
**DEL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD
A LA MATRIZ HETEROSEXUAL. DISCURSO
Y SEXUALIDAD EN MICHEL
FOUCAULT Y JUDITH BUTLER**

Eduardo Mattio

La influencia de diversas nociones de origen postestructuralista en el campo de los estudios de género ha modificado sustantivamente nuestra concepción habitual del cuerpo y la sexualidad. El efecto más significativo de tales apropiaciones conceptuales radica quizás en haber *desnaturalizado* el carácter dado y estable del cuerpo sexuado. En la medida que hemos alcanzado a concebir el vínculo específico entre discurso y corporalidad –i.e., el modo en que la materialidad corporal es efecto de diversas prácticas discursivas– se ha hecho patente el carácter contingente, artefactual y modificable de nuestro cuerpo como tal. En efecto, no sólo se ha evidenciado el modo en que ciertas formaciones discursivas producen la inteligibilidad, la legitimidad y la deseabilidad de ciertos cuerpos (y no de otros), sino que se ha podido pensar bajo una luz diferente aquellas experiencias de resistencia que desafían tales emplazamientos discursivos.

Dos nociones que han resultado altamente estimulantes en las consideraciones posfeministas y *queer* del cuerpo y la sexualidad son el “dispositivo de sexualidad” de Michel Foucault –propuesta en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*– y la “matriz heterosexual” de Judith Butler –apenas explicitada en *El género en disputa*–. Reconstruyendo el sentido y las afinidades entre una y otra noción, me interesa exhibir cierto desplazamiento que se registra entre ellas: pese a que Foucault y Butler coinciden en subordinar la presunta naturalidad del cuerpo sexuado a un marco de significación que produce dicha naturalidad, en lo que sigue me permito subrayar además una dimensión de la cuestión –implícita en Foucault; explícita en Butler– que resulta imprescindible para caracterizar convenientemente diversas experiencias de violencia sexo-genérica. Tal como veremos, pese a las palmarias afinidades y continuidades entre ambas perspectivas, la propuesta butleriana explícita de modo más preciso que la foucaultiana los efectos

excluyentes de las articulaciones discursivas que regulan la materialidad corporal: la producción discursiva del cuerpo sexuado no sólo asegura su inteligibilidad; esta última, diferencialmente distribuida, presupone e instancia ciertas gramáticas de lo corporal en las que no toda vida humana encuentra lugar propicio: mientras que algunos cuerpos son reconocidos como posibles, coherentes y deseables –i.e., como humanos–, otros no son susceptibles del reconocimiento que merecen. De allí, la fecundidad teórica y política de estas nociones a los fines de reconocer y desarticular ciertas formas de violencia arraigadas en el tejido social.

Para comenzar, veamos en qué términos ha planteado Foucault su concepción de la sexualidad como dispositivo del biopoder.

LA SEXUALIDAD COMO DISPOSITIVO

Desde la publicación, hace ya cuatro décadas, del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault sentó las bases de una forma novedosa de comprender los fenómenos relativos a la sexualidad y que tendría enorme impacto en los estudios feministas y sexo-disidentes. Al mismo tiempo, encuadró ese conjunto de problemas en un vasto campo de estudio que pone como eje de indagación una particular forma de gobierno: el *biopoder*. Con dicho término, Foucault aludió a aquella transformación acontecida en el ejercicio del poder desde fines del siglo XVIII; en ese paulatino desplazamiento el poder pierde su carácter soberano, es decir, ya no se rige por el derecho de “hacer morir o dejar vivir”; ya no persigue como objetivo fundamental el hacer cumplir la ley por la fuerza de la espada. En su lugar, comienza a circular otra manera de ejercer el poder que consiste en “hacer vivir o dejar morir”:¹ como apunta Edgardo Castro, “mientras que el poder soberano expone la vida a la muerte, el biopoder, en cambio, se ejerce de manera positiva sobre la vida, busca administrar y aumentar sus fuerzas, para distribuir las en un campo de valor y utilidad”.² En consecuencia, para el autor francés la *gestión de la vida* se transforma en el objeto principal de las técnicas de gobierno: “[e]l hombre como *ser vivo*, y no tanto como *sujeto de derechos*, será el foco de este poder característico de la Modernidad”³

¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, p. 167.

² Edgardo Castro, *Introducción a Foucault*, p. 100.

³ Jorge Álvarez Yágüez, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, p. 69.

