

ESCENAS DOMÉSTICAS Y LA ESPECIE EN DISPUTA: SOBRE JUDITH BUTLER Y LOS OTROS ANIMALES¹

Richard Iveson²

Traducción: Vittoria di Prizito³

Revisado y corregido por: Iván Darío Ávila Gaitán⁴ y María Marta Andreatta⁵

En este trabajo trato de iluminar la región oscura en la que habitan los Otros animales en la filosofía de Judith Butler y, al hacerlo, busco demostrar por qué la inclusión de los

¹Traducción del artículo original 'Domestic Scenes and Species Trouble: On Judith Butler and Other Animals.' Journal of Critical Animal Studies 10:4 (Winter 2012), 20-40. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

²Institute for Advanced Study of the Humanities (IASH). University of Queensland.
E-mail: richard.iveson@ntlworld.com

³Título universitario en Idiomas y Literaturas Extranjeras (Inglés primer idioma, Francés segundo), con 110/110 y cum laude en la Università degli Studi Suor Orso la Benincasa de Nápoles, Italia.
E-mail: vittoriad29@yahoo.it

⁴Politólogo. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes.
E-mail: idavilag@unal.edu.co

⁵Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad UNC, CONICET;
Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina
E-mail: maryandreat@gmail.com



animales no humanos es fundamental para el campo de la ética, ya que sin ella el privilegio normativo del hombre blanco heterosexual occidental se refuerza inevitablemente. A través de un compromiso crítico con el trabajo de Butler, pronto se hace evidente que la constitución del sujeto humano, depende de la inculcación de una red normativa de “ideales que matan” que excluyen a los animales, mujeres y personas de color. En contraste con Butler, sin embargo, argumento que el ser humano no es el simple efecto del poder reproductivo regulador, sino más bien que lo humano es en sí mismo una norma —una norma regulatoria, por otra parte, a través de la cual deben pasar todas las otras normas con el fin de reproducirse a sí mismas como naturales. Finalmente, argumento que la responsabilidad ética exige una apertura al riesgo de ser juzgada socialmente como no viable y, por lo tanto, como no humana. Responder éticamente, en otras palabras, implica necesariamente el riesgo de convertirse en irreconocibles dentro de las estructuras de significado que reproducen formas viables de ser, como se ejemplifica aquí en la vida y la muerte prematura de Venus-Xtravaganza.

Palabras clave: animales, performatividad, ética animal, sexualidad transgénero, teoría queer, interseccionalidad.

Neste trabalho, busco iluminar a obscura região na qual habitam os outros animais na filosofia de Judith Butler e, ao fazê-lo, demonstro porque a inclusão dos animais não-humanos é fundamental para o domínio da ética, já que sem esta inserção o privilégio normativo do homem branco heterossexual ocidental é inevitavelmente reforçado. Através de um engajamento crítico com o trabalho de Butler, logo se torna claro que a constituição do sujeito humano depende, de fato, da inculcação de uma rede normativa de "ideais que matam", os quais excluem animais, mulheres e pessoas de cor. Em contraste com Butler, no entanto, argumento que "o humano" nunca é o simples efeito de um poder reprodutivo e regulador, mas antes que a "humanidade" é em si mesma uma norma reguladora – aliás, uma norma por meio da qual todas as outras normas devem passar com a finalidade de se produzirem enquanto "naturais". Como resultado, argumento que a responsabilidade ética exige que o "eu" coloque o seu si mesmo em risco, na medida em que socialmente julgado como inviável e, portanto, não-humano. Em outras palavras, responder de modo ético necessariamente implica o risco de se tornar irreconhecível - como exemplificado aqui pela vida, e morte prematura, de Vénus

Xtravaganza - no interior das estruturas de significado que reproduzem modos viáveis de ser.

Palavras-chave: animais, performatividade, ética animal, sexualidade transgênero, teoria queer, interseccionalidade.

In this paper I seek to illuminate the obscure region within which other animals dwell in the philosophy of Judith Butler and, in so doing, demonstrate why the inclusion of nonhuman animals is fundamental to the ethical domain, as without it the normative privileging of the white Western heterosexual human male is inevitably reinforced. Through a critical engagement with Butler's work, it soon becomes clear that the constitution of the human subject in fact depends upon the inculcation of a normative network of "killing ideals" that excludes animals, women, and people of color. In contrast to Butler, however, I argue that "the human" is never the simple effect of regulatory reproductive power, but rather that "humanness" is itself a regulatory norm—a norm, moreover, through which all other norms must pass in order to reproduce themselves as "natural". As a result, I argue, ethical responsibility demands that an "I" open its self to the risk of being judged socially non-viable and thus nonhuman. To respond ethically, in other words, necessarily entails the risk of becoming-unrecognisable within structures of meaning reproducing viable ways of being, as exemplified here by the life—and untimely death—of Venus Xtravaganza.

Keywords: animals, performativity, nonhuman ethics, transgender sexuality, queer theory, intersectionality.

Introducción: Tachar los Animales

En la película *Paris is Burning* (1990), el director y productor Jennie Livingston documenta vívidamente los bailes *drag* en Harlem entre 1987 y 1989, en los que hombres afroamericanos y latinos compiten en una variedad de categorías tales como “ejecutivo”, “alumno / alumna” y –“ciudad y campo”, y todos son juzgados de acuerdo con un criterio único de realismo. Uno de los participantes lo define como el intento de convertirse en “verdadera mujer o en verdadero hombre —un hombre *hetero*—” borrando todos los defectos, los errores. La autenticidad en este contexto, por lo tanto, se basa en la capacidad de pasar como la cosa real, es decir, la capacidad de alcanzar una cierta credibilidad a través de la reiteración de diversas normas sociales que en conjunto producen el *efecto* de naturalidad. Al mismo tiempo, sin embargo, la misma posibilidad de pasar *como* real, es decir, de reconstituir ingeniosamente un efecto aparentemente natural, inevitablemente sirve para *desnaturalizar* esas mismas normas que de otro modo obligan a aceptar la creencia y, por lo tanto, distribuyen autenticidad. Es aquí, en esta intersección de lo natural y lo artificial, de lo real y lo artificial, que la figura de Venus Xtravaganza surge como un punto focal

convinciente de lo que es una película problemática, y, sin embargo, fascinante⁶.

La película trata de una latina de piel clara que se “hace pasar” tanto por varón como por mujer blanca. Venus desea, ante todo, una cómoda vida doméstica blanca. Las chicas blancas, dice ella, consiguen todo lo que quieren. Para Venus, la única forma de acceder a esta escena doméstica idealizada es mediante la transformación en una mujer completa: “Quiero un coche, quiero estar con el hombre que amo, quiero una casa linda, lejos de Nueva York, donde nadie me conoce [es decir, en los suburbios de la clase media blanca]. Quiero mi cambio de sexo. Me quiero casar de blanco en la iglesia”. No es suficiente, en otras palabras, para Venus pasar por blanca y mujer sólo en los bailes de Harlem. Por el contrario, si este ideal doméstico se tiene que realizar, debe ser capaz de pasar todo el tiempo y en la más íntimas de las situaciones. Este deseo de ser, y de desear los deseos de una mujer heterosexual blanca y rica, es precisamente el deseo de no ser excluida como extranjera o no natural. Un deseo apasionado, aunque mundano, que contrasta

⁶Sobre los problemas de posición de promesa fálica de Livingstone detrás de la cámara ver: bell hooks—Is Paris Burning? Z, Sisters of theYam (junio de 1991), que a su vez es más tratado por Butler en *Bodies That Matter*, pp.133-7.

sorprendentemente con la revelación de su asesinato como un apéndice de la película.

