

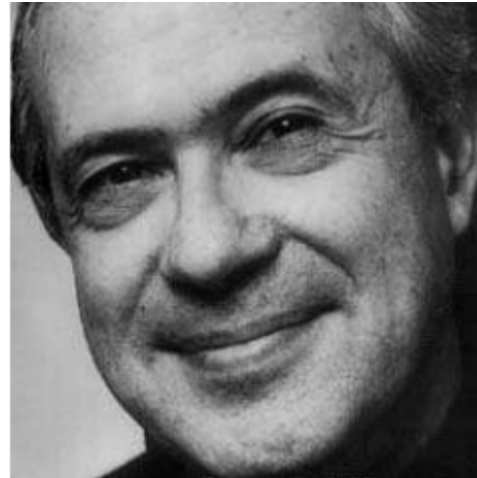
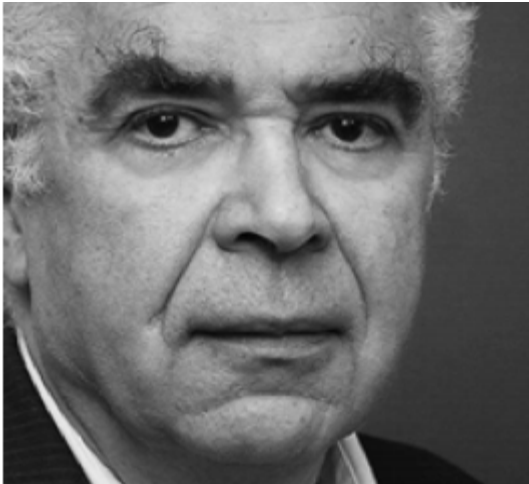
El amo de mañana, comanda desde hoy — Jacques Lacan

Lacan Cotidiano



Nº 927, lunes 29 de marzo 2021 - 20 h 56 [GMT+1] lacanquotidien.fr

NUMERO ESPECIAL



Entrevista sobre “El sexo de los modernos”

con Eric Marty y Jacques-Alain Miller.

Jacques-Alain Miller: Estimado Éric Marty, he reflexionado en un pequeño *speech* para empezar. Recibí su libro el miércoles pasado con una dedicatoria que no pude descifrar, lo hojeé durante veinte minutos, y pensé en la frase de Marx en *La Sainte Famille* sobre la recepción por parte de sus contemporáneos del *Essai sur*

l'entendement humain de John Locke, sobre el que yo había hecho mi memoria de filosofía con Canguilhem: "Fue recibido con entusiasmo, como un huésped esperado con impaciencia".

Me hacía falta su libro, me doy cuenta de ello desde que se publicó. Sin saberlo, lo esperaba. En primer lugar, porque nunca me adentré en la obra de Butler, a la que Zizek, que entonces era mi estudiante en París, había tratado de interesarme en cuanto apareció *Trouble in Gender* en 1990. Muchos analistas, dentro y fuera de la *École de la Cause freudienne*, han explorado desde entonces los laberintos de la teoría de género, no yo.

No obstante, la teoría de género es ahora un fenómeno global. Usted comienza su libro con una frase rotunda: "El género, *gender*, es el último gran mensaje ideológico de Occidente al resto del mundo". El tono es "romántico", por usar una palabra favorita de Butler, pero que, a sus ojos, es estigmatizante.

¿Su sentencia es excesiva? En cualquier caso, es indiscutible que las ideas de los seguidores del género, por decirlo con palabras del Presidente Mao, han penetrado en las masas y se han convertido en una fuerza material. Estas ideas han impuesto en Estados Unidos, están influyendo en la evolución de la moral en todas las democracias avanzadas, por llamarlas así, y están inspirando la legislación de varios países, entre ellos Argentina, donde la influencia de Lacan es tan marcada en la vida intelectual. En Europa, se está debatiendo en España una ley similar a la argentina. Los discípulos del género son activos en Francia, tuvieron sus horas más ricas cuando Najat Vallaud-Belkacem era ministra de Educación.

Estoy pensando en esa frase de Foucault que citas en la página 389, donde confía en su esperanza de producir "efectos reales en la historia presente". Pues bien, esta Judith Butler lo ha conseguido. Yo digo: "¡Me quito el sombrero!". E incluso, por qué no: "¡Muy bien, viejo topo!"

Desde el principio me desanimó el hecho de que Butler utilizara el vocabulario de Lacan de forma indiscriminada, descarada y extravagante. Usted me ha enseñado que no es así. Su uso erróneo de los términos que toma prestados de Lacan y de muchos otros es el resultado de un verdadero método, un método de "desfiguración" debidamente reivindicado, que consiste en apropiarse de los conceptos para desviarlos de su significado inicial con el fin de utilizarlos para otros fines. Lo cita en la página 74: "*We actively misappropriate the term for other purposes*". Es un gesto utilitario que no carece de grandeza, ni de osadía. Los americanos tienen una palabra en yiddish para designar la audacia, *Chutzpah*. Butler no sólo lo ejerce sobre Lacan, sino sobre Derrida, sobre Bourdieu, sobre Foucault y *tutti quanti*. Cuanto más conceptual es un término, dice usted, más busca captarlo y explotarlo, de ahí una actitud hacia los teóricos que califica de depredadora, *confer*, véase la página 77. A través de sus numerosas obras le sigues la pista, rastreando reutilizaciones, desplazamientos, desvíos, divagaciones, mutaciones, reconfiguraciones, y arrojas una dura luz sobre su manera de hacer las cosas, siempre ingeniosa e imaginativa, aunque a veces confusa y embrollada. De este modo, usted emprende una meticulosa "deconstrucción", por utilizar la famosa palabra de Derrida, de la teoría del género, una deconstrucción respetuosa de sus meandros, pero severa por sus incoherencias. Mientras esta ideología suscita fácilmente el

sarcasmo y el rechazo sin paliativos entre los conservadores, los reaccionarios y los defensores del sentido común, tú la estudias, despliegas tranquilamente toda su complejidad, muestras sus paradojas, señalas sus impasses teóricos, hasta el punto de que cuando te leí pensé en la famosa máxima de Spinoza comentada por Nietzsche: “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*”. No te burlas del género, no lo deploras ni lo odias, comprendes y haces comprender. Finalmente, en algunos puntos, la ironía se abre paso.

Ciertamente, hay que rendirse ante la palabra, si no ante el concepto de género, *gender*. Esta palabra no tendría este eco, no se habría convertido para muchos a la vez en una consigna y en una evidencia, si no estuviera en simpatía, en sintonía, en resonancia, con lo que funciona el momento actual de nuestra civilización, con su “malestar”, según la palabra de Freud, con “lo que pasa en las profundidades del gusto” como dice Lacan.

No, la “teoría de género” no es una conspiración, no es una impostura, dice algo muy profundo sobre nuestra actualidad, la modernidad o la postmodernidad. Resulta aún más fascinante comprobar al leerlo que estas ideas, que ahora triunfan, proceden originalmente de un asombroso jugueteo teórico en un equilibrio inestable, donde el paralogismo compite con la fantasía.

Se dirá que arruinas la construcción del concepto del género sin retorno. Algunos, entre los que me incluyo, serán sin embargo sensibles al poder de la empresa. Judith Butler ha logrado imponer el género “casi universalmente como un significante insuperable”, página 487, es inventiva, y rectifica sus conclusiones sin aspavientos, hasta que finalmente las evacua *sicut palea*, como el estiércol, palabra utilizada por Tomás de Aquino al final de su vida, recordada por Lacan.

Me has dicho que Butler fue coronada *Queen of Gender* en 1994 por la que podría haber sido su rival, Gayle Rubin, a la que presentas en la página 38 como “antropóloga, activista *queer*, lesbiana y *grande amie* de Michel Foucault, con quien comparte el mismo tropismo S/M”. Pero, ya el año anterior, Butler se reprochó a sí misma por hacer del género “un lugar de identificación prioritaria a expensas de la raza, la sexualidad, la clase o el funcionamiento de las colocaciones geopolíticas”, o también “a expensas de lo subalterno, una nueva categoría alternativa creada por Gayatri Spivak”. El pensamiento interseccional, que privilegia la raza, ha ocupado desde entonces, escribe en la página 365, un lugar casi hegemónico en Butler. Es como si, para ella, el género hubiera durado sólo un poco más que las rosas, antes de marchitarse.

