

Judith Butler

Lenguaje, poder e identidad

Lenguaje, poder e identidad

DIRECTOR:
Jorge Alemán

JUDITH BUTLER
Lenguaje, poder e identidad



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.


EDITORIAL
SÍNTESIS

408.2
2.804
B342

LA ESCUELA DE CHILE

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Título original: *Excitable Speech.
A politics of the Performative*

Traducción y prólogo: Javier Sáez y Beatriz Preciado

Diseño de cubierta: Josep Feliu

© 1997 by Routledge, all Rights Reserved

Traducción del inglés autorizada por Routledge,
del grupo Taylor & Francis Books, Inc.

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-9756-177-5
Depósito legal: M. 27.742-2004

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Agradecimientos

Este proyecto no hubiera podido llevarse a cabo sin el generoso apoyo del Instituto de Investigación de Humanidades de la Universidad de California situado en el campus de Irvine, así como de una Beca de Investigación de la Universidad de California en Berkeley. Doy las gracias también a Wendy Brown, Robert Gooding-Williams, Joan W. Scott, Diana Fuss, Hayden White, Morris Kaplan, Homi Bhabha, Janet Halley, Robert Post y Drucilla Cornell por sus útiles comentarios a fragmentos de este manuscrito en el proceso de escritura. Sólo yo soy responsable de no haber tenido en cuenta todas sus importantes sugerencias. Agradezco también la ayuda de mis ayudantes de investigación Dave Wittenberg, Valerie Ross, Janc Malmo y Gayle Salamon. Como siempre, agradezco a Maureen MacGrogan su generoso y flexible consejo editorial.

Pero sobre todo, doy gracias a mis alumnos de la Universidad de California en Berkeley, y de la Escuela de Crítica y Teoría de Dartmouth, del verano de 1995, por soportar mis ideas y por mostrarme algunas líneas de trabajo que de otro modo no hubiera considerado.

El capítulo primero apareció en *Critical Inquiry* 23:2 (invierno de 1997), el capítulo segundo se publicó primero en *Deconstruction is/in America: A New Sense of the Political*, ed. Anselm Haverkamp (Nueva York: New York University Press, 1995), y se reimprimió en *Performativity and Performance*, eds. Eve Kosofsky Sedgwick y Andrew Parker (Nueva York: Routledge, 1995).

Índice

Prólogo	9
Introducción <i>De la vulnerabilidad lingüística</i>	15
1 Actos ardientes, lenguaje ofensivo	79
2 Performativos soberanos	125
3 Palabra contagiosa <i>Paranoia y "homosexualidad" en el ejército</i>	175
4 Censura implícita y agencia discursiva	211
Bibliografía	267

Introducción *De la vulnerabilidad lingüística*

El fracaso es un mal al que están expuestos *todos* los actos que tienen el carácter de un rito o de una ceremonia, *todos* los actos convencionales.

Hay más maneras de abusar del lenguaje que la de incurrir simplemente en contradicción.

J. L. Austin

Cuando afirmamos haber sido heridos por el lenguaje, ¿qué clase de afirmación estamos haciendo? Atribuimos una agencia^a al lenguaje, un poder de herir, y nos presentamos como los objetos de esta trayectoria hiriente. Afirmamos que el lenguaje actúa, que actúa contra nosotros, y esta afirmación es a su vez una nueva instancia de lenguaje que trata de poner freno a la fuerza de la afirmación anterior. De este modo, ejercemos la fuerza del lenguaje incluso cuando intentamos contrarrestar su fuerza, atrapados en un enredo que ningún acto de censura puede deshacer.

¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir? ¿Es nuestra vulnerabilidad respecto al lenguaje una consecuencia de nuestra constitución lingüística? Si estamos formados en el lenguaje, entonces este poder constitutivo precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, insultándonos desde el principio, desde su poder previo.