Esa administración calculada y estratégica de la vida toma dos formas muy precisas: el *disciplinamiento* del cuerpo-máquina y la *regulación* del cuerpo-especie. Es decir, el gobierno biopolítico de los cuerpos supone la creación de una multiplicidad de técnicas que aseguran la gestión de los individuos y de las poblaciones. Con respecto al disciplinamiento del cuerpo-máquina, el gobierno de la vida supone su educación, el aumento de sus aptitudes y fuerzas, el aprovechamiento de su utilidad, su dócil integración a sistemas de control eficaces y económicos que aseguren su máxima productividad. Con respecto a la regulación de la población, la gestión de la vida atiende a la dinámica de su desarrollo: la natalidad, la morbilidad, la longevidad y la mortalidad se vuelven objeto de medición y de cuidado por parte del Estado.⁴ Tal como señala Foucault, “esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida– caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente”.⁵

Ahora bien, lo que cabe destacar es que esa administración bifronte de los vivientes logra articularse en una tecnología de poder que se vuelve fundamental a lo largo del siglo XIX: *el dispositivo de sexualidad*. Con ese nombre, el autor no alude a la sexualidad como si se tratara de un fenómeno natural que preexistiera a la vida social y que tuviera sus propias normas, anteriores a cualquier tipo de regulación política o cultural. En su lugar, al pensar a la sexualidad como un *dispositivo*, Foucault da cuenta de una compleja red de saber/poder,⁶ de una trama de prácticas discursivas y no discursivas que *producen* a la sexualidad como un objeto susceptible de

⁴ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, p. 220.

⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1...*, *op. cit.*, p. 169.

⁶ Como señala Álvarez Yáñez, la progresiva intervención del biopoder con respecto a los cuerpos no sólo supone una más pormenorizada conformación social de las conductas; también precisa de la generación de nuevos objetos de saber: “Estamos pues ante un dispositivo de poder, ciertamente pero también, al mismo tiempo, ante un conjunto de mecanismos de generación de saber. Poder y saber se refuerzan mutuamente. Los efectos del poder sobre el saber no son, en consecuencia, necesariamente negativos... el poder genera saberes. Éste es el caso del objeto sexo y de los discursos sobre la sexualidad”. J. Álvarez Yáñez, *El último Foucault...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

control.⁷ Los dispositivos sanitarios, las regulaciones jurídicas, las reglamentaciones policiales, los planeamientos arquitectónicos, los saberes de las ciencias sociales y naturales, es decir, las prácticas sociales en su conjunto construyen al sujeto como un cuerpo sexuado. Inserta tanto en el registro individual como en el poblacional, el dispositivo de la sexualidad

da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones.⁸

De este modo, con la gestión de la sexualidad, el biopoder garantiza una nueva forma de gobierno de la vida que no precisa del sangriento cumplimiento de la ley, sino más bien de la paciente internalización de las normas a través

⁷ En palabras de Álvarez Yáñez, el biopoder “toma también como referente el *cuerpo*. [...] Foucault quiere mantenerse en este nivel de materialidad, en contraposición a otras derivas conocidas que se focalizan en las conciencias y su manipulación. Pero ahora no se ejerce sobre los cuerpos en un sentido simplemente *negativo*. Los cuerpos son situados en un espacio determinado, pautados sus movimientos, distribuidos sus tiempos, coordinadas sus acciones. Es un poder que produce no simplemente sustrae, que induce, posibilita, dirige, canaliza...”. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 68.

⁸ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1...*, *op. cit.*, p. 176. En su curso en el *Collège de France* 1975-1976 leemos: “En el fondo, ¿por qué se convirtió ésta [la sexualidad], en el siglo XIX, en un campo cuya importancia estratégica fue decisiva? Creo que la sexualidad fue importante por muchas razones, pero en particular por las siguientes: por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (y, por ejemplo, los famosos controles de la masturbación que se ejercieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización”. M. Foucault, *Defender la sociedad...*, *op. cit.*, p. 227.

de mecanismos continuos, reguladores y correctivos que “transforman a la multitudes confusas, inútiles o peligrosas en clases ordenadas”.⁹

Baste subrayar que semejante tarea de *normalización* se llevó a cabo a través de una serie de instituciones muy diversas: la familia, las iglesias, el ejército, la policía, el sistema sanitario y, particularmente, la escuela, fueron los actores fundamentales encargados de la administración de la vida, de su valorización y de la gestión distributiva de sus fuerzas.¹⁰ En tales contextos, la pedagogización de la sexualidad infantil, la histerización del cuerpo femenino, el control social de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones, constituyeron cuatro ejes estratégicos que definieron la eficacia de dicho dispositivo.¹¹ Como advierte Álvarez Yágüez,

[s]on cuatro estrategias de gestión, desarrollo y, en definitiva, generación de la “sexualidad”, materializadoras de un conjunto polimorfo de mecanismos de saber y poder que atraviesan el constructo “sexo”, que componen el *dispositivo de sexualidad* que vendría a sustituir históricamente a otro tipo de constelación denominada *dispositivo de alianza*.¹²

Ahora bien, qué se designa particularmente con la noción de “dispositivo”; qué se quiere aprehender con tales consideraciones. En “¿Qué es un dispositivo?”, artículo en el que Giorgio Agamben ofrece una minuciosa caracterización del término, el autor italiano despeja en la definición que ofrece Foucault,¹³ los siguientes aspectos:

- a. Se trata de un conjunto heterogéneo de cosas (discursos, instituciones, reglamentos, enunciados científicos, filosóficos y jurídicos,

⁹ Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, p. 84.