Al mismo tiempo, dejas claro que hay una especie de destino caótico para el pensamiento de género, que le impide asentarse, que lo lleva a diversificarse y desdoblarse sin tregua, de tal manera que su campo intelectual y militante parece asolado por una guerra de todos contra todos. También es el momento de recordar que el nombre de “teoría de género” es el resultado de un forzamiento, ya que quienes trabajan en la disciplina la descalifican. Según ellos, forma parte de una concepción unitaria, autoritaria y hegemónica de la actividad intelectual, de la que abominan, prefiriendo entregarse a la multiplicidad brillante, pululante y sin ley de los *studies*. ¡El Uno ha muerto, viva lo Múltiple! El género no reconoce a ninguna Reina. Esta dinámica está, se podría argumentar en cierto modo, en consonancia con la lógica del “no-todo” que Lacan había llegado a formular como propia de la posición femenina, y que hoy

historia, por tu papel, por tu lugar también, que está, digamos, ligado al de Lacan. Lacan es para mí uno de los maestros del juego, de la partida de ajedrez, de bridge o de póker que mi libro pone sobre la mesa, y del que propone algunas partidas. Hay otros maestros del juego: Levi-Strauss, por ejemplo, del que no tendremos tiempo de hablar. Pero Lacan es el maestro del juego en relación con el Cuarteto: Deleuze, Barthes, Derrida, Foucault. Y esta dominación de Lacan es muy importante sacarla a la luz, tanto que los herederos – deluzianos, derridanos, foucaultianos– tienen en la actualidad dificultades para pensar su propio objeto en la época que fue lacaniana, y para percibir los lugares de cada uno de ellos en relación a Lacan. Maestro del juego también en relación con lo que sucede en el lado del género, tan fascinante es reconstituir la relación y las estrategias de Butler en relación con el corpus lacaniano, de un rigor asombroso en su lógica de deformación, de rivalidad también, muy asumida. También es esta reconstitución en la que estoy trabajando. Y también porque Lacan, como algunos de sus contemporáneos, conoció el *gender* antes de que se convirtiera en un concepto dominante. Y señalo al principio de mi libro que si Lacan encuentra la palabra *gender* en su versión original en el psiquiatra americano Stoller, y si la identifica como un significante, no hace nada con ella. Uno tiene la impresión de que, hoy en día, muchos psicoanalistas están enfadados por no haber estado entre los que hicieron de la palabra “*gender*” un significante central para su propia clínica o para su propia teoría.

J.-A. M.: ¿De verdad? ¿Conoces a algún psicoanalista que esté enfadado por eso?

É. M.: Es una impresión muy difusa que se traduce anecdóticamente en la adhesión de un cierto número de analistas al vocabulario general del *gender*, pero sobre todo existe este sentimiento muy tenaz, hasta el punto de considerarse una certeza, de que el significante “género”, desde su aparición, ha ocupado el lugar de un significante-amo, un significante indispensable para cualquier sujeto hablante, y que le pone en la tesitura de tener que preguntarse cómo hablábamos sin él.

J.-A. M.: Tiene razón, Lacan no hizo del género una palabra-maestra en su enseñanza. Fue sin duda el primero en Francia en dar a conocer a Stoller...

É. **M.:** Absolutamente.

J.-A. M.: ... y que la gente lea *Sex and Gender*, que es de 1968. Habló de ello, como recuerdas, en su Seminario *De un discurso que no fuera del semblante*, y le dedicó varias lecciones. A raíz de esto, sus alumnos escribieron artículos sobre el transexualismo en la revista de la Escuela Freudiana, *Scilicet*, en *Ornicar?*, la revista que dirigía en el Departamento de Psicoanálisis de París VIII. Catherine Millot, que fue su analista, su alumna y, como cuenta en un encantador librito, su amante, dedicó en 1983 una obra al transexualismo, titulada *Horsexe*, que merece la pena leer. Así que Lacan, los lacanianos, no echaron de menos a Stoller. Pero no adoptaron el concepto de género.

No siento en absoluto que nos hayamos perdido de algo. Importado por Judith Butler, este concepto está diseñado para hacer una cosa: socavar, pluralizar, descarrilar, borrar, y hacemos olvidar la función de la diferencia sexual, el hecho de que hay un sexo y otro, lo que hace dos, y no *pequeños n* de sexos, como Deleuze y Guattari querían hacer ya en *L'Anti-Œdipe*, mucho antes de que apareciera el *gender*. También

nos hace olvidar que no hay una relación preprogramada entre estos sexos, que son dos.

Entre los gametos masculino y femenino, sí, existe una relación programada, es decir, una fórmula cromosómica que se puede poner por escrito en blanco y negro, y que refleja la forma precisa en que ambos se fusionan durante la fecundación para crear el cigoto. Sí, existe una relación biológica entre el esperma y el óvulo, así como entre las gónadas de ambos sexos. Sólo que en el nivel superior, donde somos personas sexuadas, “seres” y no órganos o células o cromosomas, no hay una fórmula universal.

El hombre y la mujer son tan distintos de sus órganos como de su organismo. ¿Son almas? No. Son exactamente significantes, porque, en el nivel en el que se trata de seres, para que se establezca un vínculo, es necesario pasar por el Espíritu Santo, quiero decir por la palabra, por un discurso, por el sentido. Al final, entre estos seres hablantes y hablados, estos “*parlêtres*”, neologismo de Lacan, puede tejerse algo parecido a una relación, pero nunca será más que un mosaico, un vínculo contingente, singular, inestable, revocable, que se establece siempre de pasada. Las mitologías, las religiones, las sabidurías, las tradiciones, pero también las novelas, las películas o las canciones, le ofrecen cuentos, ceremonias, momias, que suplen la relación que falta, que la “remuneran”, según Mallarmé.

Ahora bien, por lo que sé, los *gender studies*, si bien prescinden de la diferencia entre los sexos, no se resignan a la inexistencia estructural de la relación sexual, que sin embargo es constitutiva de la condición humana. En consecuencia, por regla general, dilucidan cosas que siempre conducen a una especie de utopía de las relaciones sexuales, una utopía que, hoy en día, suele ser antipatriarcal. Para mí, este ejercicio es literatura fantástica. ¿Por qué no? Pero la mayoría de estas utopías están lejos de ser apetecibles, ¿no cree?

É. M.: La cuestión para mí no es determinar si Lacan echó de menos el significante “género” o no, ni tampoco sobre Barthes, que también utiliza la palabra “género” a partir del castrato balzaciano, o sobre Derrida con la “ley de género” que medita a partir de Blanchot. *No se han perdido nada*. Le cito: “Si Lacan y Barthes –podría haber añadido Derrida– han dado cabida a la noción de *género*, es evidente que no han ocupado su lugar en ella”. Además, la idea de que Barthes, Lacan o Derrida *hubieran echado de menos* el género como significante-amo de su discurso plantearía dolorosos problemas epistemológicos, porque, en la otra dirección, el significante género no les faltó. Ellos, a diferencia de nosotros hoy, pueden hablar, discurrir sin que su ausencia haga un agujero. Seguimos leyéndolos y escuchándolos sin que nos llame la atención la ausencia de la palabra “género” en su discurso. Lo que me fascina del surgimiento de este significante nuevo es la ruptura de época que señala, y a cuya evidencia hay que reconocer : necesitamos hoy esta palabra.