Como prostituta presuntamente asesinada por un cliente hombre cuando descubre sus órganos sexuales masculinos, Venus muere por su “incompletud” suplementaria, por la extranjería que siempre ha invadido tanto el sueño de lo doméstico como lo doméstico mismo, la manifestación de lo que pone en riesgo su viabilidad como ser humano que está en manos de un orden patriarcal. De hecho, no es de ninguna manera accidental que su cuerpo estrangulado fuera finalmente descubierto tirado *debajo* de una cama —el lugar de un animal— en una habitación de un hotel barato. Su asesinato influye de manera decisiva en la brecha entre la realidad fantasmática representada durante los bailes y el ideal morfológico igualmente fantasmático, producido por la inculcación de normas hegemónicas dentro de la sociedad en general.

Con el fin de comprender mejor este proceso por el cual las normas hegemónicas o constituyen o niegan un cierto efecto de realidad, la obra de la filósofa feminista Judith Butler es indispensable. Por otra parte, la noción central de la “performatividad” ofrece mucho para el ámbito emergente de los Estudios Críticos Animales. A pesar de esto, su trabajo ha sido pasado por alto en

esta área —en mayor parte, creo, debido a la creencia errónea de que la “performatividad” se refiere sólo al lenguaje verbal humano, lo que lleva a muchos a descartarla como una especie de construccionismo lingüístico que, por lo tanto, ignora todo los estratos materiales, naturales y biológicos⁷. Teniendo en cuenta que lo contrario es de hecho el caso, espero que el siguiente trabajo vaya de alguna manera a rectificar este error.

Habiendo dicho esto, sin embargo, la propia ambivalencia de Butler sobre el lugar de los animales no humanos no hace esta tarea más fácil. El objetivo de este trabajo es pues, doble: en primer lugar, iluminar esta región oscura en la que otros animales viven dentro de la filosofía de Butler y, en segundo lugar, y a partir del punto anterior, dilucidar cómo la reproducción de ideales que matan funciona para negar la humanidad de

⁷Hay, a mi conocimiento, un par de excepciones notables: *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (New York: Columbia University Press, 2009) de Kelly Oliver, que brevemente se ocupa del trabajo de Butler en relación con los animales no humanos; y “The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics” de Chloe Taylor en *Philosophy Today* (2008), 52, pp.60-72 (agradezco el revisor anónimo en JCAS por llamar mi atención sobre este último documento).

Venus Xtravaganza y, de este modo, abrir el espacio para una moral aparente y legítima que permite asesinar. En esto, vamos a ver por qué, en cualquier compromiso crítico con la así llamada cuestión del animal, la *condición humana* también se debe poner en cuestión, ya que sólo entonces se hace posible entender cómo el especismo —marcado fundamentalmente por el *matar*, en lugar de *asesinar*, a los animales no humanos— forma el fundamento de otras exclusiones estructurales que son innumerables, que van desde el racismo y el sexismo hasta la homofobia y el clasismo.

Empiezo por considerar uno de los primeros textos importantes de Butler, *Bodies That Matter* (1993), en el cual expone su filosofía política de lo “performativo”. Butler sostiene que el sujeto aparentemente libre del humanismo secular es más bien el resultado de una red de inculcación reguladora, que —a través de diversos ideales fantasmáticos que sirven para excluir a las mujeres, las personas de color y los pobres— asegura la continuación del privilegio hegemónico del hombre blanco heterosexual occidental. La lista de exclusiones constitutivas de Butler, sin embargo, está en *sí misma* marcada por la exclusión, es decir, por la exclusión de los animales no humanos. De hecho, esta exclusión se hace aún más irónica en la

medida en que es, en gran parte, gracias a las intervenciones teóricas de Butler, entre otros, la razón por la que ahora nos encontramos en condiciones de reconocer que la reinscripción crítica de los animales no humanos dentro de esos mismos lugares donde la admisión hasta el momento les ha sido negada, es absolutamente crucial si lo que queremos es transformar el actual régimen de explotación⁸.

Con este fin, me concentro en la argumentación de una tesis en particular, propuesta inicialmente por Butler en *Bodies That Matter* y reiterada en una serie de textos posteriores: el ser humano, no siendo ni sustancia ni especie, no es más que el *efecto* agregado del poder reproductivo regulador. Frente a esto, sostengo que el ser humano no es nunca un efecto acumulativo, sino que, más bien, la *condición humana* es en sí misma una norma regulatoria constituida a través de la diferencia de especie, al igual que la blancura, por ejemplo, es una norma regulatoria constituida a través de la diferencia racial. La condición humana, por otra parte, es una norma a través de la cual

⁸Sobre el potencial transformador explosivo que reside en una tal reinscripción, véase: Andrew Benjamin, *Of Jews and Animals* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), p.19.

todas las otras normas deben pasar el fin de reproducirse a sí mismas como algo natural —raza, género, clase, sexualidad, y así sucesivamente—. Piénsese, por ejemplo, cómo la sexualidad privilegiada que está conferida al ideal de blancura tan deseado por Venus Xtravaganza es un privilegio que nunca puede ser completamente entendido sin reconocer el desplazamiento concomitante que mueve la sexualidad *no* blanca hacia la animalidad. Sólo entonces podremos comprender el cruce fatal realizado por Venus, y sólo con esta comprensión podríamos, a partir de entonces, empezar a dismantelar la red racista, sexista y especista de privilegio que dio lugar a su muerte. Mientras que la reparación de esta exclusión claramente apunta a la importancia de pensar (con) los animales para el pensamiento radical, también debe tenerse en cuenta desde el principio que, en un sentido muy real, Butler exige las aclaraciones contenidas en el presente documento, como veremos, cuando se considera la ambivalencia cada vez mayor hacia otros animales que marcan sus textos posteriores. Este trabajo es en sí ambivalente, se ubica en algún lugar entre la crítica y la respuesta diligente.

Fantasmas, el efecto humano y los animales ineficaces

Para empezar, es necesario entender el proceso por el cual los ideales fantasmáticos, impuestos por la reiteración de las normas reguladoras, llegan a naturalizarse. Tomemos, por ejemplo, la *actividad* de generización. Butler lo explica en *Bodies That Matter*. Tal actividad precede al sujeto voluntario de la tradición humanista secular, y es a la vez “la matriz a través de la que toda disposición originalmente se hace posible” (1993: 7). Considérese, continúa, la interpelación médica que:

“Desplaza un bebé de un “eso” a una “ella” o a un “él”, y en esa denominación, la chica es convertida en chica, puesta en el dominio de la lengua y del parentesco a través de la interpelación del género. La conversión de la niña no termina aquí; por el contrario, esa interpelación fundante se reitera por diversas autoridades y a lo largo de varios intervalos de tiempo para reforzar o refutar este efecto naturalizado. El nombramiento es a la vez la fijación de un límite, y también la inculcación repetida de una norma” (1993: 7-8).