¹⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1...*, *op. cit.*, p. 171.

¹¹ *Ibid.*, pp. 177-178; E. Castro, *Introducción a Foucault*, *op. cit.*, p. 97.

¹² J. Álvarez Yágüez, *El último Foucault...*, *op. cit.*, p. 64. Mientras que en el “dispositivo de alianza” el sexo sostiene un conjunto de relaciones que se orientan a fijar determinados sistemas de parentesco y de transmisión de bienes, el “dispositivo de sexualidad” se despliega según un esquema de poder diferente: “menos rígido y ceremonial, más móvil y prolífico, más silencioso y racionalizado, que no opera a través de sistemas de legalidad, o no fundamentalmente, sino a través de técnicas, de tácticas, de campañas”. *Ídem.*

¹³ Véase Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault”, *Saber y verdad*, pp. 128-129.

disposiciones arquitectónicas, etc.), es decir, se incluye tanto lo dicho como lo no dicho. El dispositivo es la red que se establece entre tales elementos.

- b. Dicha red tiene una función estratégica precisa y se inserta en determinadas relaciones de poder.
- c. Resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber.¹⁴

En efecto, los dispositivos tienen la capacidad problemática de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”.¹⁵ Con lo cual, insiste Agamben,

[...] no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo resulta evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y –por qué no– el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba– un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.¹⁶

En otras palabras, el interés que suscita cualquier dispositivo es justamente su capacidad de *sujetar/subjetivar* al viviente;¹⁷ es decir, los dispositivos no son un

¹⁴ Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, pp. 8-9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ Agamben entiende que el inusitado incremento de dispositivos al que asistimos en el presente tiene su correlato en la desmedida proliferación de formas de subjetivación: un mismo individuo es el locus de múltiples procesos de subjetivación, no necesariamente coherentes entre sí. Esto puede hacernos pensar que la categoría de subjetividad se vuelve inconsistente o vacua; sin embargo –advierte–, lo que se pone de manifiesto es la verdadera naturaleza de los procesos de subjetivación: “no se trata de una cancelación o de una superación [de la subjetividad] sino de una diseminación que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales”. *Ibid.*, p. 19.

mero accidente en la vida de los animales humanos, sino que, para Agamben, están en la base del proceso mismo de su “hominización”.¹⁸ Todo dispositivo involucra, entonces, un proceso de subjetivación que garantiza su capacidad de gobernar al viviente; porque es una máquina de producir subjetivaciones, el dispositivo es también una máquina de gobierno.¹⁹ Con lo cual, la sexualidad cual dispositivo es un modo de gobierno de la vida en el que no sólo se anudan el minucioso control disciplinario de la conducta del cuerpo individual y la administración biopolítica de las poblaciones en lo que tienen de regular/regulable; la ironía del dispositivo radica justamente en su capacidad para sujetar el (auto)gobierno del viviente al vínculo entre verdad y poder: “en ningún otro contexto estas relaciones con el decir veraz son más evidentes que respecto de la sexualidad, toda vez que aún hoy pertenecemos a una civilización en la cual a los hombres se les demanda, esencialmente, decir la verdad respecto de su sexualidad para poder decir la verdad sobre ellos mismos.”²⁰

Por último, veamos qué supone pensar la sexualidad como un dispositivo. En “Las inversiones sexuales” (artículo publicado en 1992), Judith Butler revisa el relato foucaultiano acerca de la emergencia del biopoder en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Pese a las diversas cuestiones problemáticas que Butler encuentra en ese texto –particularmente desconfía de que el biopoder haya desplazado los efectos tanatopolíticos del poder soberano–, la autora subraya en dicha obra un hito fundacional con respecto al vínculo entre sexo y sexualidad. En el lenguaje ordinario decimos usualmente que somos de tal o cual sexo y que practicamos tal o cual sexualidad, y presuponemos que entre el primero y la segunda hay una suerte de relación vicaria; o bien presumimos que la sexualidad que practicamos es *expresión* de tener tal o cual sexo o entendemos que este último es *causa* de que ejerzamos tal o cual sexualidad. Contra tales prejuicios de sentido común, sostiene Butler, “Foucault *invierte* esta relación y afirma que la propia inversión está correlacionada con los cambios del poder moderno.”²¹ Mediante diversas

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, pp. 180-181.