Pero su observación plantea otro problema de carácter epistemológico. ¿Acaso lo mejor de los años sesenta y ochenta no está en los significantes-amo que ahí surgieron? ¿Los nuevos significantes que proliferaron durante esta secuencia –palabras raro, neologismos, palabras apropiadas– no eran algo muy diferente de los significantes-amos? También es un aspecto de mi libro, sobre todo en la tercera parte, explorar la modernidad desde el ángulo de la increíble inventiva lingüística del pensamiento de lo

Neutro, desde Barthes, con el monograma del castrato, S/Z, hasta Derrida con la invaginación o lo “perverso”, pasando por Deleuze con el “CsO”. No se trata en absoluto de significantes-amo y, además, estos significantes han quedado sin herederos. El signifiante-amo presupone un signifiante que establece la unidad del signifiante y el significado, y asegura que el sujeto es idéntico a su propio signifiante. Quizá por eso el concepto de género – como signifiante-amo– plantea tantos problemas. Me parece que si hay nuevos significantes que han surgido en este fascinante corpus de la secuencia moderna, obedecen a juegos de enunciación, juegos de escritura que en última instancia los constituyen como materiales o joyas de una obra, ya que cada uno de los protagonistas de mi libro ha producido –negativa o positivamente– una obra. Este no es en absoluto el caso de Butler, ni su ambición.

Así que no creo que a Lacan *le haya faltado* la palabra género. Eso no es lo que estoy diciendo. Digo que hoy, en la opinión intelectual dominante, pero también entre ciertos psicoanalistas, se tiene la impresión de que las cosas habrían sido más sencillas si la palabra género, en lugar de venir de Butler, hubiera emanado del campo psicoanalítico. Este no ha sido el caso. Así que yo haría la distinción, que es igualmente válida para Derrida o Barthes, de que Lacan no echó de menos el concepto de género, sino que éste no tuvo un lugar para él.

J.-A. M.: Sí, estoy de acuerdo. Pero por mi parte, le felicito.

É. M.: De acuerdo.

J.-A. M.: Lo mismo ocurre con el *self*, que Winnicott promovió en su momento. Lacan señaló el término cuando apareció por primera vez, pero evitó cuidadosamente utilizar una noción que consideraba un desastre.

É. M.: Dicho esto, no es casualidad que Lacan haya encontrado la propia palabra *gender* en relación con los transexuales. Es como el anuncio del *clash* epistemológico, pero también cultural, simbólico, político, que opera hoy entre la cuestión *trans* y el concepto de género. Los invito a ver las páginas 492-502.

J.-A. M. : Sí, lo muestra con detalle al final del libro, y es muy esclarecedor. Es comprensible: el verdadero transexual no tiene ningún refinamiento. El *gender fluid* es muy poco para él. Cree firmemente en la diferencia de los sexos y en los estereotipos inmóviles de la clase que, a sus ojos, lo acompañan. Clama por pasar al otro lado, por modificar sus características sexuales secundarias, incluso primarias, y no duda en movilizar para ello a *Mister Bisturí* y a *Milady Hormona*. Cuando no está muy *seguro* de los hechos, todo depende de las personas con las que hable y de los profesionales que se presenten. Hoy en día no faltan los psiquiatras a los que les encanta hacer el papel de empujadores del crimen, incluso con niños muy pequeños.

Francia-USA

É. M.: En cualquier caso, estoy encantado de leer tu trabajo, porque el lugar que ocupas en el campo intelectual –por usar las palabras de Bourdieu– permite un cierto tipo de realización para mis planteamientos sobre el tema, porque tienes una posición panorámica y al mismo tiempo un conocimiento al detalle de lo que estoy hablando, un

conocimiento que es excepcional. El detalle cuenta en la preocupación que ha sido la mía por ejercer lo que podría llamarse una “erudición en el presente” o una erudición del presente y del pasado muy reciente. Mi intención no era en absoluto hacer una historia de las ideas, porque este tipo de historia tiende a la síntesis, siempre más o menos falsa. Quería que mi “historia” fuera esencialmente a través de los textos, porque dicen mucho más que las ideas que transmiten. De ahí la fuerte dimensión filológica de mi obra, como lo demuestra la gran proporción de notas a pie de página, la yuxtaposición omnipresente del francés y el inglés, donde se juega la cuestión esencial de la lengua como espacio de tensión entre la enunciación y el peso de la ideología, la datación sistemática de las observaciones, el seguimiento del “robo de conceptos” y las citas falsas. Me sentí a veces foucaultiano en mi enfoque epistemológico, es decir, archivista, y por tanto también un poco borgesiano.

En este sentido, el libro ha adquirido una dimensión épica, como has dicho, incluso novelesca. Es muy importante poder integrar al trabajo de interpretación de los textos la objetividad de la mirada del novelista sobre sus personajes, a los que quiere por igual. Así que, Butler, no me adhiero a su lucha, o al menos a su *ethos* intelectual, no soy sensible a su escritura, no soy sensible a su cultura, no soy sensible a su figura, a sus andares, a sus modos de hacer. Sin embargo, la tomo como un *buen personaje* de esta novela intelectual que intentaré contar, y en ese sentido, le digo: “¡Me quito el sombrero!”, como tú lo haces. Especialmente por su increíble energía. Y luego, aprecio mucho de ella que no sea filósofa sino, de profesión, profesora de retórica. Introduce en la teoría no sólo las figuras retóricas, lo que ella llama “tropos” –catacresis, metalepsis, metonimia–, lo que también llama el “poder de las palabras”, sino que, a través de la retórica, juega mucho con los textos, con las culturas, con los corpus, aunque sea haciendo usos sofisticados de las citas, de la argumentación, alejados de los usos filosóficos tradicionales. Se podría hablar de sus planteamientos como un activismo retórico.

En esta dimensión épica que puede adquirir mi intervención, hay otro elemento, el de una rivalidad recíproca e intensa en el campo de la teoría entre el pensamiento americano y lo que los anglosajones designan bajo el término, a veces despectivo, de pensamiento *continental*. Es decir, nosotros los europeos. Y esta rivalidad toma un giro particularmente rico con el campo del *gender*, cuyo emblema es la figura completamente paradójica, incluso perversa, de la *French Theory*, de la que Butler, con una honestidad cruel y tal vez algo socarrona, da la última palabra explicando que es una pura “construcción americana”: aquí hay mucho de incompreensión, de resentimiento, de venganza y de engaño, que intento aclarar. Por no hablar de que algunos franceses no son tan crudamente americanóforos como agresivos o despectivos, más o menos enmascarados.

J.-A. M.: El resentimiento hacia Estados Unidos ha sido una constante en Francia desde su llegada al poder tras la Primera Guerra Mundial. El antiamericanismo es la trastienda de la ideología francesa. En el siglo XX se cruzaron gaullistas y comunistas, extrema izquierda y extrema derecha, nacionalistas e intelectuales. ¿Quién enganchó el vagón francés al tren atlántico y a los Estados Unidos? Fue en 1949, con la creación de la OTAN, la llamada “Tercera Fuerza”, que era a la vez de derechas y de izquierdas, prefigurando en definitiva, bajo la Cuarta República, el actual “bloque burgués” macroniano. La hostilidad declarada de Lacan a la *American Way of Life* tanto como a

la americanización del freudismo importó mucho a Althusser y a nosotros, sus alumnos, cuando llevó a Lacan a la École Normale en 1964, y Lacan dio allí su Seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En su furia contra los promotores del psicoanálisis a la americana, Lacan llegó a escribir un día que encontraba justificada la prevención que el psicoanálisis encontraba en Oriente. ¡Tremendo! Estábamos eufóricos.

É. M.: Butler es muy sensible a esto, ve cómo Lacan considera que el traslado de la cultura freudiana a los Estados Unidos es una especie de decadencia, de la que la categoría del falo es la primera víctima, disminuida como está por la promoción de objetos parciales. No duda en ver en la centralidad del falo en Lacan una especie de nostalgia francesa. En cualquier caso, para Lacan está claro que la puesta entre paréntesis de los grandes conceptos freudianos ligados a la castración y al falo es una ruptura con la cultura europea...

J.-A. M.: ... en beneficio de la cultura estadounidense, que es fundamentalmente ahistórica, y que jura por la adaptación.

É. M.: Exactamente.