* * *

El insulto, sin embargo, asume su proporción específica en el tiempo. Ser insultado es una de las primeras formas de agravio lingüístico que uno aprende. Pero no todos

los nombres por los que se nos llama son hirientes. Ser llamado por un nombre es también una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el lenguaje; más aún, es uno de los ejemplos que Althusser proporciona para explicar la "interpelación"¹. Pero, ¿deriva el poder del lenguaje para herir de este poder interpelativo? ¿Y cómo emerge la agencia lingüística, en caso de que lo haga, de esta escena donde uno se vuelve vulnerable?

El problema del lenguaje de la injuria suscita la cuestión de cuáles son las palabras que hieren, qué representaciones ofenden, haciendo que nos concentremos en aquellas partes del lenguaje que son pronunciadas, pronunciables, explícitas. Y, sin embargo, el daño lingüístico parece ser el efecto no sólo de las palabras que se refieren a uno sino, también del tipo de elocución, de un estilo —una disposición o un comportamiento convencional— que interpela y constituye a un sujeto.

Uno no está simplemente sujeto por el nombre por el que es llamado. Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpelado, entonces la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a este nombre ofensivo. Cuando la palabra es insultante, ejerce su fuerza sobre aquel al que hic-

re. ¿De qué fuerza se trata y cómo podríamos llegar a entender su carácter falible?

J. L. Austin propuso que para saber qué hace efectiva la fuerza de un enunciado, lo que establece su carácter performativo, uno debe primero localizar el enunciado en “una situación de habla total”². Sin embargo, no hay una forma fácil de decidir cuál es la mejor manera de delimitar esta totalidad. Un examen de la propia visión de Austin proporciona al menos una razón de tal dificultad. Austin distingue entre actos de habla “ilocucionarios” y “perlocucionarios”: los primeros son los actos de habla que, cuando dicen algo hacen lo que dicen, mientras que los segundos son actos de habla que producen ciertos efectos como consecuencia, al decir algo se derivan ciertos efectos. El acto de habla ilocucionario es él mismo el hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que no son los mismos que el acto de habla.

Cualquier delimitación del acto de habla total en tales casos ilocucionarios incluiría sin duda una comprensión de cómo ciertas convenciones son invocadas en el momento de la enunciación. Se trataría de saber si la persona que las invoca está autorizada, y si las circunstancias de la invocación son correctas. Pero ¿cómo se delimita la clase de “convención” que suponen los enunciados ilocucionarios? Los enunciados que hacen lo que dicen al decirlo no son simplemente convencionales, sino más bien, en palabras de Austin, “rituales y ceremoniales”. En tanto que enunciados, funcionan en la medida en que se presentan bajo la forma de un ritual, es decir, repetidos en el tiempo, y por consiguiente, presentan un campo de acción que no se limita al momento del enunciado mismo³. El acto de habla ilocucionario realiza su acción *en el momento mismo* en que se pronuncia el enunciado, y sin embargo, en la medida en

que el momento está ritualizado, nunca es simplemente un momento único. El “momento” en un ritual es una historicidad condensada: se excede a sí mismo hacia el pasado y hacia el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación.

La afirmación de Austin según la cual sólo es posible conocer la fuerza de un enunciado una vez que la “situación total” de habla puede ser identificada se ve amenazada por una dificultad constitutiva. Si la temporalidad de la convención lingüística, considerada en tanto que ritual, excede el momento de la enunciación, y si ese exceso no puede ser ni completamente aprehensible ni identificable (el pasado y el futuro del enunciado no pueden ser narrados con ninguna certeza), entonces parece que parte de lo que constituye la “situación total de habla” es la imposibilidad de lograr una forma totalizada en cualquiera de los casos.