²¹ Judith Butler, “Las inversiones sexuales”, en Ricardo Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, p. 17.

estrategias, entonces, Foucault ha puesto en evidencia una inversión fundamental para comprender los presentes procesos de subjetivación: la idea de “sexo” es erigida por el dispositivo de la sexualidad. En palabras de Butler, la sexualidad sería entonces “una red de placeres e intercambios corporales discursivamente construida y extremadamente regulada, producida mediante prohibiciones y sanciones que literalmente dan forma y dirigen el placer y las sensaciones”.²² En ese marco, la sexualidad no emerge de los cuerpos como si ésta fuese su causa primera; la sexualidad como régimen es el escenario en el que toma los cuerpos y despliega sobre ellos su poder. No sólo inviste a los cuerpos con la categoría de “sexo”; convierte a los cuerpos en “*portadores de un principio de identidad*”.²³ Tal como Butler subrayó en el contexto de *El género en disputa*, el sexo en Foucault opera como un principio de identidad que presta coherencia y unidad ficticia a una variedad de funciones biológicas, sensaciones y placeres. No es meramente una “base biológica” o una “superficie de inscripción”; es un “punto imaginario”, una “unidad artificial” que por ficticia no es menos eficaz con respecto a los efectos de poder que provoca. Y a juicio de Butler, un efecto particularmente significativo del “sexo” es el asegurar cierta coherencia “humanizadora”:

[1]a categoría de ‘sexo’ constituye un principio de inteligibilidad para los humanos, lo que equivale a decir que ningún ser humano puede considerarse como tal, no puede ser reconocido *como* humano, si no está plena y coherentemente marcado por el sexo. [...] para ser considerado como legítimamente humano, hay que estar coherentemente sexuado. La incoherencia de sexo es, precisamente, lo que separa a los abyectos y a los deshumanizados de los que son reconocidos como humanos.²⁴

Habiendo explicitado algunos aspectos significativos de la sexualidad como dispositivo, veamos a continuación qué agrega o desplaza la noción butleriana de “matriz heterosexual” a las consideraciones ofrecidas por Foucault.

²² *Ídem.*

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

LA HETEROSEXUALIDAD COMO MATRIZ

Pese a que Butler acuerda con las “inversiones sexuales” que opera el dispositivo de sexualidad, entiende que no son suficientes para dar cuenta de cierta economía sexual dominante en la que ciertas posiciones identitarias resultan irrelevantes o invisibilizadas. En efecto, entiende que ciertas afirmaciones de Luce Irigaray van más lejos, hasta volverse contra el mismo Foucault, cuando se trata de exhumar los efectos excluyentes de aquel dispositivo. Irigaray advierte que el único sexo que califica como tal es el masculino, y no porque esté marcado como masculino, sino porque se reconoce como universal. Contra dicho prejuicio, la feminista belga insiste en indicar la diferencia de “ese sexo que no es uno”,²⁵ ese que no puede designarse unívocamente como sexo, que está excluido de la identidad desde el principio. Según esto –sugiere Butler–, debemos preguntarnos qué sexo resulta inteligible bajo el dispositivo de la sexualidad, qué sexo aparece identificado como humano. Para la autora estadounidense, “mientras que Foucault e Irigaray coincidirían en que el sexo es una precondition necesaria para la inteligibilidad humana, Foucault parece pensar que cualquier sexo sancionado valdría, e Irigaray puntualiza que el único sexo sancionado es el masculino; es decir, el masculino reelaborado, convertido en ‘uno’, neutro y universal”²⁶

Los sexos masculino y femenino no se construyen del mismo modo ni como sexos ni como principios de inteligibilidad; más aún, Irigaray entiende que en la construcción del sexo masculino, éste es erigido como único y representa al otro femenino como un reflejo de sí mismo; masculino y femenino se reducen a uno solo, de tal modo que la diferencia del sexo femenino resulta excluida de esta economía masculina autoerótica.

Dicho en otros términos, lo que la confrontación estrictamente *deconstructiva* entre Foucault e Irigaray pone de manifiesto es que la articulación discursiva de las identidades que supone el carácter productivo del poder establece ciertas exclusiones. La opresión no sólo es resultado de los mecanismos de regulación y producción del poder, sino de la exclusión de ciertas articulaciones posibles:

²⁵ Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, pp. 17-24.

²⁶ J. Butler, “Las inversiones sexuales”, *op. cit.*, p. 19.