J.-A. M.: La adaptación, el gran tema de Heinz Hartmann, pilar de la *Ego-psychology* con Ernst Kris y con Rudolph Loewenstein, un polaco que fue analista de Lacan antes de instalarse en Nueva York. Pero si se quisiera hacer una arqueología del antiamericanismo “teórico-cultural” de Lacan –no tenía nada en contra de la persona de los hombres y mujeres estadounidenses, no era en absoluto xenófobo– habría que implicar al propio Freud.

E. M.: Sobre este punto, hay un libro que descubrí y que me impresionó absolutamente, y que confirmó mi lectura: es el pequeño texto de Adorno que cito ampliamente al final del libro. Se llama *La psychanalyse révisée, Die revidierte Psychoanalyse*, y data de 1946.

J.-A. M.: No lo he leído.

E. M.: Muestra cómo, en Estados Unidos, los psicoanalistas adaptan el pensamiento freudiano al molino de la ideología americana, sustituyendo los factores socioculturales por procesos psíquicos y simbólicos, para hacer una psicología adaptativa. Lo encontramos en Butler. El uso que hace de los conceptos de *empowerment* o *agency*, todo este léxico que proviene del *management*, del discurso gerencial. La ideología del *self-making*, por ejemplo, que está muy arraigada en ella, y que también asume, confirma la lectura que Adorno hizo de la ideología americana presente en el espacio psicoanalítico ya en 1946.

Por otro lado, frente a los que se mantienen alejados del campo americano, Barthes, Lacan, e incluso Deleuze, están los “viajeros”, los que han hecho el viaje, especialmente Derrida y Foucault.

J.-A. M.: No sé si Lacan mantuvo la distancia. Había acudido al Congreso de Baltimore, en la Universidad Johns-Hopkins, en 1966, cuando dos académicos estadounidenses

se propusieron importar a *Estados Unidos* el “estructuralismo francés” que estaba de moda en ese momento. Fueron a París a hacer negocios. Lévi-Strauss no quiso comprometerse. Barthes, Deleuze, Foucault, llaman a las filas. Lacan y Derrida hacen el viaje. El público, formado por profesores de literatura, entre los que destaca Paul de Man, de Yale, permanece perplejo ante el psicoanalista, pero se enamora del joven filósofo. Fue una epifanía colectiva, un éxtasis. Inmediatamente empezaron a hablar en derridano, y siguieron haciéndolo durante décadas, sin la considerable erudición filosófica del joven maestro. Todavía puedo ver a Derrida, a su regreso a la rue d'Ulm, donde yo me preparaba para la *agrégation* de filosofía con él como “caïman”, que significa “repetidor” en la jerga del lugar, diciéndome entre risas que había sido tan elogiado que podría, si quisiera, seguir en la misma línea durante el resto de su vida, y rehacer indefinidamente para los americanos, con algunas variaciones, la misma conferencia, la que luego fue recogida en su libro *L'écriture et la différence* bajo el título: “Estructura, signo y juego en el discurso de las humanidades”. Este texto fue la *Marcha de las Trompetas en Aida*, connotando la entrada en escena de lo que más tarde se llamaría “postestructuralismo”. Además, Lévi-Strauss no soportaba a Derrida. Los estadounidenses han hecho de Derrida su tesoro nacional, pero eso no significa que su pensamiento se haya americanizado. ¿No?

E. M.: Sí, pero puede haber sido ambiguo en este punto. En cualquier caso, y esto es lo esencial, deja claro que la *teoría* no significa nada en Estados Unidos, que estamos en el imperio neoliberal de la mercancía del conocimiento.

J.-A. M.: Usted señala muy bien en el libro que Derrida ve en la *theory* “un artefacto puramente norteamericano” cuya multiplicación en forma de *studies* es el efecto de una “estrategia del *free market* y del pluralismo liberal”. Derrida siempre se ha mantenido muy francés, muy a la izquierda, ciertamente no “sesentayochista”, sino comunista. Cuando todavía era desconocido, en 1962, como pequeño profesor adjunto en la Sorbona, y yo seguía sus cursos con gran interés, venía todos los miércoles con el *Canard enchaîné* en la mano antes de introducirnos en la más alta metafísica.

E. M.: Y luego está Foucault, que es lo que yo llamo “el post-europeo”, el que, del Cuarteto, es el único que realmente tuvo un acercamiento a la transferencia de cuestiones intelectuales.

J.-A. M.: Sí, con él hubo una auténtica americanización. Seguro que has leído el librito que acaba de salir en francés, *Foucault en Californie*, que es bastante bonito.

E. M.: Sí, es un libro muy interesante desde ese punto de vista, y casi caricaturesco – pero de una manera simpática– de la cultura universitaria estadounidense, y de la manera extraordinariamente seductora en que Foucault se adaptó a esta cultura de la espontaneidad, de la no mediación, de una cierta relación con el cuerpo, con la ropa, con los accesorios cotidianos.

J.-A. M.: Se reconoce a Foucault, su amabilidad, su disponibilidad, su curiosidad, su sencillez, su alegría, su brillantez, su ironía también, y al mismo tiempo su lado aventurero, su tono muy gay, experimentando con el LSD en el Valle de la Muerte con desconocidos, saltando sobre cualquier cosa que se presente, floreciendo en un mundo de chicos jóvenes y bronceados. Hay un momento en el que dice: “Es muy bonito, París

VIII, Vincennes, pero realmente hay muchas chicas”.

E. M.: “Había realmente muchas chicas”. Un poco como Barthes encontró durante su estancia en China con el grupo *Tel Quel* en 1974 que había demasiadas mujeres. Podemos sonreír, como lo hacemos ahora, también podemos ofendernos, como me imagino que podríamos hacerlo, pero también podemos tomarnos en serio lo que quizás, por parte de Barthes o Foucault, no sea más que una afirmación propia del código homosexual. Porque estas palabras pueden llevarnos al concepto, y en particular a esa noción foucaultiana tan importante, que permanece desapercibida para Butler, de lo “monosexual” que discuto en la cuarta parte de mi libro y en el epílogo. La comunidad monosexual aparece en Foucault como el espacio en el que se puede suspender la diferencia sexual y, por tanto, el dispositivo de la sexualidad moderna. Pero volveremos a hablar de esto, ya que es muy importante.

J.-A. M.: ¡Oh, sí! En el *Barrio latino* no conocíamos los detalles, pero el rumor era que Foucault nos quería menos, y que se había enamorado perdidamente de California, que era para él el ideal, el futuro, el paraíso. Se puede ver en sus últimas palabras y escritos. Realmente mutó, era un mutante.

E. M.: Exactamente. Hablaremos de Foucault un poco más tarde. Digamos, para cerrar la cuestión Francia-Estados Unidos, que a partir de principios de los años 70, Foucault consideró que Francia ya no era un espacio histórico plenamente vivo ni plenamente contemporáneo, y que había que liquidar todo lo que pesaba sobre ella como un peso muerto, en primer lugar la literatura. Se trata de una operación en la que es una excepción en comparación con todos los demás en Francia. Y esto se refleja especialmente en su acercamiento a la filosofía anglosajona, a la filosofía analítica.

J.-A. M.: Lacan, por su parte, no se acercó a la filosofía analítica, no, pero utilizó mucho la lógica matemática. Se convirtió en una referencia capital para él.

E. M.: Exactamente. Pero es la lógica lo que le interesa a Lacan, mientras que Foucault se adhiere a la propia ideología de la filosofía analítica, y también al pensamiento neoliberal, un neoliberalismo muy americano. ¿Por qué Estados Unidos? Porque allí, la Ley es menos, la norma es casi todo. No comparto en absoluto su gusto por la filosofía analítica, pero admiro su energía, su vitalidad. Su deseo de ir más allá.

J.-A. M.: Era irresistible.

E. M.: Absolutamente. Para concluir con este punto, lo que impresiona cuando se observa el Cuarteto que ha mencionado, lo que es fascinante, es su amor por la inteligencia y el pensamiento. Pero también el modo en que se leen o no se leen entre ellos, cómo, por ejemplo, Deleuze y Derrida, en particular, leen a Lacan cuerpo a cuerpo.