El sujeto, de acuerdo con Butler, es el nexo singular aún “ventriloquizado” en una red de este tipo de inculcaciones, constituida en la intersección de varios ideales fantasmáticos reproducidos por las normas reguladoras con el resultado de que la propia materialidad del cuerpo “no será

pensable” fuera de la materialización de estas normas” (1993: 2). Por otra parte, cada una de estas normas “se requieren y se despliegan entre sí con el propósito de su propia articulación” (1993: 18). Por lo tanto, la práctica de generización, para quedarse con el ejemplo de Butler, requiere que, al mismo tiempo, sea implementación de prácticas de racialización y heterosexualización. Apoyándose mutuamente, no existen normas articuladas de forma independiente, sino solamente imbricadas “hegemonías de opresión” (1993: 132). Como resultado,

“[Un] conjunto convergente de formaciones históricas de género racializado, de raza generizada, de sexualización de los ideales raciales, o racialización de las normas de género, constituye tanto la regulación social de la sexualidad como sus articulaciones psíquicas. (...) Por lo tanto, ya no es posible darle prioridad a la diferencia sexual antes que a la diferencia racial o, por esta razón, convertirlas en ejes totalmente separables de regulación social y de poder” (1993: 181-2).

En resumen, la práctica reiterada es un poder productivo: “el poder de producir, demarcar, circular, diferenciar los cuerpos que controla” (1993: 1). Es esta actividad reguladora que, en lo que precede

y permite la materialización de la materia dispuesta, conduce a Butler a afirmar que “la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición del ser humano” (1993: 7, énfasis añadido). El ser humano, por el contrario, no es más que el *efecto* agregado del poder reproductivo regulador. Es aquí, sin embargo, que el análisis de Butler pierde su cohesión, ya que tal afirmación, en realidad, borra las relaciones de poder que pretende revelar de otro modo.

Antes bien, el caso es que, como Butler misma vislumbra en su discusión sobre la *khôra* de Platón, la condición humana es en sí misma una norma reglamentaria, una práctica reiterada de *humaniza-ción* que de forma análoga necesita y despliega otra norma para los efectos de su propia articulación. Por lo tanto, igualmente importante en la discusión de la actividad de generización es el imperativo de considerar también —y no como algo externo o por separado— esa otra matriz a través de la cual a la mayoría de los animales no humanos les es más bien *negado* ese movimiento hacia seres con género. Sólo una vez que se extiende la consideración de esta manera, se hace posible entender la maquinaria engranada que abre la posibilidad de una *negación* o *retiro* del género, y que, al mismo tiempo, necesariamente relega al ser humano de

género inadecuado a la condición de un animal. Por lo tanto, solamente cuando la humanidad se entiende como una norma reglamentaria que impone ideales fantasmáticos y asesinos a través del mecanismo de la diferencia de especie, podemos entender el reconocimiento o falta de reconocimiento de Venus Xtravaganza, falta de reconocimiento que, en última instancia, sirve para neutralizar la subversión de su “tránsito”.

En la práctica, la naturalización del especismo en el texto de Butler a la vez traza y borra un receptáculo marcado/borrado por el cual deben pasar todas las otras normas —una cancelación que sirve precisamente para *producir* este efecto aparente del humano. Esto no sirve para priorizar la diferencia de especie frente a la sexual, racial, o cualquier otra diferencia reguladora. Más bien, y como veremos más adelante, la diferencia de especie sirve para fundar todas las otras normas mientras que es al mismo tiempo fundada por ellas. Por esta razón es necesario ampliar los conjuntos convergentes de Butler de formaciones históricas más allá de la imbricación de género, sexualidad y raza, a fin de incluir dichos conjuntos convergentes como la animalización del género racializado, la racialización de las normas humanas, la sexualización normativa de la animalidad,

y así sucesivamente. De hecho, a menos que no nos ocupemos de esta imbricación de una reproducción especista de diferencia a lo largo y dentro de las normas racistas, sexistas, homofóbicas y clasistas, esas hegemonías de opresión, que el discurso crítico trata de desafiar, pueden ser, a su vez, involuntariamente reforzadas.

Mientras Butler menciona brevemente el mecanismo de desplazamiento negativo mediante el cual un humano o un grupo humano determinado es relegado a la condición animal, su invocación repetida del ser humano como un efecto agregado asegura que la economía que se apoya en este desplazamiento siga siendo frustrantemente oscura. Así, en *Precarious Life :The Powers of Mourning and Violence* de 2004, Butler reclama, una vez más, que “hay marcos raciales y étnicos mediante los cuales se *constituye* al ser humano como tal” (2006: 90, énfasis añadido) mientras que, al mismo tiempo, argumenta que es imperativo que nos preguntemos cómo funciona lo humano, “lo que *forcluye*⁹ y lo que, a veces, incluye” (2006: 89). De hecho, en ocasiones, Butler incluso se refiere a una “norma de lo humano” (2006: 98),

⁹[N del E] El término “forclusión” vine de la jerga psicoanalítica y habla de una exclusión de lo abyecto necesaria para la constitución estable del aparato psíquico y, por tanto, del sujeto.

reconociendo también que la reproducción del enemigo como menos que humano implica “una reducción de estos seres humanos a la condición de animales” (2006: 78). Butler, sin embargo, se desliza sobre esta cuestión demasiado rápidamente, lo que hace que su análisis del mecanismo por el cual los encarcelados ilegalmente en la Bahía de Guantánamo llegan a constituirse como restos peligrosos siga siendo —como su análisis del asesinato de Venus Xtravaganza— necesariamente incompleto.

Del mismo modo, en su reciente libro *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009), Butler escribe una vez más sobre “las normas civilizatorias y raciales mediante las cuales el ser humano está constituido” (2010: 93). Sin embargo, por ahora, el fantasma del animal excluido está dejando sentir cada vez más su (no) presencia desde el interior de los márgenes de su discurso. Butler reconoce, por ejemplo, que “no hay manera de distinguir en términos absolutos la *bios* del animal de la *bios* del animal humano” (2010: 19). Esta intuición fundamental es inmediatamente descalificada, en la medida en que Butler llega a la conclusión de que la animalidad es “una condición previa del humano” (2010: 19). Con esto, reinstituye la distinción apenas descartada como insostenible de que, dado que el ser

humano tiene la animalidad como condición previa, el estado animal es lo que *se trasciende* de la conversión en humano, un evento similar a la aparición del ser humano en el ámbito de las relaciones sociales que forman sus condiciones reales y, por lo tanto, excepcionales. Butler está aquí reiterando un principio central del dogma humanista reivindicando que el humano llega a serlo solamente trascendiendo el estado de naturaleza (animal). En última instancia, la vacilación entre el efecto agregado y la norma constitutiva se revela en la incertidumbre con la que Butler ve su propia posición teórica, como cuando afirma en *Precarious Life* que “puede parecer que yo esté planteando una nueva base para el humanismo. Eso puede ser cierto, pero yo soy propensa a considerarlo de manera diferente” (2006: 42). Esta indecisión, en pocas palabras, sólo puede resolverse reconociendo como fundamental el lugar y el estado de los animales no humanos. Con el fin de apreciar plenamente lo que está en juego, es necesario volver una vez más a los principios fundamentales establecidos en *Bodies That Matter*.