En este sentido, encontrar un contexto apropiado para el acto de habla en cuestión no es suficiente para saber cuál es la mejor manera de juzgar sus efectos. La situación de habla no es un simple tipo de contexto, aquel cuyos límites espaciales y temporales pueden definirse fácilmente. Ser herido por el lenguaje es sufrir una pérdida de contexto, es decir, no saber dónde se está. Más aún, es posible que lo que resulte *imprevisible* en un acto de habla insultante sea aquello que constituye su agravio, el hecho mismo de dejar a la persona a la que se dirige fuera de control. La capacidad de circunscribir la situación de habla se pone en peligro en el momento mismo en que se emite la alocución insultante. Ser objeto de un enunciado insultante implica no sólo quedar abierto a un futuro desconocido, sino también no saber ni el tiempo ni el espacio del agravio, y estar

desorientado con respecto a la posición de uno mismo como efecto de tal acto de habla. Lo que queda al descubierto en ese momento devastador es precisamente el carácter volátil del "lugar" que uno ocupa en la comunidad de hablantes; tal acto de habla le puede poner a uno "en su puesto", pero ese puesto puede no tener lugar.

La "supervivencia lingüística" implica que un cierto tipo de supervivencia tiene lugar en el lenguaje. De hecho, el discurso sobre el lenguaje de odio hace referencia constantemente a esta supervivencia. Afirmar que el lenguaje hace daño o, por citar la frase utilizada por Richard Delgado y Mari Matsuda, que "las palabras hieren" es combinar los vocabularios lingüísticos y los físicos⁴. El uso del término "herir" sugiere que el lenguaje puede actuar de forma similar a aquello que causa un dolor físico o una herida. Charles R. Lawrence III se refiere al lenguaje racista como una "agresión verbal", poniendo de relieve que el efecto del insulto racista equivale a "recibir una bofetada en la cara. La herida es instantánea" (Matsuda, M. *et al.*, 1993: 68). Algunas formas de insulto racial "producen síntomas físicos que temporalmente dejan inválida a la víctima" (*ibídem*). Estas formulaciones sugieren que el daño lingüístico actúa como una herida física, pero el uso del símil indica que se trata, después de todo, de una comparación de dos cosas diferentes. Consideremos más bien que la comparación podría simplemente implicar que las dos heridas pueden ser comparadas únicamente de una forma metafórica. De hecho, parece que no existe un lenguaje específico para el problema del daño lingüístico, de tal manera que nos vemos obligados a tomar prestado el vocabulario del daño físico. En este sentido, la conexión metafórica entre la vulnerabilidad física y lingüística resulta esencial en la descripción de la vulnerabilidad lingüística misma.

Por una parte, el hecho de que parezca no haber una descripción que sea "propia" al daño lingüístico hace aún más difícil identificar la especificidad de la vulnerabilidad lingüística con respecto o frente a la vulnerabilidad física. Por otra parte, el hecho de que las metáforas físicas se utilicen muy a menudo para describir el daño lingüístico indica que esta dimensión somática puede ser importante para entender el dolor lingüístico. Ciertas palabras o ciertas formas de dirigirse a alguien operan no sólo como amenazas contra su bienestar físico, sino que tales expresiones alternativamente preservan y amenazan el cuerpo.

El lenguaje preserva el cuerpo pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje. Para entender esto uno debe imaginarse una escena imposible en la que un cuerpo al que no le ha sido dada aún una definición social, un cuerpo que es, estrictamente hablando, inaccesible, se vuelve accesible en el momento en que nos dirigimos a él, con una llamada o una interpelación que no "descubre" el cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente. Podríamos pensar que para que se dirijan a uno, uno debe ser primero reconocible, pero en este caso la inversión althusseriana de Hegel parece apropiada: la llamada constituye a un ser dentro del circuito posible de reconocimiento y, en consecuencia, cuando esta constitución se da fuera de este circuito, ese ser se convierte en algo abyecto.