J.-A. M.: Sí, Barthes estaba más distanciado, no se sentía en rivalidad con Lacan, tenía una verdadera simpatía por él, aunque le tenía un poco de miedo. Recibió regularmente el eco de los Seminarios. ¿Sabías que durante un tiempo quiso analizarse con Lacan, en los años 70? Nunca quiso destruir el psicoanálisis en la mente del público, como intentaron Deleuze o Foucault. Al mismo tiempo, tanto Foucault como Barthes siempre

posibilidades es la práctica sexual. Las prácticas sexuales son el terreno, el suelo, donde puede producirse esta proliferación.

J.-A. M.: Inicialmente, el género se refiere a las tres principales orientaciones sexuales: lesbiana, gay, bisexual, LGB. A partir de entonces, los géneros comenzaron a proliferar y a subdividirse. La T, en cambio, es una mancha en el expediente, ya que el transexual no es una práctica sexual, sino un cambio de identidad sexual. *Mister Bisturí* está en el horizonte, se trata de una posible transformación del propio organismo. Además, lo del género fluido es una chorrada, si se me permite decirlo. Por eso, los defensores del *gender* prefieren ahogar al pez hablando de “transgénero” o “trans” a secas, dejando entonces de lado al verdadero transexual como una especie de caso límite de la categoría.

E. M.: Lo que me gustaría decir de inmediato para responder a su pregunta es que, en realidad, si el género no es el sexo, es porque el género, una vez planteado, debe ser en sí mismo *desecho*. Desde el punto de vista epistemológico, hay que conseguir que la noción de género sustituya a la de sexo y ocupe todo el espacio, pero en cuanto se ocupa ese espacio, hay que *deshacer* el género, y ésta es quizá una de las primeras dificultades que plantea la propia palabra género, y especialmente su uso en el discurso.

J.-A. M.: Para que intentemos orientarnos, te diré cómo podríamos ver la cosa, y tú me dirás qué te parece. Lo que ellos llaman *gender* es a menudo lo que nosotros llamamos “modo de goce”.

E. M.: Exactamente, pero veremos que no es tan sencillo...

J.-A. M.: ¿Cómo proliferan los géneros? ¿Decir que alguien es fetichista no es ya una denominación demasiado amplia? Entonces, ¿por qué no distinguir entre el fetichista de los zapatos de una mujer y el fetichista de las bragas de una chica de liceo como dos “géneros” diferentes? A cada uno su modo de goce, *Trahit sua quemque voluptas*. Tantas formas de gozar, como tantos géneros. ¿Podemos decir lo mismo del género?

É. M.: Sí, pero aquí hay una especie de confusión muy difícil de identificar. De hecho, la teoría del género se siente un poco atrapada por la palabra “género”: la impone para destruir la noción biológica de sexo, por lo que debe convertirla absolutamente en una palabra ineludible, pero al mismo tiempo le gustaría abandonarla casi inmediatamente, porque un mundo “sexuado” reproduce una binaridad que es insoportable.

J.-A. M.: ¿El género tiende a reproducir la binaridad sexual?

É. M.: Sí. Hace poco me llamó la atención algo. El alcalde ecologista de Lyon, pensando que estaba haciendo lo correcto, quería presentar un presupuesto “con perspectiva de género” a principios de marzo, y...

J.-A. M.: ¿Qué es un presupuesto con perspectiva de género?

É. M.: Se trata de repartir el gasto municipal de forma equitativa entre los sexos. Por ejemplo, la construcción de una pista de patinaje parece ser un gasto que se inclina

más hacia los chicos, así que tenemos que hacer algo equivalente para las chicas. Obviamente, esto es un absoluto contrasentido. A lo que aspira la teoría del género al sustituir el sexo biológico por el género es a poner de relieve que el género es una construcción social normalizada y que, por tanto, está llamada a ser “perturbada”, como dice el título de Butler, *Trouble in Gender*, o mejor aún, a ser deshecha. *Undoing the gender*, dice finalmente Butler.

Así pues, la palabra “género” es un significante-amo como hemos visto, pero como suele ocurrir con los significantes-amos, es engañosa. Si se me permite hacer una comparación muy incierta con lo que en su día fue otro significante-amo, como el “proletariado” en el espacio teórico del marxismo, nos encontramos con el mismo tipo de obstáculo: la función final -teleológica, incluso escatológica- de tal concepto es que ya no hay proletariado... Pero, ¿cómo puede un significante ser a la vez esclarecedor por la claridad que introduce donde sólo hay oscuridad, y estar condenado a anunciar la desaparición de lo que nombra? Así, su propia desaparición. El concepto de género aporta claridad donde sólo hay oscuridad, una visión naturalista y biologizante de los cuerpos, pero esta claridad que difunde al poner de manifiesto el carácter socialmente construido de nuestras identidades de género, la condena precisamente a desaparecer.

J.-A. M. : Bien, simplifiquemos. La vocación del concepto de género, si no me equivoco, es borrar el concepto de sexo.

É. M.: Sí.

J.-A. M.: La ambición del *gender* es pasar del régimen del *Uno* fálico y de la *díada* sexual a lo *múltiple gendrado*. Del límite a lo ilimitado. De lo fijo a lo fluido. Así que sí hay una sustitución. Es un régimen en lugar de otro. Pero no es una calcomanía. Es cualquier cosa menos una calcomanía.

É. M.: Exactamente.

J.-A. M.: ¿Por qué no decir que entre el sexo y el género hay una sustitución metafórica, en el sentido de Lacan?

É. M.: Podríamos decir eso, pero me gustaría que lo especifiques.

J.-A. M. : La metáfora en el sentido de Lacan connota un cambio de mundo. Cuando se trata, por ejemplo, de la robusta “metáfora paterna” que, en sus primeros trabajos, formaliza el Edipo freudiano, se pasa, de manera muy o demasiado simple, del mundo infantil imaginario dominado por el deseo de la madre al orden simbólico androcéntrico, falocéntrico y patriarcal. De un régimen a otro, cambiamos completamente el registro y las coordenadas. Llamemos “metáfora de género” al paso de un mundo centrado, jerárquico, cerrado y fijo, el de la diferencia sexual, al mundo descentrado, extendido, ilimitado y fluido del *gender*.

E. M.: Exactamente, siempre que funcione lo que usted entiende por metáfora, que haya un “cambio de mundo”, es decir, el acceso a una simbolización diferente.

J.-A. M. : Cuando digo esto, pienso en el libro más importante y verdaderamente crucial

de Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*. La idea del cosmos prevaleció hasta la aparición de la física galileana. Esto deshizo el mundo tradicional, ordenado y limitado, y lo infinitizó, transformándolo en un universo. En vano nos lamentamos del mundo aristotélico, renovado por Santo Tomás de Aquino en la Edad Media, y promovido todavía en el siglo pasado por Su Santidad León XIII, el papa secuestrado de las cavernas vaticanas. Por supuesto, hay muchas razones para lamentar la pérdida de ese mundo y para ensalzar las virtudes y la comodidad del límite, como hacen, por ejemplo, los jóvenes intelectuales católicos reunidos con tanta simpatía en la revista *Limite*, pero, qué esperas, ya está, el discurso de la ciencia está en marcha desde el siglo XVI, avanza inexorablemente, aunque el progreso que genera no nos diga nada de valor. Y bombea el corazón de los mortales, si se me permite decirlo. Yo también puedo ser romántico.

Esta es una manera de entender la extraordinaria resonancia de esta aventura del género en el momento contemporáneo: el *gender*, a pesar de todas sus dificultades conceptuales, de todos sus problemas, paralogismos y pataqués, y de su carácter contradictorio y esquivo, se presta maravillosamente a todos los usos, es un abrelatas universal, y no encaja mal con el universo infinito de Koyré, así como con una sociedad que exige constantemente al *Dasein* que elija entre múltiples "opciones".

É. M.: Absolutamente. Estamos llamados hacia este infinito, con una especie de entusiasmo ligado a los estilos de vida contemporáneos. Sin embargo, no es evidente que el *gender* pueda salir completamente de la oposición...

J.-A. M. : ... de lo masculino y lo femenino?

É. M.: Eso es.