Para empezar, en la medida en que Butler se niega a pensar con los animales no humanos, está obligada a invocar el dominio vacío y, aun así, forcluido de “lo inhumano” como afuera constitutivo de lo

humano, una invocación que permanece más o menos constante en su trabajo¹⁰. En lugar de una simple y narcisista inversión, sin embargo, es más bien el indescifrable animal *no* humano, tradicionalmente sinónimo de irracionalidad, de natura tonta, con un *alagon* (una anima irracional), el que atormenta los límites de lo propiamente humano, es la persistente posibilidad de sus trastornos y rearticulación, tanto en el producir como en el amenazar a “lo más y menos humano”(1993: 8). Este último, es evidente, requiere algún tipo de *continuum* que lo inhumano simplemente no puede proporcionar. De hecho, es particularmente revelador, en este sentido, la afirmación posterior de Butler de que una vez que un cuerpo se define como menos que humano y, por lo tanto, ya no es aprehendido como vida, entonces el

asesinato de tal cuerpo ya no puede tener lugar (2006: 147). Matar deja de ser un asesinato sólo cuando el asesinato implica a un “mero” animal —el “enemigo” a ser sacrificado puede ser pensado como “inhumano”, pero siempre se mata como animal.

Esto se hace más evidente si tenemos en cuenta la afirmación de Butler según la cual los ejemplos de esos seres abyectos que no muestran un género correcto sirven para demostrar que “se trata de su propia condición humana la que entra en cuestión” (1993: 8). Este es, de hecho, un punto crucial. Sin embargo, si el humano es sólo el resultado o *efecto* de la denominación y la inculcación del género y otras normas, como Butler también afirma, entonces un ser de género inadecuado (como causa) nunca puede, de hecho, proyectar un efecto de humanidad, lo que significa que la humanidad no puede ser *cuestionada* ni *retirada*, ni asignada ni *retraída*, ni degradada ni elevada, en un cuerpo tal que nunca puede haber *aparecido* como humano en primer lugar.

Por el contrario, solo cuando nos damos cuenta de que la humanidad es también una norma reguladora que, a través de la inculcación de formas viables de ser, se reproduce con “el animal” en tanto exterior constitutivo, podemos entender la coincidencia entre género

¹⁰Después de *Precarious Life*, en *Giving an Account of Oneself* (2005) Butler da cuerpo - por así decirlo - al concepto de lo inhumano en cierto grado a través de un compromiso con Theodor Adorno. No obstante, queda convenientemente vacío de contenido específico y por lo tanto abierto a las múltiples valencias que Butler encuentra en Adorno - un vacío que, a su vez, revela la violencia que subyace a su relación instrumentalizada. En *Frames of War*, Butler sostiene, una vez más, que lo inhumano funciona como el exterior constitutivo a través del cual lo humano, entendido como valor y morfología, puede ser tanto asignado y retirado (2010: 76).

inadecuado y humanidad cuestionable. Del mismo modo, es sólo a través de la oposición constituida entre el humano y el animal que podemos entender, y así cuestionar, la sexualización mutuamente articulada por los “ideales [de raza] que matan” (1993: 125), por ejemplo, como sucede con la sexualidad privilegiada otorgada al ideal de blancura como se señaló anteriormente.

En su introducción a *Bodies That Matter* podría parecer que Butler anticipa esta crítica cuando afirma que “cualquier análisis que pone en primer plano un vector de poder sobre otro es, sin duda, vulnerable a la crítica de que no sólo ignora o devalúa a los demás, sino de que sus propias construcciones dependen de la exclusión de los demás para proceder” (1993: 18). A continuación, la autora rebate esta crítica futura con el argumento de que “cualquier análisis que pretenda ser capaz de abarcar todos los vectores del poder corre el riesgo de un cierto imperialismo epistemológico que consiste en la suposición de que cualquier escritor puede representar plenamente y explicar las complejidades del poder contemporáneo. ...[L]os que pretenden ofrecer este tipo de imágenes se convierten en sospechosos por esta mera afirmación” (1993: 18-19). Aquí, sin embargo, no hago este tipo de reclamaciones en torno a la certeza y/o

integridad, pero tengo el objetivo de demostrar que, si se quiere *empezar* a abordar las complejidades del poder contemporáneo, no se puede *no* incluir la cuestión del especismo, la inscripción como excluidos de los animales no humanos que es necesariamente indisoluble de las actividades de atribución de género, raza y sexo. De hecho, Butler no puede continuar sin tener que recurrir al animal y esto es lo que incrementa la ambivalencia que amenaza con explotar su discurso desde el interior.

El animal, en otras palabras, es esencial para el funcionamiento jerárquico “del más y del menos”, en donde el animal es siempre el menos de los menos, el polo negativo a ser superado —más o menos— a lo largo de una teleología humanista que alcanza su apoteosis en el ideal fantasmático del hombre blanco. Sólo una vez que se reconoce esto, se hace posible entender cómo las maquinaciones del poder legitiman la masacre de los animales humanos por medio de la animalización previa de un ser humano o de una agrupación humana específicamente designada, una reconfiguración que despoja a su objetivo de un estado plenamente humano y, de este modo, constituye un no-sujeto que, a partir de entonces, se puede matar con impunidad. Uno piensa aquí en la demonización nazi



de los judíos como *Saujuden* (cerdos judíos), o de nuevo en Lynndie England desfilando con un prisionero iraquí de Abu Ghraib atado a una correa como si fuera un perro. De hecho, reducir a un ser viviente singular, no sustituible, a una identidad esencial que es a su vez reconfigurada como animal, es precisamente el proceso que Butler describe como la imposición reductiva de una identidad *invivable*.

En última instancia, la compleja articulación diferencial de normas reguladoras constituye necesariamente a las mujeres, las personas de color, lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, pobres, y así sucesivamente, como más o menos humanos y, por lo tanto, y a la vez, como más o menos animales. La naturalización de la heterosexualidad, por ejemplo, depende de la sexualización normativa de la animalidad (paradójicamente, utilizando un continuismo biológico inadvertido). O, de nuevo, la supuesta *misandria* de la lesbiana —en la que “una lesbiana es una que debe de haber tenido una mala experiencia con los hombres o que aún no ha encontrado el hombre justo” (1993: 127)— se cruza con la supuesta *misanthropía* atribuida a cualquier persona preocupada con la explotación, la tortura y el exterminio de los animales no humanos (los activistas por los derechos de los animales, es invariablemente afirmado,

deben odiar a los seres humanos como resultado de una deficiencia social). Siguiendo a Butler, tales diagnósticos suponen, por una parte, que el lesbianismo “se adquiere en virtud de algún fallo en la maquinaria heterosexual, contribuyendo de esta manera a instalar la heterosexualidad como la causa del deseo lesbiano” (1993: 127) y, por otro, que la preocupación por los animales se adquiere en virtud de algún fallo en la maquinaria del antropocentrismo, continuando de esta manera con la instalación de la excepcionalidad humana como la causa de la preocupación por los animales. Se piensa, por ejemplo, que el amor por un compañero animal no humano puede ser reconstruido como deseo desviado de un niño (humano).