Podríamos pensar que se trata de una situación más habitual: resulta que a ciertos sujetos ya constituidos corporalmente se les llama de una manera o de otra. Pero ¿por qué los nombres por los que se llama al sujeto parecen infundir miedo a la muerte y generan inquietud acerca de

la supervivencia? ¿Por qué debería una mera alocución lingüística producir el miedo como respuesta? ¿No es, en parte, porque esta alocución recuerda y reproduce aquellas alocuciones previas que le dieron y le dan existencia? Por tanto, ser el destinatario de una alocución lingüística no es meramente ser reconocido por lo que uno es, sino más bien que se le conceda a uno el término por el cual el reconocimiento de su existencia se vuelve posible. Se llega a “existir” en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno “existe” no sólo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es *reconocible*⁵. Los términos que facilitan el reconocimiento son ellos mismos convencionales, son los efectos y los instrumentos de un ritual social que decide, a menudo a través de la violencia y la exclusión, las condiciones lingüísticas de los sujetos aptos para la supervivencia.

Si el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también amenazar su existencia. Así, la cuestión de las formas específicas a través de las que el lenguaje puede suponer una amenaza violenta parece estar estrechamente ligado a esa dependencia primaria con el Otro que todo ser parlante tiene como consecuencia de dicha alocución interpelativa o constitutiva. En *The Body in Pain*, Elaine Scarry señala que la amenaza de violencia es una amenaza *al* lenguaje, a su posibilidad de hacer-mundo y hacer-sentido⁶. Su formulación tiende a oponer violencia y lenguaje, como si una fuera lo contrario del otro. ¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de la violencia y de la destrucción de un mundo? Según el argumento convincente de Scarry, el cuerpo no es simplemente anterior al lenguaje, más bien el dolor del cuerpo no puede expresarse en el lenguaje: el dolor hace añicos el lenguaje, y aunque el lenguaje puede hacer frente al dolor, no puede sin embargo

aprehenderlo. Scarry muestra que la irrepresentabilidad del dolor desbarata (aunque sin hacerlo completamente imposible) el esfuerzo moralmente imperativo de representar el cuerpo que sufre. Una de las consecuencias dañinas de la tortura, según ella, es que el torturado pierde la capacidad de documentar en el lenguaje el evento de la tortura; por lo tanto, uno de los efectos de la tortura es la eliminación de su propio testigo. Scarry muestra también cómo ciertas formas discursivas, como la interrogación, instigan y apoyan el proceso de la tortura. En este caso, sin embargo, el lenguaje ayuda a la violencia, aunque parece no ejercer *su propia* violencia. Se plantea así la siguiente cuestión: si ciertos tipos de violencia invalidan el lenguaje, ¿cómo tener en cuenta el tipo específico de daño que el lenguaje mismo produce?

Toni Morrison prestó especial atención a la “violencia de la representación” en la conferencia que pronunció con ocasión del Premio Nobel de Literatura de 1993: “El lenguaje opresivo hace algo más que representar la violencia; es violencia” (Morrison, T., 1993: 16). Morrison nos ofrece una parábola en la que el lenguaje mismo es imaginado como una “cosa viviente”. Esta figura no es falsa ni irreal, sino que indica un aspecto verdadero del lenguaje. En la parábola de Morrison, unos niños inician un juego cruel preguntando a una mujer ciega si el pájaro que guardan en sus manos está vivo o muerto. La ciega responde negando y desplazando la pregunta: “No sé [...] lo que sé es que está en tus manos. Está en tus manos” (ibídem: 11).

Morrison decide interpretar la mujer de la parábola como una escritora experimentada, y el pájaro, como el lenguaje, intentando hacer una conjetura acerca de cómo esta escritora consumada piensa el lenguaje: “Ella piensa el lenguaje en parte como un sistema, y en parte como un ser

vivo sobre el que uno tiene control, pero sobre todo como agencia —como un acto con consecuencias—. Por tanto, la pregunta que le hacen los niños, ‘¿está vivo o muerto?’, no es irreal, puesto que la escritora piensa el lenguaje como algo susceptible de morir, de ser borrado” (ibídem: 13).