J.-A. M.: De eso estoy convencido.

É. M.: Porque para operar la metáfora de la que usted habla, es sin duda necesario operar desde un pensamiento de lo simbólico, donde el orden simbólico juega un papel importante susceptible de llevar la posibilidad de una metáfora. Ahora bien, el género no se considera en absoluto una construcción simbólica, es, como repite Butler, una construcción social. Volveremos sobre esto, porque es crucial. Pero lo que hay que notar de inmediato es que la oposición de lo masculino y lo femenino retorna, vuelve por todos lados y en todas las direcciones, por ejemplo con la escritura inclusiva, que es un caso típico, porque, en cierto modo, nos obsesiona sobre el género.

J.-A. M.: La idea de la escritura inclusiva se basa en la diferencia sexual.

É. M.: Eso es, absolutamente. Es un ejemplo, entre otros, de las dificultades que presenta el concepto de género tal y como lo elabora Butler. También es un ejemplo típico del acto fallido de los ecologistas lioneses que, partiendo del concepto de género, acaban con lo contrario del infinito, es decir, con un presupuesto de dos columnas.

J.-A. M. : Tendríamos que seguir con detalle las vías por las que llegamos a la idea de exorcizar la lengua a toda costa y sacar el demonio del patriarcado. Por supuesto, la lengua siempre ha sido una cuestión política importante, especialmente en Francia.

Pero, según Racan, Malherbe consiguió que Enrique IV se plegara al uso, “tirano de las lenguas”, como dice el refrán. Nuestros pedagogos despiertos, *woke*, sueñan con doblar el uso de la ortografía a la ley de su deseo. Uno piensa en Humpty-Dumpty de *Alicia en el País de las Maravillas*. En nombre de la igualdad de género, se mostrarían gustosamente mucho más feroces de lo que era el antiguo amo androcéntrico en nombre del padre.

É. M.: Tal vez debamos añadir, como apunte, que la propia historia de la “teoría” de género es bastante complicada. Su universalismo hoy en día tiene como punto de partida círculos muy pequeños, muy restringidos, que son los círculos de lesbianas, los círculos californianos, los círculos de SM a menudo... De ahí parte todo y se construye todo. Desde un punto de vista histórico, también podemos tener en cuenta las increíbles mediaciones que supuso pasar de lo minoritario a lo global.

J.-A. M.: Cristo y Mahoma, según la leyenda, no procedieron de otra manera.

É. M.: El cristianismo era una pequeña secta de judíos disidentes que, de paso por Roma, consiguió...

J.-A. M. : Esto está perfectamente ilustrado de forma novelada por Emmanuel Carrère en su *Royaume*. Todo comienza siempre con una expresión singular. Las palabras nuevas, o con un nuevo significado, tienen al principio el carácter de una ocurrencia o de un lapsus que alguien comete. Cuando la palabra da en el clavo, es adoptada y se hace eco de ella por quienes la rodean, y de un paso a otro se extiende por la lengua, hasta que se lexicaliza en el diccionario. Se convierte en una norma.

É. M.: Esta enunciación es el significante “género”. Pero precisamente, hay un momento en el que, para que el movimiento llegue a lo universal, la enunciación debe hacerse más tímida, debe hacerse más tranquila, debe hacerse estable, debe surgir el significante-amo, la doctrina debe imponerse, y precisamente la escatología debe hacerse también más bien portada, para que la Iglesia pueda funcionar.

J.-A. M. : Me parece muy elocuente su ejemplo del municipio de Lyon, que se tambalea para estar a la altura de los tiempos, y al que un lector aventajado del *gender* como usted la pone en su lugar.

É. M.: Sí, están haciendo un contrasentido. Creen que están haciendo lo correcto al hablar de un presupuesto de género, pero en realidad sólo están reproduciendo normas heterosexuales y hetero-céntricas.

J.-A. M.: En definitiva, en el campo del género, siempre nos da la vuelta más el género que nosotros mismos.

É. M.: Absolutamente.

J.-A. M.: Y culmina en esta guerra general de la que hablaba. El universo intelectual del género me parece hobbesiano, si se me permite decirlo. Como si, una vez eliminado el Nombre-del-Padre, una vez desenredado y dispersado el Leviatán, el único lazo social que quedara fuera la lucha a muerte universal.

Una

sociología

inflexible

É. M.: Es hora de llegar a este punto esencial del pensamiento butleriano, a saber, que el género se construye socialmente, que es una construcción social. Para Stoller, el género se construye en relación con el padre, la pareja parental, mientras que para Butler, el sustrato de la construcción del género es social. El género pertenece a la socialidad, al *socius*.

J.-A. M.: Eso hay que explicarlo claramente, porque es diferente del género como modo de goce.

É. M.: Absolutamente. Se trata de una nueva dificultad específica del concepto de género, a saber, el inflexible sociologismo de Butler. Su visión es la de un universo socialmente construido sin exterior, sin alternativa, sin escapatoria. Ningún sujeto puede escapar a la performatividad social del género. Sólo mediante operaciones de disfunción social el género se desmorona, puede variar, puede volverse contra sí.

J.-A. M.: ¿Dónde se introduce lo social?

É. M.: Se introduce simplemente porque la identidad de género se produce socialmente. No tiene otra realidad que la social.

J.-A. M.: ¿Y el “modo de goce” íntimo?

É. M.: La cuestión de la intimidad está fuera de lugar en el corpus butleriano. Estamos en un espacio de pensamiento que considera obsoleta cualquier referencia al sujeto, a la subjetividad. Por supuesto, aquí también hay una tensión. Por un lado, está la proliferación anárquica, tal vez muy agradable, de las posibilidades del género. Este es un punto de fuga del concepto de género. Pero la realidad del género no es esa. Su realidad es que es una producción social.

J.-A. M.: Dame un ejemplo, para que pueda entender la producción social del género.

É. M.: ¿Un ejemplo? Butler no deja de plantear el problema de la dificultad de producir ejemplos que formen el material de la teoría de género... pero podemos considerar que la disforia o melancolía lésbica se debe a la sujeción social que es tal que no deja espacio al sujeto para forjarla...

J.-A. M.: Pero positivamente, ¿es el *socius* el que hace la lesbiana?

É. M.: No, el *socius* más bien hace al heterosexual.

J.-A. M.: ¿Quién hace a la lesbiana?

É. M.: Una disfunción del *socius*, de la performatividad, cuando no ocurre. Los fracasos, los fracasos permiten a la lesbiana.

J.-A. M. : ¿Es la homosexualidad femenina un fracaso? Una teórica del lesbianismo

argumentaría que el lesbianismo es un fracaso del sistema?

É. M.: No, no. La cuestión no debe abordarse en estos términos, y desde luego no a través de una ontología del lesbianismo, o de su esencialización. Digamos que, si en una sociedad heteronormada existe la posibilidad de desviación, por ejemplo de desviación lésbica, es en cierto modo por los fallos de las performativas normativas, sus fallos.

J.-A. M. : Tendremos que hablar de lo performativo en el sentido butleriano.

É. M.: Hay fallos de la performatividad social que se producen cuando no produce un sujeto que se ajuste al ideal de la norma. Estos fallos, estos fracasos, son de orden mecánico, de mala transmisión, de repetición performativa.

J.-A. M.: No he encontrado eso en su libro.

É. M.: Citemos a la propia Butler: “El mandato de ser de un determinado género produce necesariamente fracasos – *produces necessary failures*– una variedad de configuraciones incoherentes que, por su multiplicidad, exceden y desafían a aquellas que las hace advenir”.

J.-A. M.: ¿Hmm?

É. M.: No se trata de un determinismo en el sentido tradicional, sino de un proceso de reglas que, en su exceso de rigidez o en su incoherencia interna, no pueden reproducirse performativamente sin introducir variaciones, fallos, fracasos. Puede encontrarlo en las páginas 119-123 y 134-137. Así pues, existe en ella una tensión entre el anarquismo eufórico y proliferante de las posibilidades de género, que es una perturbación del sistema, y por otro lado un sociologismo inflexible e imperativo, donde el género se construye socialmente mediante declaraciones performativas. Los elementos de perturbación no tienen que ver con deseos o imaginarios individuales y subjetivos, sino con un descarrilamiento o disfunción propia de la interacción social entre el individuo y la comunidad, el medio, la familia, todos los aparatos sociales en los que el individuo está atrapado. Pero en ningún momento hay, digamos, espacio para una subjetividad brillante que aspire a producir una especie de arlequinada sexual donde pueda ser esto o aquello, o esto y aquello...

