencia acciones significativas que no son actos de habla. Para constatarlo es preciso tener en mente dos cosas:

En primer lugar, que el vínculo de Butler con la preocupación por el ritual radica en que ella define a los procesos performativos de producción de subjetividad como "repetición *ritualizada* de normas".

En segundo lugar, que la antropología del ritual ha puesto en cuestión la distinción clásica entre las actividades simbólicas que comúnmente se le asocian y las actividades técnicas e instrumentales. Veamos brevemente lo que señalan al respecto Talal Asad y Catherine Bell.

Performatividad y repetición ritualizada: el rol constitutivo de la práctica

En *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Talal Asad parte de Marcel Mauss para incidir sobre el poder performativo y significativo de prácticas corporales “que no son lingüísticas”. Con esto pretende cuestionar el modo en que la acción ritual se ha diferenciado de la acción instrumental. En efecto, suele decirse que la primera opera simbólicamente y la segunda, de manera práctica. Esta lectura asume que los rituales son acciones que deben ser interpretadas a la luz de sistemas preexistentes de creencias más que descritas en términos performativos o de lo que hacen –se considera que, estrictamente hablando, no hacen nada– (Asad, 1993: 55-79). Mauss advierte: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (Mauss, 1979: 344). El autor se interesa en esas formas de práctica corporal –como las prácticas que involucran maneras de gatear, de dormir, comer, o amamantar– marcadas por la cultura –y por la biología y la psicología– que sin embargo no pueden leerse con facilidad en términos de significado simbólico.

Estas formas de práctica corporal forman la subjetividad: “Durante muchos años he repensado esta idea de la naturaleza social del *habitus* [...] Estos ‘hábitos’ varían no sólo con los individuos y sus imitaciones sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (*ibidem*: 340). Tal y como explica Asad, la comprensión de Mauss del *habitus* permite al antropólogo “analizar el cuerpo como un ensamblaje de actitudes corporalizadas, no como un medio de significación simbólica” (Asad, 1993: 75). Esta distinción –que Mauss todavía querría mantener– entre prácticas corporales simbólicas y prácticas corporales instrumentales se rompe cuando ambas se reconocen como “prácticas disciplinarias a través de las cuales los cuerpos, las disposiciones y las subjetividades se forman y se transforman” (*ibidem*: 131). Los rituales y las prácticas corporales no portan un significado simbólico que está allí para ser descifrado, sino que son performativos, hacen cosas. Desde esta perspectiva, sin ser actos de habla, funcionan de manera análoga:

aquello a lo que se refieren se constituye en la acción misma. *Crean cierto tipo de sujetos, de disposiciones, de emociones y deseos.*

Asad sustenta su tesis en el rol constitutivo de la práctica a partir de un análisis de las prácticas del monacato medieval tal y como son codificadas en la *Regla de san Benito*. Como él mismo argumenta, las prácticas monásticas forman y reforman las disposiciones cristianas como la humildad, la paciencia y la contrición. Seguir las prescripciones de la *Regla* implica llevar a cabo una serie de acciones performativas a partir de las cuales la voluntad, el deseo, el intelecto y la mente son transformados y reconstituidos. En otras palabras, uno se transforma en determinado tipo de persona; responde corporal, afectiva e intelectualmente en cierta manera y sostiene ciertas creencias al implicarse en ciertas conductas prescritas. Como advierte el propio Asad: “Las emociones –que a menudo son reconocidas por los antropólogos como eventos internos y contingentes– pueden ser progresivamente organizadas por *performances* progresivamente aptos de comportamiento convencional” (*ibidem*: 64). Así, para el monje, humillarse a sí mismo ante el abad y ante la comunidad –por medio del trabajo manual o actos de obediencia– genera y produce la humildad.

La asunción de Asad de la continuidad entre las actividades técnicas y las simbólicas –que amplía considerablemente las prácticas significativas, que no son necesariamente lingüísticas, y que sin embargo se muestran inusualmente importantes a la hora de prestar atención a los procesos de subjetivación como performativos– resulta congruente con el argumento que Catherine Bell desarrolla en *Ritual Theory, Ritual Practice* (2009). Para ella, el antropólogo debe prestar atención a que, si bien no hay nada *per se* que distinga una práctica corporal simbólica de una práctica corporal instrumental, las sociedades y grupos a menudo tienden a privilegiar unas prácticas por encima de otras como eminentemente especiales. El hecho de privilegiar prácticas que en sí mismas no se distinguirían de otras es a lo que Bell llama “ritualización”. Con esto pretende señalar que, si bien existe un continuo de prácticas que contribuyen a la emergencia de los sujetos, ciertos grupos e individuos tienden a destacar operativamente a unas como más relevantes o nucleares.