Morrison usa la figura de la conjetura del mismo modo que lo hace la escritora consumada de su relato. Morrison se interroga sobre el lenguaje y sobre las posibilidades que el lenguaje tiene de hacer conjeturas y describe la “realidad” de este marco figurado sin salirse del mismo. La mujer piensa el lenguaje como algo viviente: Morrison representa con este acto de sustitución el símil a través del cual el lenguaje es imaginado como vida. La “vida” del lenguaje es así ejemplificada a través de la puesta en escena de este símil. Pero ¿de qué tipo de puesta en escena se trata?

Se piensa el lenguaje “sobre todo como agencia —un acto con consecuencias—”, un acto prolongado, una representación con efectos. Se trata de un tipo de definición. El lenguaje es, después de todo, “pensado”, es decir, postulado o constituido en tanto que “agencia”. Pero es posible pensar el lenguaje precisamente porque es “agencia”; una sustitución *figurada* hace posible que podamos pensar la agencia del lenguaje. Puesto que esta formulación se da *en* el lenguaje, la “agencia” del lenguaje es no sólo el objeto de la formulación, sino su misma acción. Ambas, la formulación y la sustitución figurada, ejemplifican lo que es la agencia.

Podríamos caer en la tentación de pensar que no es correcto atribuir una agencia al lenguaje, que sólo los sujetos pueden hacer cosas con palabras, y que esta agencia tiene sus orígenes en el sujeto. Pero, ¿es la agencia del lenguaje la misma que la agencia del sujeto? ¿Hay una forma de distinguirlos? Morrison no sólo propone la agencia como

una figura del lenguaje, sino también el lenguaje como una figura de la agencia, cuya “realidad” es incontestable. Morrison escribe: “Morimos. Ése es quizás el significado de la vida. Pero *hacemos* lenguaje. Ésa es quizás la medida de nuestras vidas” (ibídem 22). No afirma: “el lenguaje es agencia”, puesto que este tipo de afirmación privaría al lenguaje de la agencia que ella pretende darle. Al negarse a responder a la cruel pregunta de los niños, la mujer ciega, según Morrison, “distrac la atención de las afirmaciones sobre el poder para dirigir la atención hacia el instrumento a través del que ese poder se ejerce” (ibídem 12). Del mismo modo, Morrison se niega a ofrecer una afirmación dogmática sobre la naturaleza del lenguaje, porque tal afirmación ocultaría el modo en el que el “instrumento” de dicha afirmación participa de lo que el lenguaje es; la imposibilidad de reducir cualquier afirmación a su instrumento es precisamente lo que demuestra que el lenguaje está dividido en sí mismo. El fallo del lenguaje para deshacerse de su propia instrumentalidad, o más aún, de su propia naturaleza retórica, es precisamente la incapacidad del lenguaje de anularse a sí mismo en la narración de un relato, al referirse a lo que existe o en las volátiles escenas de interlocución.

Pero ante todo, para Morrison, la “agencia” no es lo mismo que el “control”; ni es tampoco una función del carácter sistémico del lenguaje. Todo sucede como si no pudiéramos dar cuenta primero de la agencia humana y después especificar el tipo de agencia que los seres humanos encuentran en el lenguaje. “*Hacemos* lenguaje. Ésa es quizás la medida de nuestras vidas”.

Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo “aquello” que hace-

mos (el nombre de una acción que llevamos a cabo de forma característica) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias.