J.-A. M.: Lo *queer* está vetado.

É. M.: La obra de Butler se desarrolla en el espacio de una "post-soberanía" del sujeto. Estamos con ella en un puro juego de interacciones. Es una lectura pragmática del mundo social. Esto es disfuncional porque, de hecho, la hetero-normatividad es tan rígida que no puede repetirse de manera exacta. Es un poco como los virus: muta constantemente para reproducirse. Pues bien, las disfunciones sociales performativas a través de lo que ella llama los fenómenos de *iteración* –de repetición– de compulsión iterativa, que son llevados al fracaso más o menos. Pero no se trata para ella de un sujeto que se extrae de la esfera social –a la manera de Georges Bataille, por ejemplo– para introducir “un cuerpo extraño”, o una categoría que excede esta esfera. Por eso Butler no concibe un mundo, ni siquiera una comunidad, que excluya el falo, pues ello

implicaría escapar del *socius*, escapar de la esfera y, en esta ilusoria soberanía subjetiva, simplemente reformular un discurso de poder. Este punto de vista va muy lejos. En el debate que ha agitado el movimiento lésbico en torno a la exclusión por parte de algunas lesbianas de los hombres trans *MtF*, *Male to Female*, que se han convertido en *trans* pero no se han operado, y que por tanto reintroducen el pene en un mundo que "*is not penis inclusive*", Butler ha defendido la posibilidad de la intrusión del pene en el espacio lésbico, porque, según ella, la incomodidad de las mujeres con un *trans MtF*, y por lo tanto portador de pene, entrando en el espacio femenino es simplemente una fantasía de miedo que no corresponde "a ninguna realidad social", página 501-502. Todo está dicho. Como resultado, este "individualismo de género" que...

J.-A. **M.:** ... que estaba inventando...

É. M.: ... que usted inventó, está excluido. Sin embargo, se puede alabar en ocasiones. Esto es por razones ideológicas, porque las minorías son obviamente objeto de gran aprobación y lectura eufórica. Sin embargo, como vemos con el tema de la convivencia entre lesbianas y *trans*, apenas se defiende la posición del radicalismo de la minoría lesbiana. Es cierto que es en beneficio de otra minoría, las personas *trans*, pero es aún más en nombre de la *social reality* que es *penis inclusive*.

J.-A. M.: Entonces, si concibiera una teoría basada en la ecuación *gender = modo-de-goce*, ¿introduciría el concepto de género en el psicoanálisis de una manera tan honorable como novedosa? Podría abrirme algunas posibilidades.

É. M.: La idea butleriana es que, de hecho, el individuo es isótopo del *socius*. Por lo tanto, los procesos sociales de transgresión -la palabra es demasiado fuerte- de alteración, son internos a la propia norma. La alteración de la norma no viene de fuera de la norma, no es obra de un sujeto todopoderoso, es coextensivo con ella. La construcción social o "condicionamiento social" y la capacidad de actuar, *agency*, pertenecen a la misma totalidad. La alteración de la norma es interna a la normatividad, pertenece al propio proceso normativo. Lo comento en varios puntos del libro, al final de la Parte I, en el tercer capítulo de la Parte II y en el epílogo. En esta visión tan dogmática, Butler se reivindica como foucaultiana, y en mi libro, la sección dedicada a Foucault es una oportunidad para detenerse en este inmanentismo de la norma y en esta positividad o productividad de la norma. Pero volveremos a ello un poco más tarde, sin duda. En cualquier caso, con ella, la norma no se coloca frente a una libertad individual que vendría a combatirla. Así que es un mundo sin...

J.-A. **M.:** ...sin libertad?

É. M.: Sí, lo tiene muy claro. Se opone claramente a Sartre y al existencialismo. Para ella, erigirse en un sujeto global que pretende luchar contra la norma sólo despliega lo que llama "estrategias imperialistas", que, por el contrario, debemos evitar: aquellas en las que el "sujeto" reproduce ilusoriamente los propios patrones de dominación de los que, de hecho, sólo es el espejo.

J.-A. M.: ¿Podemos decir que Butler está tratando con un Gran Otro absoluto, el Otro de las Normas, el Otro normado y normalizador, en el que el sujeto se transmite como...

É. M.: No, porque un Gran Otro supondría que hay una trascendencia, que hay una diferencia entre el individuo y el mundo, mientras que hay una identidad total entre ellos.

J.-A. M.: Es un Otro, pero no trascendente.

É. M.: ¿Por qué llamarlo Otro si no es trascendente?

J.-A. M.: Otra elucubración de mi parte: ¿no es eso un poco spinozista? ¿No podríamos recodificar el butlerismo en espinosismo?

É. M.: Efectivamente, ese es el término que algunos utilizan para referirse a Butler.

J.-A. M.: ¿De verdad? ¿Lo he entendido bien?

É. M.: Personalmente, tengo que decir que no suscribo esa lectura.

J.-A. M.: Sí, pero usted describe el universo butleriano como una especie de infierno, una puerta cerrada, regida por una necesidad inmanente absoluta, pero, a diferencia de Spinoza, sin salida, sin salvación ni por la fe ni por el conocimiento y el amor de Dios.

É. M.: No, no es un infierno en absoluto, es un mundo que, además de los traumas que inflige a los individuos, es también, como globalidad interactiva, "*the scene for the agency of the subject*". Vayamos más allá y observemos que lo que produce el trauma, es decir, la forclusión, *foreclosure*, término tomado de la teoría de la psicosis de Lacan y malversado por Butler, es al mismo tiempo lo que hace posible el poder de actuar. Está en las páginas 69-73.

J.-A. M.: Sí, tienes razón, se trata de un Otro que habla y que manda. No es en absoluto el Dios de Spinoza, que la atrapa. Su Otro prefiere ser un superyó, ese superyó estadounidense que no dice "¡Goza!" pero "*Enjoy!*" y "*Enjoy Coca-Cola!*" y que Lacan dijo haber visto desde su ventana al amanecer en Baltimore en 1966.

J.-A. M.: ¿Qué es un individuo, en el sentido de Butler?

É. M.: Eres tú, soy yo, eso es todo.

J.-A. M.: Eso es corto.

É. M.: No creo que tenga una definición teórica del individuo. De hecho, ni siquiera utiliza la palabra "individuo".

J.-A. M.: ¿Qué palabra utiliza?

É. M.: Lo que llama la atención es que nunca hace referencia a estudios estadísticos o sociológicos que demuestren por a + b que estamos fabricados socialmente por imperativos que producen nuestro género. Esto se afirma, pero no se valida.

J.-A. M.: ¿Nadie? ¿No hay autor del *gender*?

É. M.: No lo he leído todo. Pero no hay ninguno en Butler.

J.-A. M.: ¿Afirma, pero no demuestra nada?

É. M.: Sí. Me llama la atención la ausencia de ejemplos en su obra, mientras que los grandes teóricos franceses tienen un gusto por los ejemplos contruados, como el maravilloso "Eres un ladrón" de Sartre o la interpelación de Althusser. No se trata de muestras, de encuestas realizadas sobre el terreno, sino de ejemplos forjados de forma alegórica.

J.-A. M.: Y tampoco se basa en observaciones clínicas.

É. M.: Exactamente.

J.-A. M.: Desarrolla una clínica especulativa, imaginativa, pero un poco gratuita, por decirlo de alguna manera. Su invención del falo lésbico es muy *camp*, en el sentido de Susan Sontag. No es una cuestión clínica.

É. M.: Ahí tienes. Para resumir el punto de vista de Butler lo más claramente posible, citaré esta frase de *Humain, inhumain*: "El condicionamiento social es la condición misma del poder de actuar".