De esta manera, tanto el deseo humanista como el heterosexual se construyen siempre como verdaderos, mientras que la preocupación por los animales y el lesbianismo son, “siempre y solamente, una máscara y siempre falsos” (1993: 127). Dentro de esta economía, también se encuentra la subordinación reactiva en la que la preocupación por el sufrimiento no humano se considera ofensiva para el hombre —como degradante para ambos, para su excepcionalidad y su interioridad— y es desechada como una desviación inmoral de

preocupaciones humanas más urgentes. Aquí, uno puede percibir la importancia de los Estudios Críticos Animales que, por medio del concepto central de interseccionalidad, pretenden desafiar las hegemonías de opresión en todas sus articulaciones.

No deberíamos estar sorprendidos, por tanto, de que en el texto de Butler el desplazamiento y la degradación de la diferencia de especie a un mero efecto tenga consecuencias graves, como ha reconocido Butler misma aunque sólo negativamente en el contexto de la diferencia *sexual*. Es la reivindicación de una prioridad fundamental de la diferencia sexual sobre la diferencia racial la que, escribe, “ha marcado tanto el feminismo psicoanalítico como blanco, porque la suposición aquí no es sólo que la diferencia sexual es más importante, sino que hay una relación llamada “diferencia sexual” que está en sí misma no marcada por la raza. Que la blancura no es entendida en una tal perspectiva como una categoría racial está claro; *es aún otro poder que no necesita decir su nombre*. Por lo tanto, afirmar que la diferencia sexual es más fundamental que la diferencia racial es asumir eficazmente que la diferencia sexual es la diferencia sexual blanca, y que la blancura no es una forma de diferencia racial” (1993: 181-2, énfasis añadido).

De la misma manera, reclamar una primacía igual y fundamental de las diferencias humanas presupone que las relaciones nombradas de esta manera están en sí mismas no marcadas por la especie, asumiendo así eficazmente que las diferencias sexuales y raciales son diferencias sexuales y raciales *humanas*, y que la humanidad no es una forma de la diferencia de especie. Es de suponer, en otras palabras, que la constitución de lo más o menos humano (y, simultáneamente, de lo más o menos animal) está en sí misma no marcada por las diferencias raciales y sexuales. En resumen, los ideales humanistas de Occidente se suponen anteriores, y por lo tanto, no tocados por las diferencias raciales, sexuales y de especie —una asunción que, como veremos en la siguiente parte, reitera la economía platónica de la razón xenófoba masculinista. También podemos ver que el intento de Butler de evitar las críticas a través de la imposibilidad de la exhaustividad no se aplica aquí, en virtud de su propia lógica.

El extranjero en su lugar y la locura del poder

Las apuestas de esta operación exclusiva se dan a conocer con mayor claridad por la propia Butler en su crítica de la lectura de

Luce Irigaray de la *khōra* en el *Timeo* de Platón (no por casualidad el único lugar, en *Bodies That Matter*, donde, según mis conocimientos, Butler se ocupa —aunque sea brevemente— de los demás no humanos). Mientras que Irigaray identifica el otro lugar de la *khōra* con la exclusión fundadora de lo femenino, Butler señala que Irigaray debe, por lo tanto, excluir a todos aquellos otros excluidos de manera similar de la economía de la razón masculinista:

“la escenografía de la inteligibilidad de Platón depende de la exclusión de las mujeres, los esclavos, los niños y los animales, donde los esclavos se caracterizan como aquellos que no hablan su idioma, y que, por no hablar su idioma, son considerados disminuidos en su capacidad de razón (...) Este dominio de lo menos que racional se vincula a la figura de la razón humana, produciendo aquel hombre como uno que es sin infancia; no es un primate, y así, es liberado de la necesidad de comer, defecar, vivir y morir; uno que no es un esclavo, pero siempre un titular de propiedad; uno cuyo idioma sigue siendo originario e intraducible” (1993: 48).

Para Platón, como Butler aclara, es el ser sin habla—y por lo tanto irracional—el

que debe ser excluido en la elaboración de la morfología imaginaria de la razón masculinista. En esto, el animal mudo —encarnado, esclavizado y sin propiedad— es, pues, lo totalmente otro, el extraño absoluto. El espectro de una materialidad indescifrable e indomable, una inteligibilidad espantosa que come, muere, vive y defeca. Aterrorador, monstruoso, el animal nunca está antes que el humano en la relación de una simple *inversión* de inteligibilidad (es decir, como lo inhumano), sino que marca su límite mismo y, como tal, constituye el sitio de una potencial identidad aterradora que, siendo impuesta y, en última instancia, hace al Otro tanto indescifrable (y por lo tanto lo deja fuera de la sociabilidad civilizada) como monstruoso (y por lo tanto fuera de lo humano).

De esta manera, el límite indecible que es el animal vuelve a caer sobre aquellos otros animales humanos, una economía indisociable de la constitución de la propiedad del sujeto humanista liberal. Por lo tanto, mientras que Butler señala que la “materialización de la razón opera a través de la desmaterialización de otros cuerpos” (1993: 49), donde aparece lo femenino como lo que es en sí mismo indiferenciado pero que contribuye a dar contornos a las cosas, la figura del no-sujeto abyecto sin la cual esta

desmaterialización no podría ser reproducida más bien sigue siendo siempre la del animal como naturaleza indiferenciada. Es esto lo que, por otra parte, siempre reserva una vez más el potencial de animalizar a otros seres humanos y, por lo tanto, de hacerlos destruibles o, en términos de Butler, no vivientes, por lo que no lamentaríamos su pérdida.

Aquí, es esencial prestar atención a la distinción fundamental entre las dos determinaciones teleológicas que representan las formas metafísicas dominantes de la relación entre humanos y animales¹¹. En la primera, la producción del humano se basa en la muerte o la no existencia del animal —lo humano, en otras palabras, comienza cuando el animal termina—. En la segunda, el humano permanece en una lucha constante con su propia animalidad que debe ser superada repetidamente para ser humano. Ambas, hay que señalar de inmediato, definen falazmente al animal no humano solamente por lo que él o ella carece dentro de una dialéctica que, por lo tanto, marca a cada animal no humano como *sub-humano*— una dialéctica que, como ya hemos visto, Butler reitera en la medida en que hace de

la animalidad una condición previa de la humanidad. Esto tiene consecuencias muy graves, en tanto que es una producción que sirve al mismo tiempo para basar, en su apelación a un *tēlos* evolutivo, la reconfiguración de otros seres humanos *como* irracionales, es decir, *como* animales subhumanos —ya sean primitivos, idiotas o locos— en oposición a la racionalidad normativa especista.