En la parábola, Morrison establece una relación de analogía entre la mujer ciega y la escritora experimentada, sugiriendo que escribir es en cierto sentido como estar ciego: no se puede saber en qué manos caerá la escritura, cómo será leída y usada, ni las fuentes últimas de las que se deriva. En la parábola, la escena es una interlocución en la que los niños se aprovechan de la ceguera de la mujer para forzarle a tomar una decisión que no puede tomar y en la que la fuerza de esa pregunta reside en lo que la mujer interpreta, ejerciendo una agencia que la pregunta pretende negar. Pero la mujer ciega no toma ninguna decisión, sino que más bien llama la atención sobre el “instrumento a través del que se ejerce el poder”, haciendo que la elección resida en las manos del interlocutor que ella no puede ver. La mujer ciega no puede saber, según la interpretación de Morrison, si el lenguaje sobrevivirá o morirá en las manos de aquellos que lo utilizan con la fuerza de la crueldad. La cuestión de la responsabilidad es crucial tanto en la parábola como en la lectura que de ella ofrece Morrison, a través de la figura de las “manos” de los niños, de aquellos que heredan la responsabilidad de la supervivencia o la muerte del lenguaje. La escritora es ciega con respecto al futuro del lenguaje en el que escribe. De este modo el lenguaje se piensa “sobre todo como agencia”, a diferencia, por una parte, de formas de dominio y control, y por otra, de la clausura del sistema.

La analogía utilizada por Morrison sugiere que el lenguaje vive o muere como un ser vivo puede vivir o morir, de modo que la cuestión de la supervivencia es central en relación a la cuestión de cómo se usa el lenguaje. Morrison

afirma que “el lenguaje opresivo [...] es violencia”, y no simplemente una representación de la violencia. El lenguaje opresivo no es un sustituto de la experiencia de la violencia. Produce su propio tipo de violencia. El lenguaje permanece vivo cuando se niega a “encapsular” (ibídem: 20) o a “capturar” (ibídem: 21) los hechos y las vidas que describe. Pero cuando trata de efectuar esa apropiación, el lenguaje no sólo pierde su vitalidad, sino que adquiere su fuerza violenta, aquella que Morrison a lo largo de su conferencia asocia con el lenguaje del Estado y con la censura. “La vitalidad del lenguaje –escribe Morrison– reside en su capacidad de retratar las vidas actuales, imaginadas y posibles de los hablantes, los lectores y los escritores. Aunque a veces su elegancia consiste en desplazar la experiencia, no es un sustituto de ella. Se inclina hacia el lugar en el que podría residir el significado” (ibídem: 20). Y más adelante: “Su fuerza, su éxito, reside en alcanzar lo inefable” (ibídem: 21). La violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo por capturar lo inefable y destruirlo, por apresar aquello que debe seguir siendo inaprensible para que el lenguaje funcione como algo vivo.

La pregunta de los niños no es cruel porque hayan matado al pájaro, sino porque al utilizar el lenguaje para forzar a la mujer ciega a tomar una decisión se produce una confiscación del lenguaje, una captura que extrae su fuerza de la hipotética destrucción del pájaro. El lenguaje de odio que utilizan los niños intenta apresar a la ciega en el momento de la humillación, y transferir a la mujer la violencia llevada a cabo contra el pájaro, una transferencia que pertenece a la temporalidad particular de la amenaza. En este sentido, la amenaza comienza a producir aquello que amenaza con producir; pero no lo produce completamente, sino que trata de asegurar, *a través del lenguaje*, un futuro en el que esa acción será llevada a cabo.

Aunque la amenaza no es exactamente el acto que presagia, es ya sin embargo un acto, un acto de habla, que no solamente anuncia un acto venidero, sino que también registra una cierta fuerza en el lenguaje, una fuerza que al mismo tiempo presagia e inaugura una fuerza ulterior. Mientras la amenaza tiende a producir una expectativa, la amenaza de violencia destruye la posibilidad misma de la expectación: inicia una temporalidad en la que se espera la destrucción de la expectativa y, por lo tanto, no se puede en absoluto esperar.

Aunque la amenaza prefigura el acto, sería un error concluir que mientras que la amenaza tiene lugar únicamente en el lenguaje, el acto de la amenaza tiene lugar en una instancia material completamente exterior al lenguaje, entre los cuerpos. Lo que está implícito en la noción de amenaza es el hecho de que lo que se dice en el habla podría prefigurar aquello que hará el cuerpo; el acto al que se refiere la amenaza es el acto que uno podría realmente llevar a cabo. Pero este análisis no tiene en cuenta el hecho de que el habla es en sí mismo una acción corporal.