Mientras que Foucault afirma que la regulación y el control operan como principios formativos de la identidad, Irigaray defiende, en un estilo más derrideano, que la opresión también se ejerce mediante otros mecanismos. Las formaciones discursivas pueden *excluír* y *eliminar*, y en este caso, lo que queda eliminado y excluido para que puedan producirse identidades inteligibles, es precisamente lo femenino.²⁷

En pocas palabras, Foucault es incapaz de percibir lo que su concepción del dispositivo oculta e invisibiliza: se excluye y elimina la inteligibilidad de otras identidades.²⁸

²⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁸ En una línea semejante, Teresa de Lauretis ha propuesto una crítica del concepto de género como diferencia sexual y de otros términos derivados que explicita los límites del dispositivo de sexualidad para el pensamiento y la lucha feministas. “La tecnología del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, p. 34. Para subsanar tales déficits, De Lauretis proponía un concepto de género que no fuese dependiente de la diferencia sexual hasta significar su mismo sinónimo; para ello, había que pensar al género desde las herramientas que Foucault proveyó en su teoría de la sexualidad como “tecnología del sexo”. Es decir, había que pensar al género, ya como representación, ya como autorrepresentación, como el resultado de diversas tecnologías sociales (mediáticas, discursivas, institucionales, críticas, y del sentido común). Con lo cual, se supone que el género no es una propiedad natural de los cuerpos, sino que es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales por el *despliegue* de una compleja tecnología política –cabe señalar que “despliegue” [*deployment*] es la traducción que De Lauretis elige para el *dispositif de sexualité*: “la traducción al inglés expresa más directamente la idea de que la sexualidad es una estrategia de poder, es algo que el poder utiliza o despliega para sus propios fines”–. Teresa De Lauretis, “Cuerpo y placeres”, en Elsa Muñiz (comp.), *Prácticas corporales: performatividad y género*, p. 64. Ahora bien, tal apropiación de Foucault ya suponía para De Lauretis una crítica de sus afirmaciones: “pensar el género como el producto y el proceso de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos, significa haber superado ya a Foucault, pues su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la solicitud diversificada a la que ésta somete a los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos. La teoría de Foucault, al ignorar las inversiones conflictivas de hombres y mujeres en el discurso y en las prácticas de la sexualidad, de hecho excluye, aunque no impide, la consideración del género”. Teresa De Lauretis, “La tecnología del género”, *op. cit.*, pp. 35-36; las cursivas son mías. Para De Lauretis, entonces, el dispositivo de la sexualidad foucaultiano no permitiría captar el modo diferencial en que son producidos los cuerpos de hombres y mujeres, y con ello, las relaciones jerárquicas, asimétricas y opresivas que tal producción supone. En la misma línea habría que leer parte de los desarrollos críticos de Paul B. Preciado, inspirados por De Lauretis, con respecto al género como prótesis y del sexo como tecnología. Véase Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, pp. 22-27; y, *Testo yonqui*, pp. 82-84.

Ahora bien, dada esa ceguera parcial del dispositivo de sexualidad, ¿cómo se puede dar cuenta de aquellas exclusiones que le resultan constitutivas? Aquí es donde conviene reparar en la noción butleriana de “matriz heterosexual”. Con este término –apenas definido en una nota al pie–, Butler alude a aquella “rejilla de inteligibilidad cultural” a través de la cual los cuerpos, géneros y deseos resultan naturalizados. Es decir, con dicha noción, la autora designa

un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, que supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa macho, femenino expresa hembra) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.²⁹

En la línea de nociones que han resultado claves para el feminismo de la tercera ola, tales como “contrato heterosexual”³⁰ (Monique Wittig) o

²⁹ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 38. Aquí la traducción está levemente modificada.

³⁰ En “A propósito del contrato social”, Wittig entiende, siguiendo a Rousseau, que todo vínculo social supone convenciones fundamentales, tácitas, no enunciadas, a las que nos sometemos por el mero hecho de vivir en sociedad. La heterosexualidad, por caso, en tanto institución invisible pero eficaz, supone cierto “orden preestablecido”, un “régimen político” al que todo sujeto se somete y que regula con violencia las relaciones entre los sexos: “para mí contrato social y de heterosexualidad son dos nociones que se superponen. El contrato social del que estoy hablando es la heterosexualidad. El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el contrato social es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la heterosexualidad. [...] un objeto no existente, un fetiche, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, salvo en sus efectos, y cuya existencia reside en el espíritu de las gentes de un modo que afecta su vida por completo” Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, pp. 66-67.