J.-A. M.: Mira, es raro lo spinozista que suena eso.

É. M.: Sí, pero no me gusta decirlo. Si el género es un condicionamiento social al mismo tiempo que una posibilidad de actuar, podría recordarnos las grandes reflexiones de los marxistas post-estalinistas sobre la libertad, en el momento en que había que refutar a Sartre y sus observaciones sobre el compromiso. Se cuestionaron seriamente si el hombre es libre o está determinado por la infraestructura. Y la respuesta fue rechazar este cuestionamiento por apoyarse en un presupuesto dualista. Y se dijo: si no hay oposición entre las determinaciones sociales y la libertad, es porque en realidad constituyen una misma totalidad. Pues bien, la respuesta de Butler a la cuestión de la libertad es la misma, y por eso la palabra libertad se convierte en una palabra inútil, y por eso, en su lógica de pragmatismo social, prefiere hablar de *agency*, que se puede traducir como *poder de actuar, agenciamiento, agenciabilidad*, ya que el término es básicamente intraducible.

Estamos lejos de esa imagen del género, a menudo halagadora, basada en los equívocos *queer* de años anteriores, muy libertaria, muy urbana, muy neoyorquina, muy elitista, que simboliza el Warhol que puse en la portada de mi libro, y que Butler ignora, que nunca cita: demasiado esteta, demasiado dandi, demasiado pervertido...

J.-A. M.: Eso es lo que se llama su puritanismo.

É. M.: De ahí su puritanismo, por supuesto. Lo que tampoco debería sorprender es ver que este vocabulario, que proviene del pragmatismo o del conductismo, es también el de los seguidores del management neoliberal, donde la empresa es ese espacio interactivo en el que los "agents" están atrapados en los procesos de gestión. Fue Butler

quien introdujo en el discurso LGBT términos que no estaban presentes antes de ella, como *empowerment*, *agency* y otros, todos ellos pertenecientes al discurso empresarial de la interacción.

J.-A. M.: ¿Quiénes son estos teóricos del management? Te pido que me eduques.

É. M.: No hay teóricos o hay mil, no son teóricos, son practicantes, los de los eslóganes de las *Business schools* : "*Empower your career now!*"

J.-A. M. : ¿Judith Butler se refiere a los autores que se ocupan del management?

É. M.: No, en absoluto. Se podría decir que es la lengua que habla por sí misma: la angloamericana. Pero existe una gran porosidad entre ciertas partes del discurso LGBT y la *ideosfera* neoliberal. Me llamó la atención hace poco un largo texto en *Lundimatin* sobre la cuestión *trans*, que efectivamente, se podía plantear la cuestión de una lectura neoliberal del fenómeno LGBT, del *self-making*, y del individuo como "empresario de sí". Esta cuestión del neoliberalismo, que en mi opinión está muy mal planteada, debería retomarse también de lo que escribo en las páginas 419-432 sobre Foucault y su relación con el neoliberalismo. Pero habría que ir aún más lejos, y recordar las acusaciones de neoliberalismo dirigidas a Deleuze en el momento de la publicación de *El Antiedipo*. Por eso, mi análisis "ideológico" de Butler no es un juicio, sino una fascinación por la impregnación ideológica que, en general, puede transmitir la "teoría". Lo fascinante, pues, es la ambigüedad que conlleva el inglés o angloamericano de Butler. Si tomamos un término como cuidado, puede ser usado igual de bien por gente radicalizada que por el Ejército de Salvación o...

J.-A. M.: ... o aquí por una Martine Aubry.

É. M.: ... o por alguien de la derecha. Conceptos y palabras como *empowerment* o *agency* son utilizados por las minorías para explicar cómo una persona negra debe recuperar su dignidad encontrando su poder de acción, así como por las empresas donde un empleado debe también recuperar su poder de acción, y por las grandes instituciones internacionales para decir que un país del tercer mundo en bancarrota debe también recuperar su *empowerment*. Por eso el inglés es omnipresente en mi libro, es la condición para hacer sensible la presión ideológica que está activa en la propia lengua.

J.-A. M.: ¿Intenta identificar en Butler los lineamientos de la "ideología americana"?

É. M.: Cuando Adorno analizó el funcionamiento del psicoanálisis en Estados Unidos en 1946, observó que había algo en la forma en que los psicoanalistas gestionaban el sufrimiento psicológico que iba en la dirección del *self-making*, del individuo como una "empresa de sí". Muestra que, en este psicoanálisis revisado, la idea del cuidado psicoanalítico sustituye los grandes fenómenos estructurales como el Edipo y la castración por "traumas sociales", exactamente como lo hace Butler. Descifra en esta aspiración a optimizar una posición del individuo en la que todas sus "aptitudes sean plenamente utilizables", el mito capitalista del "pleno empleo", del dinamismo social, que puede encontrarse desde un punto de vista adorniano en el *empowerment* de Butler. Lo encuentro en Butler, por ejemplo, cuando habla de los travestis.

J.-A. M.: Sí, hay todo un pasaje en el libro sobre travestis latinos y negros, etc.

É. M.: Es un pasaje importante porque muestra lo múltiple que es Butler. Estos travestis, que son gente muy pobre de los suburbios de Estados Unidos que provienen de minorías "raciales", aparecen en una película de Jennie Livingston con la que Butler se identifica mucho, porque ambas son judías, lesbianas, etc., y que se llama *Paris is Burning*. Ve en la lesbiana que filma a los travestis un personaje completamente fantástico, capaz de metamorfosear a estos travestis en mujeres a través de su cámara, que sería el soporte de lo que Butler llama el falo lésbico.

J.-A. M.: Tendremos que volver a hablar de eso.

É. M.: Es bastante increíble. Pero como suele ocurrir, una vez que ha desarrollado esta visión alucinatoria, pues vuelve a lo social, que es su verdadero campo. Al fin y al cabo, el objetivo de su lectura de estos pequeños travestidos latinos o negros, etc., es precisamente su socialización. Desea que alcancen formas socializadas de *empowerment*, de *agency*, y que constituyan una comunidad social estructurante. Rechaza la fetichización de los cuerpos a la que puede haber cedido en una especie de secuencia alucinatoria que entra en lo que considera una simple lógica de fascinación, y vuelve a una posición pragmática, al imperativo de que estas minorías de género, raza y posición social, accedan a formas socializadas de *agency*, *empowerment* y de *enabling*, "encapacitation".

J.-A. M.: ¿Que les permiten hacer qué, exactamente?

É. M.: Estas nociones de *encapacitation*, *empowerment* y *agency* nunca tienen un contenido propio, subjetivo, nunca una explicación. Es el poder de actuar, y punto: es fluidez, interactividad, movimiento. Por eso estamos realmente en el pragmatismo puro, en los fenómenos estrictamente dinámicos de poder e interacción, y en absoluto en las imaginaciones individualizadas del sujeto. Para ella, esto es irrelevante.

Todo esto aparece en su segundo libro, *Cuerpos que importan*, que es un libro interesante por lo compuesto que está. La parte dedicada a los travestis es muy reveladora del funcionamiento de Butler, es donde se muestra más compleja. Por un lado, encuentra en estos travestis, a través del lesbianismo, un espacio fantasmático. Experimenta una especie de liberación subjetiva en la que se produce una forma de delirio alucinatorio. Cree observar un proceso de metamorfosis en el travesti de la película, que describe extrañamente con un vocabulario místico cristiano, como *transubstanciación*, *sacramento*, *unción*, después de haber sacado a relucir la judeidad y el lesbianismo que dice compartir con la cineasta, Jennie Livingston. Y luego, por otro lado, vuelve a su discurso ordinario, el de la sociabilidad pura y el pragmatismo. Así pues, la noción de género parece, por un lado, avanzar hacia la proliferación, hacia una ampliación casi infinita del espectro de géneros, y, por otro lado, está al mismo tiempo extraordinariamente restringida por el *socius*.

J.-A. M.: ¿Restringidos por los estereotipos?

É. M.: Por los estereotipos sociales, por la performatividad social, por la socialidad de