En su libro *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*⁷, Shoshana Felman nos recuerda que la relación entre el habla y el cuerpo es una relación escandalosa, “una relación hecha al mismo tiempo de incongruencia y de inseparabilidad [...] el escándalo consiste en el hecho de que el acto no puede saber lo que está haciendo” (Felman, S., 1983: 96). Felman sugiere que el acto de habla, en tanto que acto de un cuerpo parlante, es siempre en cierta medida desconocedor de aquello que produce, dice siempre algo que no pretende decir, y por lo tanto no puede ser el emblema de dominio y de control que algunas veces pretende ser. Felman llama la atención sobre el hecho de que lo que un cuerpo parlante

significa es irreductible a lo que el cuerpo “dice”. En este sentido, el hablante es “ciego” de la misma manera que, según Morrison, la escritora experimentada es “ciega”: el enunciado produce significados que no son precisamente los que dice, o incluso, que no son en absoluto aquellos que podrían decirse. Mientras que Morrison acentúa el “instrumento a través del que se hacen (las afirmaciones)”, Felman identifica el cuerpo del que parte el habla como ese instrumento. Ese cuerpo se vuelve el signo de desconocimiento precisamente porque sus acciones no son plenamente conscientes o voluntarias. Según Felman, lo que permanece inconsciente en una acción corporal como el habla puede ser interpretado como el “instrumento” a través del que se hace la afirmación. De la misma manera, ese cuerpo que desconoce señala el límite de la intencionalidad en el acto de habla. El acto de habla dice más, o dice de un modo diferente, de lo que pretende decir.

Sin embargo, para Felman esto no significa que el habla y el cuerpo sean radicalmente separables, sino simplemente que la idea de un acto de habla completamente intencional se ve perpetuamente subvertida por aquello que en el habla subvierte la intencionalidad. Felman escribe: “Si el problema del acto humano consiste en la relación entre el lenguaje y el cuerpo es porque el acto se concibe —tanto en un análisis performativo como psicoanalítico— como aquello que problematiza al mismo tiempo la separación y la oposición entre ambos. El acto, una producción enigmática y problemática del cuerpo parlante, destruye desde su comienzo la dicotomía metafísica entre el dominio “mental” y el dominio “físico”, desmonta la oposición entre cuerpo y espíritu, entre la materia y el lenguaje”⁸.

No obstante, según Felman, este desmoronamiento de la oposición entre materia y lenguaje no implica una unión

simple de estos términos. Ambos permanecen interrelacionados de una forma incongruente. El acto que el cuerpo realiza al hablar nunca se comprende completamente; el cuerpo es el punto ciego del habla, aquel que actúa en exceso con respecto a lo que se dice, aunque actúa también en y a través de lo que se dice. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal significa que el acto se redobla en el momento del habla: existe lo que se dice, pero existe también un modo de decir que el "instrumento" corporal de la enunciación realiza.

Así, una afirmación, desde un punto de vista del análisis exclusivamente gramatical, puede aparecer como desprovista de amenaza. Pero la amenaza emerge precisamente a través del acto que el cuerpo realiza al hablar. O quizás la amenaza surge como el efecto patente de un acto performativo para volverse inofensiva gracias a la conducta corporal del acto (hecho que cualquier teoría de la acción reconoce). La amenaza, aunque es ella misma un acto corporal, prefigura o incluso promete un acto corporal, estableciendo en su gesto los contornos del acto que sucederá. Por supuesto, el acto de la amenaza y el acto con el que se amenaza son distintos, pero están relacionados en forma de quiasmo. Aunque no son idénticos, ambos son actos corporales: el primero, la amenaza, sólo tiene sentido en términos del acto que prefigura. La amenaza abre un horizonte temporal cuyo principio de organización es el acto con el que se amenaza. La amenaza inaugura la acción por la cual el acto con el que se amenaza puede ser llevado a cabo completamente. Y sin embargo, una amenaza se puede desbaratar, se puede desactivar, puede fracasar en su intento de producir el acto con el que amenaza. La amenaza afirma la certeza inminente de otro acto, de un acto venidero, pero la afirmación por sí misma no puede pro-