Esta referencia a la idiotez primitiva o locura subhumana nos lleva a la proximidad, la cercanía de la locura, y aquí también compartimos nuestras preocupaciones con Butler. Sin embargo, es el animal, aún más que el idiota (con el que el animal conserva una relación íntima), el que apunta a una relación privativa con el lenguaje. En su examen de la estupidez, la filósofa Avital Ronell describe el idiota como un ser que “desata sólo señales silenciadas de un borrado original” (2003: 253). Sin embargo, no puede haber ningún idiota sin el animal que, con su supuesta falta de lenguaje y trastornos ontológicos de memoria, es el más idiota de los idiotas, el afuera constitutivo de la razón y, por lo tanto, también de la idiotez, el idiota que representa una relación privada *con* el lenguaje, en lugar de una privación *del* lenguaje. Por lo tanto, no es la idiotez, como sostiene Ronell, sino más bien el animal el que falazmente “comienza en la

¹¹ Sobre esto, ver; Benjamin, *Of Jews and Animals*, pp.113-118.

desfiguración, la mutilación sobre la cual los filósofos trataron de escribir en un intento de restaurar lo correcto, lo literal, lo que es propio del hombre” (2003: 253). La noción de idiotez, de subnormal o subhumano, por lo tanto, emplea normas reguladoras constituidas a través de la diferencia de especie en formas que articulan mutuamente otras normas reguladoras tales como la blancura y la masculinidad. Piénsese, por ejemplo, en la institución de las pruebas de Cociente de Inteligencia racializados como un método para regular la inmigración en los EE.UU., la aplicación de los cuales es concebida de modo tal que se garantice que un alto porcentaje de solicitantes no blancos, no europeos queden registrados en las categorías de “tarados”, “imbéciles”, “idiotas”, a su vez sobredeterminadas con las nociones de sexualización manifiesta y perversa, incluyendo el incesto y la bestialidad, como resultado de un presunto primitivismo animal que supuestamente deja a la gente de color a merced de sus instintos incivilizados¹².

Fuera de la propiedad exclusiva de los humanos, la absoluta idiotez del animal impulsado por los instintos —la irracionalidad de la bestia— remite a la vez

al dominio de lo doméstico, a la reproducción animal y al extranjero que contamina la domesticidad adecuadamente civilizada. La exclusión xenófoba platónica, escribe Butler, opera a través de la reproducción de “los considerados menos racionales en virtud de sus tareas asignadas en el proceso de trabajo para reproducir las condiciones de la vida privada” (1993: 49). Aquí, Butler llama la atención sobre la animalización del trabajo reproductivo y doméstico. En la primera categoría, nos encontramos con la exclusión de las mujeres de la razón masculinista confinadas dentro del dominio de lo doméstico por la animalidad de la reproducción. En la segunda, la razón masculinista excluye a todos los demás seres que, fuera y *dentro* de lo doméstico, son, por lo tanto, interpretados como ajenos a la razón, es decir, los esclavos, los trabajadores inmigrantes y los niños, así como algunos otros denominados “comida” y “animales de trabajo”. Trabajando sólo para reproducir la misma razón masculinista —aunque sin dejar su marca—, las categorías combinadas de lo doméstico y lo domesticado son, por lo tanto, a través de los animales no humanos, constituidas como eso que reside de manera indebida e ininteligible dentro del dominio de lo propiamente humano,

¹²Sobreesto, ver Stephen J. Gould *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981).

precisamente como condición de su reproducción.

Como hemos visto, el animal ininteligible marca el exterior constitutivo de la norma humana, y por lo tanto el sitio de una identificación que, una vez impuesta *externamente*, siempre es temida¹³. Al mismo tiempo, sin embargo, el animal debe permanecer dentro de lo correctamente humano como rastro de su negación. Los animales permanecen, en otras palabras, como el residente extranjero en la propiedad humana, inscritos como excluidos dentro de la uniforme y calculable reproducción de lo Mismo. Ya dentro de la escena doméstica, a través de la que se reproduce el ser humano, el hombre no tiene otra opción que compartir su casa, su lugar, con el animal y, de hecho,

¹³En la República, por ejemplo, Platón afirma que los despreciados trabajadores manuales son simios en la medida en que son naturalmente débiles en la razón y, por lo tanto, condenados a servir a sus más bajos y bestiales instintos (590a-591c). De manera interesante, según Platón, la mayor amenaza para la seguridad de su plutocrática República es la aparición en la polis del instinto o deseo para la democracia que es naturalmente compartido por todos los extranjeros a la razón, el síntoma más peligroso de lo cual es una sensibilidad hacia el esclavización y explotación de otros animales. Sobre esto, ver ms artículo “Cannibals and Apes: Revolution in the Republic”, al cual se puede acceder en:

<http://zoogenesis.wordpress.com/2012/07/03/cannibals-and-apes-revolution-in-the-republic/>

con otros animales. Excediendo todo reconocimiento y, sin embargo, compartiendo nuestro espacio y tomando nuestro tiempo, los animales son lo más distante en la proximidad más cercana: lo que siempre está con nosotros pero que no somos nosotros.

Es por esta razón que la cuestión de la ética debe *comenzar* con los animales no humanos. En parte, sugiero que Butler es, en última instancia, incapaz de articular plenamente el mecanismo normativo de la exclusión como consecuencia de la influencia de la filosofía ética humanista de Emmanuel Lévinas en su propio pensamiento posterior a *Bodies That Matter*¹⁴. El problema, tal como lo veo, está en el hecho de que Lévinas limita su pensamiento a los dos polos de humanización y deshumanización, cuando es sólo admitiendo al animal cuando el pensamiento crítico tiene una posibilidad de interrumpir el proceso por el cual la vida

¹⁴La filosofía ética de la cara de Lévinas es considerada en detalle en la parte final de *Giving an Account*; en el ensayo final de *Prekarious Life*; y de nuevo en el ensayo final titulado *The Claim of Non-Violence* en *Frames of War*. Por otra parte, inmediatamente después del análisis de Butler de lo humano como una prerrogativa desplazante en el largo ensayo *Torture and the Ethics of Photography* en *Frames of War*, la noción de la cara de Lévinas es invocada una vez más.

le es arrebatada de entre los vivientes. Es aquí, en este dominio indescifrable, donde descubriremos aquellos seres hacia los que, y quizás en primer lugar, tenemos una responsabilidad y debemos una respuesta a la precariedad compartida que marca la comunidad de los vivientes *en general*. Se trata, en definitiva, de afirmar nuestro ser-juntos fuera de cualquier jerarquía excluyente por la cual el valor de otros seres es rechazado y despreciado sin pensarlo, y por lo tanto resistir en la medida de lo posible la violencia impuesta de la formación del sujeto que necesariamente precede a cada Yo. Por el contrario, una ética que presupone al humano como su condición, efecto y categoría no marcada, todo a su vez, es un error que en la práctica asegura que la ética no pueda nunca comenzar.

Tachar al humano: Venus, el sacrificio de un cuerpo animal

Después de haber comprendido la necesidad de admitir a otros animales en el dominio ético, estamos ahora en condiciones de reconsiderar el mecanismo a través del cual se articula la muerte de Venus Xtravaganza. En esencia, el asesinato de Venus Xtravaganza ofrece a la vista un caso límite de lo humano y, al hacerlo, vuelve perceptible el funcionamiento

hegemónico habitual de los marcos normativos. Como escribe Butler, se trata de “un asesinato que se realiza por un simbólico que erradicaría esos fenómenos que solicitan una apertura de las posibilidades para la resignificación del sexo” (1993: 131). Sin embargo, nunca es sólo una cuestión de sexualidad:

“Si Venus quiere convertirse en una mujer, y no puede superar ser latina, entonces Venus es tratada por lo simbólico precisamente en las formas en que las mujeres de color son tratadas. Su muerte, por lo tanto, da testimonio de una trágica malinterpretación del mapa social del poder, una malinterpretación orquestada por ese mismo mapa de acuerdo a la que los lugares para una fantasmática autosuperación se resuelven constantemente en decepción. Si los significantes de la blancura y la feminidad —así como algunas formas de masculinidad hegemónica construida a través de los privilegios de clase— son los sitios de la promesa fantasmática, entonces está claro que las mujeres de color y las lesbianas no sólo están en todas partes excluidas de esta escena, sino que constituyen un sitio de identificación que es sistemáticamente rechazado y despreciado en la búsqueda fantasmática colectiva de una transubstanciación en diversas formas

*de drag, transexualismo e imitación
acrítica de lo hegemónico* (1993: 131).