“heterosexualidad obligatoria”³¹ (Adrienne Rich), esta idea de matriz expresa cierto horizonte de inteligibilidad –político, no sólo ontológico– en el que los cuerpos son leídos como tales. En continuidad con las inversiones foucaultianas, los cuerpos nos son anteriores a la inteligibilidad y coherencia que les presta la matriz; ésta los precede y los excede volviéndolos reconocibles y viables. Funciona entonces como un marco regulatorio en el que los cuerpos son interpretados *selectivamente* de acuerdo con el modo en que se adecuan a las normas de inteligibilidad y coherencia que dicha matriz supone. Es decir, es dentro de los márgenes de dicha matriz que tales regulaciones –sexuales y genéricas– establecen un *orden obligatorio* entre sexo/género/deseo. Como señala Moya Lloyd,

[1]a constitución discursiva de la heterosexualidad articula una relación específica entre sexo, género y deseo donde el género se sigue del sexo, y el deseo del género. Esta relación oculta, sin embargo, la panoplia de “discontinuidades de género” que existen realmente, donde “el género no se sigue necesariamente del sexo, y el deseo, o generalmente la sexualidad, no parece seguirse del género”.³²

Por fuera de aquellos géneros reputados como “inteligibles” –en todo macho se encarna un varón, y todo varón desea mujeres; en toda hembra se encarna una mujer, y toda mujer desea varones–, la matriz requiere que ciertas identidades no puedan existir, que aparezcan como “fallas en el desarrollo” o como “imposibilidades lógicas”, cuando en realidad su presunta “ininteligibilidad” es resultado de una economía discursiva que se ve desafiada por

³¹ En un artículo clásico, Rich instaba a las feministas a concebir a la heterosexualidad como una institución política que los hombres han configurado para “asegurar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional” con respecto a las mujeres. Tal institución –la heterosexualidad obligatoria– opera, según Rich, con una doble estrategia: por una parte, hace aparecer a la heterosexualidad como una elección sexual entre otras; no como “algo que ha sido impuesto, manipulado, organizado, propagandizado y mantenido a la fuerza”; por otra parte, ha borrado de la historia y ha patologizado la “existencia lesbiana”. Adrienne Rich, “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en Navarro, Marysa y Stimpson, Catharine (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, pp. 186-188.

³² Moya Lloyd, “Performativity, Parody, Politics”, *Theory, Culture and Society*, p. 198.

esas otras formas de conjuntar sexo/género/deseo. Es justamente la persistencia de tales identidades “anómalas” la que desnuda los límites y los fines reguladores de un campo de inteligibilidad que sólo puede mantenerse por la fuerza de repetición; es en esa proliferación de identidades “incoherentes” o “fallidas” que se pueden abrir otras matrices que subviertan el orden de género hegemónico.³³

Tal como se subrayaría en el contexto de *Cuerpos que importan*, tales consideraciones alcanzan particularmente a la materialidad del cuerpo: el “sexo” no es algo que uno tiene, no involucra la descripción verdadera y estable de algo que uno es; es más bien una de las normas a través de las cuales ese “uno” se vuelve un cuerpo viable e inteligible.³⁴ Con lo cual, en la medida que tales normas colocan ciertos cuerpos dentro de una “esfera de inteligibilidad cultural”, constituyen a su vez los límites de aquella matriz que establece diferencialmente qué cuerpos importan, qué vidas merecen vivirse y cuáles han de poblar la “esfera de los seres abyectos”. Con “lo abyecto”, Butler designa “aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos.”³⁵

De este modo, el sujeto sexo-generizado es constituido a través de la fuerza de la exclusión, por medio de la producción de un “exterior constitutivo”, “que, después de todo, es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional”.³⁶ En otras palabras, el mismo límite que circunscribe el dominio de los cuerpos, géneros y deseos que resultan inteligibles y viables es a la vez el que traza la frontera inestable de aquel “terreno excluido, ilegible, que espanta al primero como el espectro de su propia imposibilidad”.³⁷

³³ J. Butler, *El género en disputa...*, *op. cit.*, p. 50.

³⁴ Ya en *El género en disputa*, Butler señalaba: “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la ‘naturaleza sexual’ o ‘un sexo natural’ se produce y establece como ‘prediscursivo’, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura”. *Ibid.*, p. 40.

³⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, p. 20.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 14.

El efecto más fatal de tal proceso de demarcación radica en que “orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como ‘lo humano’”.³⁸ En aquellos seres sindicados como abyectos porque no parecen apropiadamente generizados, se revelan los mecanismos de exclusión que refuerzan la matriz heterosexual; o mejor, se evidencia la violencia con que la producción y reproducción de la heterosexualidad distribuye selectivamente la condición de “humano”. Como advierte la autora, “lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural”.³⁹