Vista así, la ritualización hace cosas. En este caso distingue, con lo cual también es eminentemente performativa. Los actos rituales deben ser entendidos en un marco semántico donde el significado de la ac-

ción sea dependiente de su lugar y relación, dentro de un contexto, con todas las otras formas de actuar: qué repiten, qué invierten, a qué aluden y qué niegan. Aunque la formalización de las acciones –y su limitación a ciertos tiempos, lugares, contextos y agentes rituales– es una de las técnicas utilizadas para marcar determinadas prácticas como poseedoras de una significación especial en la vida comunitaria, Bell insiste en que las formas en que la ritualización ocurre son específicas para ciertos grupos e individuos.

Al dar un significado especial a ciertas prácticas, la ritualización nada tiene que ver con que estas acciones o prácticas refieran o simbolicen significados externos a ellas, sino con que los sujetos sociales y sus relaciones se generan a través de las prácticas corporales de la vida ritual. Contra las teorías funcionalistas del ritual, que lo comprenden como una tentativa de forjar solidaridad social, de resolver conflictos o de transmitir creencias compartidas, Bell –al igual que Asad– advierte que el ritual implica “la producción de agentes ritualizados, personas que tengan un conocimiento instintivo de estos esquemas imbuidos en sus cuerpos, en su sentido de realidad y en su comprensión de cómo actuar en maneras que mantienen y simultáneamente cualifican las microrrelaciones complejas de poder” (Bell, 2009: 221). La significatividad de ciertas prácticas no discursivas radicaría entonces en esa posibilidad de imbuir disposiciones subjetivas que devendrían estructuralmente inconscientes, al modo del *habitus* de Bourdieu.

Al cuestionarse sobre la relación entre ritualización y poder, Bell argumenta que el poder y sus disposiciones se generan y regulan mediante eso que Butler llamaría una “reiteración ritual”, y no en algo exterior a la reiteración ritual misma. La repetición es, al menos en cierto sentido, la condición mínima –restrictiva y constrictiva– de formalización que es constitutiva del proceso de socialización. Este aspecto reiterativo establece la continuidad entre las prácticas corporales, a lo cual Bell llamaría las prácticas corporales que han sido ritualizadas. Ambas dependen de la iterabilidad para significar y constituir realidades. Podríamos añadir que el significado es la realidad constituida a partir de acciones y prácticas ritualizadas en las que decir o hacer en las condiciones correctas es el *performance* y en las que no necesariamente un resultado apropiado debe ser consecuencia del decirse o el hacerse para ser contado como performativo. Porque la repetición –además de la constrictión– implica constitutivamente la posibilidad de un desvío que es asimismo productivo.

El *habitus* –en el sentido utilizado por Bourdieu y Butler– está hecho de prácticas corporales y prácticas corporales ritualizadas –y la distinción entre unas y otras es fluida–. La performatividad como repetición no sólo implica la reproducción de lo mismo, sino la diferencia –puesto que toda repetición, para serlo, necesita acontecer en un tiempo y lugar diferente–, abriéndose así a un grado variable de improvisación que signa un ámbito de dominación y resistencia.

En su obra sobre los actos de habla, Austin aseveraba que las condiciones correctas son absolutamente necesarias para el *performance* exitoso de un acto ilocutivo, y que si no se producían esas condiciones, el performativo erraba y, estrictamente hablando, la acción enunciativa deja de ser realizativa. Autores como Butler, Asad o Bell, además de llevar la performatividad a las prácticas no necesariamente lingüísticas que producen sujetos, nos ayudan entonces a pensar el performativo de manera diferente. No es que los performativos no se realicen en condiciones que se transforman, sino que producen tipos inéditos de sujetos y de comunidades. Más que un peligro, esto puede ser contemplado como la posibilidad de abrir espacio a la improvisación y a la resistencia dentro de las estructuras autoritarias de la economía, la educación o la religión en que los sujetos se constituyen. No nos elegimos libremente a nosotros mismos ni a nuestras comunidades, pero tampoco los mundos en que vivimos nacen absolutamente determinados. Los sujetos y las comunidades se crean y se sostienen por el mismo juego performativo y complejo de la semejanza y la diferencia, constitutivo de la repetición misma.

Bibliografía

- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 1997.
- , *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Derrida, Jacques, “Firma, acontecimiento, contexto”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.