Por las razones ya discutidas, Butler deja sin señalar la cuestión de lo que constituyen maneras viables de ser *humanos*. Sin embargo, dada la articulación mutua de las normas reglamentarias, la des-naturalización de la raza y el género representada por Venus debe a la vez desnaturalizar el dominio construido de lo propiamente humano. Paradójicamente, Venus aquí es víctima de un juicio asesino, tanto homofóbico *como* misógino, de *falta* de naturalidad (de ser un fenómeno de la naturaleza), que de este modo vuelve a caer sobre un continuismo biológico inadvertido. Como sabemos, la naturalización de la heterosexualidad humana depende de la sexualización normativa de la animalidad (a lo largo del tiempo utilizada por los hombres para justificar cualquier cosa, de la violación a la caza), por lo tanto, la exclusión de la homosexualidad de la actividad de ser humano se realiza por medio de una falta de naturalidad construida que depende de una aparentemente natural animalidad humana o, más bien, de la reproducción de la actividad sexual como esencialmente *animal*, y, por lo tanto, en un sentido no humano en absoluto.

La reproducción de Venus como “no natural”, en otras palabras, depende paradójicamente de su humanidad excepcional con el fin de remover de ella ese mismo status de “humanidad”. Al mismo tiempo, sin embargo, el juicio conservador que termina con su asesinato-sacrificio depende igualmente de una distinción humano-animal que *niega* a los seres humanos otra actividad supuestamente natural, animal, sexual y reproductiva, aquella del potencial que caracteriza a ciertos animales no humanos para cambiar la sexualidad biológica con el fin de obtener una ventaja social. De esta manera, Venus Xtravanganza se encuentra a sí misma doblemente desplazada entre la naturalidad y el excepcionalismo del humano.

Venus es así asesinada tanto por su falta de naturalidad *como por* su animalidad, una animalidad natural, que fatalmente se cruza con nociones blancas y masculinistas en torno a ser una prostituta y ambas (y ninguna): una latina y una mujer. Mientras pone en cuestión lo que significa ser adecuadamente humano y, en consecuencia, adecuadamente *animal*, Venus —descrita por su ama de llaves como demasiado *salvaje*, por correr siempre demasiados riegos— a la vez corre el riesgo de representar una animalidad abyecta y no natural que, desplazándola

hacia la parte exterior del dominio humano, le retira todos los derechos humanos y las protecciones. Como Butler escribe,

“Lo doloroso de su muerte al final de la película sugiere también que existen restricciones sociales crueles y fatales en la desnaturalización. Cuanto más cruza el género, la sexualidad y la raza performativamente, la hegemonía que reinscribe los privilegios de la feminidad y la blancura normativas tiene el poder final de renaturalizar el cuerpo de Venus y tachar ese cruce anterior, una borradora que es su muerte” (1993: 133).

Tal renaturalización desplazante, que lleva a Venus de ser una pareja sexual desigual a un animal muerto escondido debajo de una cama, no puede ser realizada solamente por la abyección constituida de la raza y la sexualidad. Su tachadura del cruce debe simultáneamente cruzar, debe pasar a través y tachar al animal no humano.

Devenir irreconocible: marcos desafiantes

En la medida en que las diversas normas reguladoras se relacionan las unas con las otras con el fin de sus propias articulaciones, poner lo humano en

cuestión necesariamente plantea un desafío a toda la red de opresión hegemónica —cuestión que no es nada menos que la cuestión del *reconocimiento*. Sin embargo, al exponer de este modo el ser al exterior ininteligible de una manera tal como para interrumpir la maquinaria conservadora del reconocimiento, el cuerpo experimenta, en ese mismo momento y necesariamente, el profundo riesgo de convertirse en *irreconocible*. Afirmar el parentesco de uno con lo que las normas hegemónicas habitualmente excluyen es, en otras palabras, arriesgarse a la ausencia no sólo de un estado de sujeto viable, sino también de la raza o el género, de la clase o la sexualidad de uno, incluso de la propia pertenencia a una especie —un retiro que marca la neutralización efectiva de cualquier cruce semejante dentro y por una determinada situación.

Las prácticas reguladoras, ya que están dirigidas necesariamente tanto *a* todos como *a* nadie (en la medida en que no hay sujeto preexistente que posea voluntad), son, por lo tanto, generales, estructurales y recurrentes, requiriendo la reiteración infinita con el fin de naturalizar su poder y eficacia. Sin embargo, lo que garantiza la eficacia en curso de dicha regulación —es decir, la recontextualización que define su *práctica*— es también la que ya la mina,

pues el mismo exceso de esta repetición asegura que el contexto de un enunciado no esté nunca totalmente determinado. Es decir, cada reiteración de una norma, constantemente obligada a funcionar en un contexto diferente, inevitablemente trae consigo el riesgo de la interpretación errónea y revalorización que resulta en una intromisión indebida. Este riesgo, por otra parte, es acentuado aún más por su despliegue mutuo de otras normas, que siempre presuponen la posibilidad de una intervención radical. Es este exceso *estructural* el que abre la posibilidad de desafiar el marco normativo —en la medida en que su reproducción siempre corre el riesgo de una transformación violenta e imprevisible.

Al estar siempre *sujeta* al reconocimiento, por lo tanto, la singularidad de cada interpelación necesariamente conserva el potencial de poner en uso de otro modo la maquinaria de la materialidad, violando el límite adecuado de identificación y abriendo el espacio ético exigido por un encuentro que desafía a los marcos del reconocimiento. Tal es el sitio de la corporalización de Venus Xtravaganza, un caso límite que nos permite reconocer y, así, ir más allá del marco normativo en la medida en que ella desnaturaliza la red que funda y conserva las normas reguladoras. Sin embargo, el

actual estado de cosas es, por la misma razón, obligado a buscar su neutralización —una neutralización que siempre implica el rechazo o retiro de los derechos y la protección de la persona.

Por lo tanto, al situarse fuera de un determinado estado de cosas, uno simultáneamente se pone a sí mismo en riesgo. Como dice Butler en su lectura de Michel Foucault en *Giving an Account of Oneself*,

“Poner en cuestión un régimen de verdad, donde ese régimen de verdad gobierna la subjetivación, es poner en duda la verdad de mí mismo... [También] implica ponerse en riesgo, poniendo en peligro la propia posibilidad de ser reconocido por los demás, ya que cuestionar las normas de reconocimiento que rigen lo que yo podría ser, interrogar lo que dejan fuera, lo que podrían ser obligados a incluir, es, en relación con el régimen actual, arriesgar ser irreconocible como sujeto o al menos convertirse en una ocasión para hacer preguntas sobre lo que uno es (o puede ser) y si uno es o no es reconocible” (2005: 22-3).