En su filosofía reciente, Butler ofrece otra noción que reitera la productividad epistémica y política de la noción de matriz. En el contexto más amplio de su preocupación por desnudar aquellos mecanismos que establecen qué vidas son (o no) dignas de duelo, la filósofa estadounidense ha propuesto la noción de “marco” [*frame*], herramienta conceptual que no se limita a problematizar la atribución de humanidad en contextos bélicos, sino que puede extrapolarse a otras situaciones de violencia política, económica y cultural. Al modo del *párergon* derridiano, dicha noción butleriana da cuenta de aquello que no pertenece intrínsecamente al objeto representado, aquello que lo encuadra como aditivo exterior, como borde necesario e invisible a la vez, como suplemento que delimita aquello que aparece como contenido.⁴⁰ De este modo, señala Victoria Dahbar, el primer rasgo distintivo del marco es su capacidad para organizar la experiencia visual, y con ello, la de generar ontologías específicas con respecto a lo que ha de ser tomado como *una* vida.⁴¹ En los términos que propuso Rancière (2014), el marco gestiona aquel “reparto de lo sensible” que determina qué será reconocido como humano, que resultará visible y audible en el campo de la política.⁴² aunque no decide unilateralmente las condiciones de aparición de lo que

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ Alberto Canseco, *Reconocimiento y exposición corporal: la propuesta de nueva ontología social en el pensamiento de Judith Butler*, pp. 48-49.

⁴¹ María Victoria Dahbar, *Hacerse humanos, estar en el tiempo. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica*, p. 28.

⁴² Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, pp. 119, 234.

cuenta como vida vivible, el marco procura delimitar (no sin riesgo de fracaso) la esfera de aparición de los cuerpos.⁴³ Es decir, las normas que regulan lo que ha de ser reconocido como viviente se organizan como marcos que condicionan lo perceptible: “operando mediante estos marcos, –sugiere Alberto Canseco–... [las normas] delimitan y orquestan la capacidad de respuesta ética al sufrimiento –a través de la regulación del afecto, la indignación y el involucramiento en una relación ética”.⁴⁴

Por otra parte, Butler subraya en los marcos aquella estructura re-iterable que asegura su efectividad y pone en peligro su propia estabilidad. Es decir, para que los marcos funcionen como principios de organización que gobiernan aquello que resulta perceptible (y por ello, susceptible de reconocimiento), es preciso que circulen y es en esas sucesivas instanciaciones que se reproduce su poder regulativo. No obstante, en cada nueva reiteración, en cada nuevo contexto de instanciación, la integridad del marco corre el peligro de romperse: “En el proceso de re-iteración, de volver a citar, hay una repetición que a la vez que repite va alterando, modificando en cada instancia. Una repetición que es ya una transformación”.⁴⁵

Finalmente, es preciso acentuar otro aspecto que se ve problematizado con la idea de marco. Contra ciertas soluciones del liberalismo y del multiculturalismo al problema de la exclusión, Butler entiende que su resolución no involucra entender “cómo incluir a más personas dentro de las normas existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial”.⁴⁶ En tal caso, si no se trata de incluir en lo mismo, es preciso acometer la tarea crítica de “enmarcar el marco” que condiciona tales situaciones de exclusión. De tal suerte, la comunicación, la educación, la política, puede ser pensada como un espacio reflexivo en el que se ponen en tela de juicio las pretensiones inclusivas del marco. Demostrar que el marco no llega a capturar lo que se propone describir, que hay un exterior constitutivo que lo hace posible, que lo excede y que lo perturba alterando nuestra comprensión habitual de las cosas, es una manera de evidenciar

⁴³ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, pp. 13-14.

⁴⁴ A. Canseco, *Reconocimiento y exposición corporal...*, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ Ma. V. Dahbar, *Hacerse humanos, estar en el tiempo...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶ J. Butler, *Marcos de guerra...*, *op. cit.*, p. 20.

la vulnerabilidad de un marco que se pretende hegemónico, para habilitar otras versiones minoritarias de la norma.⁴⁷ Es poner en circulación otras economías de “lo humano” —*i.e.*, de los cuerpos, de las identidades, de los afectos—, otras maneras de hacer comunidad, de gestionar en el espacio y el tiempo la precariedad que compartimos con los demás.

* * *

En las páginas precedentes he presentado las afinidades y tensiones que me resultan significativas en dos nociones particularmente fecundas —el “dispositivo de sexualidad” foucaultiano y la “matriz heterosexual” butleriana—; dos artefactos conceptuales que aún siguen siendo productivos en el campo de los estudios de género, no sólo para comprender en términos amplios el vínculo entre discurso y sexualidad, sino también diversas formas de violencia y exclusión que se suscitan en el marco que circunscribe dicha vinculación.