Este riesgo, por otra parte, no sólo se refiere a la negación o retiro del reconocimiento por parte de la sociedad en general, sino que también significa convertirse en irreconocible para *sí mismo*.

En este extremo, uno se encuentra incapaz de continuar existiendo y, por lo tanto, corre el riesgo de ser víctima de la cesación forzada, sea suicida o asesina. Ser responsable, sostiene Butler, es abrirse a este riesgo. De hecho, esto es precisamente lo que significa *responder*.

Siguiendo a Butler, el imperativo ético se refiere a aquellos otros irreconocibles que ya tienen lugar dentro de nuestra propiedad más íntima y a los que debemos responder. No importa el riesgo para nosotros mismos. En *contraste* con la posición de Butler, tal imperativo debe permanecer excesiva y vigilantemente *no* humano, como un breve examen del párrafo final del *Givingan Account of Oneself* de Butler deja claro. Aquí, Butler ofrece una importante y sucinta descripción del imperativo ético. La ética, escribe,

“Nos obliga a arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento... Ser deshecho por otro es una necesidad primaria, una angustia, sin lugar a dudas, pero también una oportunidad que debe abordarse, afirmarse, unido a lo que no es yo, sino también ser movido, impulsado a actuar, dirigirme a otro lugar, y por lo tanto desalojar el Yo autosuficiente como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar

cuenta desde este lugar, no vamos a ser irresponsables, o, si lo somos, seguramente vamos a ser perdonados” (2005: 136).

El problema, sin embargo, se encuentra detrás de esa aparentemente inocente elipsis en la primera línea, donde Butler califica que esos momentos de riesgo —momentos cuando lo que nos forma diverge de lo que tenemos ante nosotros— son, específicamente, esos momentos “cuando nuestra voluntad, para convertirse en deshecha en relación a otros, constituye *nuestra oportunidad de convertirnos en humanos*” (2005: 136, énfasis añadido). Tales encuentros, en síntesis, son lo apropiado y propiedad de los animales humanos. Sin embargo, si el humano es simplemente un efecto acumulativo de la intersección de las praxis del poder, como sostiene Butler, entonces, ¿cómo puede la ética ser limitada al nivel del efecto? Por el contrario, argumento, el humano es precisamente lo que el encuentro ético desgarrar.

De hecho, Butler aquí se abre a la misma crítica que, como se ha mencionado anteriormente, apunta a Luce Irigaray en *Bodies That Matter*. Irigaray, recordamos, idealiza y asigna “el 'otro lugar' como lo femenino, y al hacerlo no logra seguir hasta el final la conexión metonímica entre las



mujeres y estos otros Otros” (1993: 49). Aquí, entonces, la pregunta que Butler le hace a Irigaray debe a su vez ser devuelta a Butler misma: ¿Qué o quién es el “otro lugar” del “otro lugar” de Butler? ¿Qué o quién está excluido en el curso del análisis Butler? Dada su idealización y apropiación del otro lugar, que son momentos de desconocimiento como únicamente humanos, la respuesta es demasiado obvia. Pero hay que preguntarse, ¿en qué sentido, ¿puede una ética propiamente humana constituir auténticamente una ética del otro irreconocible, es decir, una dirección que corre el riesgo de formar y transformar un Yo fuera de todas las estructuras dominantes de significado?

Si la ética es el devenir del humano, entonces el humano es simplemente un animal + la ética, mientras que los “otros” animales son, por lo tanto, seres puros o simples sin suplemento —ontológicamente privados de la ética y, por lo tanto, esencialmente fuera del dominio ético. Aquí, Butler simplemente repite la afirmación tradicional de Emmanuel Levinas: “las peculiaridades éticas que determinan la humanidad del hombre constituyen una ruptura del ser tal que sólo el animal humano puede ser ético, sólo el humano rompe con el puro ser animal de autoconservación instintiva” (Levinas, cit. Butler, 2006: 132). Aquí, Butler está

argumentando nuevamente que el humano llega a serlo sólo en la superación dialéctica y, por lo tanto, dejan de ser un animal cuando trasciende su *precondición* animal, lo cual es una variante de la ya muy familiar, muy humana ascensión desde la “vil naturaleza” hacia la “cultura superior”. Como tal, en vez de proponer una nueva base del humanismo, está, de hecho, instaurando uno muy viejo.

En resumen, Butler nos impulsa a reconocer la ética como el poner en riesgo nuestros seres en un momento de desconocimiento y deconstrucción que, a su vez, pone en cuestión las normas de reconocimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, reproduce tal vez la más propia de las normas reconocibles: la de la ética, y por lo tanto, la capacidad de responder como el límite y lo propio de lo humano. De hecho, parece una consecuencia inevitable negarse a admitir lo animal en uno mismo o en la filosofía de uno, tanto que Butler queda impotente sino es para restablecer la irreconocible llamada e indescifrable demanda de los otros dentro del dominio de lo propiamente— igualmente, familiarmente— narcisista.

Sólo una vez que rompamos con las limitaciones que se imponen sobre la noción de Butler de una precariedad y un duelo que se comparten entre los vivientes en general pueden las normas que

reproducen otras vidas como no vivientes ser cuestionadas eficazmente —sólo entonces podremos reconocer que matar a un animal es un asesinato, y sólo entonces podría Venus Xtravaganza haber sobrevivido a su travestismo. No obstante, si seguimos excluyendo a los animales, entonces las únicas trazas dejadas por un número aparentemente infinito de otros animales —tanto humanos como no

humanos— serán la marca, inadvertida y sin duelo, de su supresión.

RICHARD IVESON

Sus intereses de investigación y enseñanza incluyen Estudios Animales y Liberación Animal; Filosofía Continental (enfocada en Nietzsche, Heidegger, y Derrida); posthumanismo; estudios culturales; biotecnología y cybercultura; post-Marxismo. Su primer libro, *Zoogenesis: Thinking Encounter With Animals*, fue publicado en 2014; y el segundo, *Being and Not Being: On Posthuman Temporality*, saldrá a la venta a fines de 2016.

Bibliografía

Benjamin, A. (2010), *Of Jews and Animals*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of —Sex—*, Routledge: New York & London.

Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press: Stanford, CA.

Butler, J. (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge: New York & London.

Butler, J. (2005), *Giving An Account of Oneself*, Fordham University Press: New York.

Butler, J. (2006), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso: London & New York.

Butler, J. (2010), *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso: London & New York.

Gould, S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*. Norton: New York.

hooks, b. (1991) —Is Paris Burning?|| Z, *Sisters of the Yam*.

Irigaray, L. (1985), *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Cornell University Press: Ithaca, New York.

Oliver, K. (2009), *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press: New York.

Plato (1997), *Republic*, trans. G. M. A. Grube & rev. C. D. C. Reeve in *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett: Indianapolis & Cambridge, pp.971-1223.

Plato (1997), *Timaeus*, trans. Donald J. Zeyl in *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett: Indianapolis & Cambridge, pp.1224-1291.

Ronell, A. (2003), *Stupidity*, University of Illinois Press: Urbana & Chicago.

Taylor, C. (2008) —The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics|| in *Philosophy Today*, 52, pp.60-72

Paris is Burning (1990), prod. & dir. Jennie Livingstone, Off White Productions/Academy Entertainment, DVD.