Contra ciertas percepciones del sentido común, tales nociones dan cuenta, por una parte, del carácter derivado que tiene el “sexo” con respecto a la sexualidad; es decir, de la inversión que supone pensar a los cuerpos, identidades y afectos como el *efecto* de determinadas economías discursivas. En ambos casos y con diverso énfasis, tales nociones no sólo tienen una utilidad *descriptiva* —cómo es *producida* una determinada ontología sexo-genérica—; tienen también un carácter *normativo* con relación a lo que se concibe como una vida coherentemente sexuado y generizado. En efecto, tanto el dispositivo de la sexualidad como la matriz heterosexual vuelven evidentes las condiciones que fundan la inteligibilidad de lo que somos como “humanos”, y con ello el vínculo preciso en que la condición de humanidad es dependiente de cierto modo de estar sexuado y generizado. No obstante, pese a las inversiones sexuales que el dispositivo de la sexualidad pone de manifiesto, la matriz heterosexual subraya con mayor claridad el modo contingente en que se anudan *socialmente* cuerpo sexuado, género atribuido y prácticas sexuales. Más aún, la matriz también revela los mecanismos diferenciales que distribuyen la coherencia corporal, identitaria y deseante, y con ello, el acceso diferenciado

⁴⁷ Ibid., p. 24; A. Canseco, *Reconocimiento y exposición corporal...*, *op. cit.*, p. 54; Ma. V. Dahbar, *Hacerse humanos, estar en el tiempo...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

al reconocimiento entre cuerpos que cumplen ciertas expectativas sociales (heteronormativas, monogámicas, reproductivas, etarias, raciales, estéticas, etc.) y aquellos que no; entre vidas vivibles/deseables y otras que por su presunta abyección no merecen ser contempladas como tales.

En vista de la productividad de dichas nociones, esto es, del diverso modo como desnudan el carácter contingente y artefactual de cuerpos, identidades y deseos, y la relación que dichos constructos tiene con nuestras atribuciones de humanidad, entiendo que el camino trazado por Foucault y Butler al momento de pensar la corporalidad sexo-generizada nos permite avizorar cómo intervenir y alterar las consecuencias perniciosas de tales mecanismos de sujeción/subjetivación. Si nuestra condición humana depende de un marco discursivo que establece qué puede un cuerpo, qué estabiliza una identidad, qué legitima los afectos, tales mecanismos son entonces un lugar privilegiado en el que se disputan los límites de “lo humano”. La posibilidad de “enmarcar” tales marcos, de visibilizar lo que habilitan e impiden, de negociar sus regulaciones y de desplazar sus limitaciones, es lo que marca la diferencia entre “vivir una vida buena” y no tener acceso a ella. Con lo cual, las nociones que aquí he analizado (y otras que resultan afines) proporcionan a académicos y activistas valiosos recursos críticos para desarticular diversos escenarios de violencia simbólico-material y para imaginar otros horizontes de significación menos excluyentes. En la división social del trabajo emancipatorio tal vez sea ésta la pequeña contribución que podamos ofrecer para promover una gozosa proliferación de formas de vida en las que, como quería Perlongher, “cada cual pueda encontrar, más allá de las clasificaciones, el punto de su goce”.⁴⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Yágüez, Jorge, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca nueva, Madrid, 2013.
- Agamben, Giorgio, “¿Qué es un dispositivo?”, en *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014.

48 Néstor Perlongher, “El sexo de las locas”, en *Prosa plebeya*, p. 42.

- Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- , *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Universitario de Estudios de Género, México, Distrito Federal, 2001.
- , “Las inversiones sexuales”, en Llamas, Ricardo (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
- , *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- , *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, Nueva York, 2012.
- Canseco, Alberto, *Reconocimiento y exposición corporal: la propuesta de nueva ontología social en el pensamiento de Judith Butler*, Tesis doctoral, Doctorado en Estudios de Género, Centro de Estudios Avanzados/ Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2015.
- Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- Dahbar, María Victoria, *Hacerse humanos, estar en el tiempo*. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica, Tesis de maestría, Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados/Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2016.
- De Lauretis, Teresa, “La tecnología del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, horas y HORAS, Madrid, 2000.
- De Lauretis, Teresa, “Cuerpo y placeres”, en Muñiz, Elsa (comp.), *Prácticas corporales: performatividad y género*, La Cifra, México, Distrito Federal, 2014.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, Distrito Federal, 2000.
- , “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991.
- , *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, Distrito Federal, 1995.
- Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009.
- Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*, Tinta limón, Buenos Aires, 2010.
- Lloyd, Moya, “Performativity, Parody, Politics”, *Theory, Culture and Society*, 1999, vol. 16, núm. 2.

- Perlongher, Néstor, “El sexo de las locas”, en *Prosa plebeya*, Excursiones, Buenos Aires, 2013.
- Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid, 2001.
- , *Testo yonqui*, Espasa Calpe, Madrid, 2008.
- Rancière, Jacques, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2014.
- Rich, Adrienne, “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en Navarro, Marysa y Stimpson, Catherine (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-México, Distrito Federal, 1999.
- Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona-Madrid, 2006.