ducir el acto futuro como su efecto necesario. Este fracaso a la hora de cumplir la amenaza no pone en cuestión el estatus de la amenaza en tanto que acto de habla, simplemente cuestiona su eficacia. Sin embargo aquello que confiere poder a la amenaza es la presunción de que el acto de habla materializará por completo el acto con el que la palabra amenaza. Pero este acto de habla puede fracasar y es esta vulnerabilidad la que debe explotarse para hacer frente a la amenaza.

Para que la amenaza funcione, se requieren ciertas circunstancias, así como un campo de poder a través del cual se puedan materializar sus efectos performativos. La teleología de la acción que evoca la amenaza puede ser perturbada por varios tipos de fracasos. No obstante, la fantasía de la acción soberana que estructura la amenaza supone que un cierto tipo de enunciado es al mismo tiempo la realización de la acción a la que el acto de habla se refiere; éste sería un performativo ilocucionario, en términos de Austin, es decir, aquel que inmediatamente hace lo que dice. Pero la amenaza puede solicitar una respuesta, y la respuesta siempre es imprevista, perdiendo así su propio sentido soberano de expectación frente a una resistencia que ella misma ayudó a producir previamente. En lugar de destruir la posibilidad de respuesta, dejando a la persona a la que se dirige paralizada de miedo, se puede hacer frente a la amenaza por medio de otro tipo de acto performativo, un acto que saca partido del carácter doble de la acción de la amenaza (de aquello que se realiza intencionalmente y no intencionalmente al hablar) para enfrentar una parte del habla a la otra, echando por tierra el poder performativo de la amenaza.

Puesto que la amenaza es un acto de habla y al mismo tiempo un acto corporal, siempre está, en parte, fuera de

su propio control. Morrison afirma que la mujer ciega devuelve la amenaza implícita que le hacen los niños al referirse a “las manos” de aquel que guarda el pájaro, al exponer el cuerpo del que habla, enfrentando el acto de habla al acto que expone aquello que permanece desconocido para quienes emiten la amenaza. Ella pone de manifiesto la ceguera que motiva sus actos de habla al preguntarles qué harán, en un sentido corporal, teniendo en cuenta lo que ya han hecho corporalmente al hablar.

La afirmación de que el habla hiera parece depender de esta relación de inseparable incongruencia entre el cuerpo y el habla, y, consecuentemente, entre el habla y sus efectos. Si el hablante dirige su cuerpo hacia la persona a la que habla, entonces no es sólo el cuerpo del hablante el que entra en juego, sino también el cuerpo de aquel al que se dirige el habla. ¿Se limita el hablante simplemente a hablar o implica su propio cuerpo en relación con el otro, haciendo explícita la vulnerabilidad del cuerpo del otro al habla? El cuerpo del hablante, como un “instrumento” de una violenta ‘retoricidad’, excede las palabras dichas, y pone de manifiesto que el cuerpo a quien el habla se dirige no puede seguir estando (al menos no siempre enteramente) bajo control.

Llamadas inesperadas

Ningún análisis simple de las palabras será suficiente para decidir qué es una amenaza, y menos aún, qué es una palabra que hiera. Podríamos pensar que es necesario llevar a cabo una explicación detallada de las condiciones institucionales de la enunciación para identificar la probabilidad con la que cierto tipo de palabras harán daño bajo ciertas

circunstancias. Pero las circunstancias solas no hacen que las palabras hieran. O podríamos vernos en la obligación de afirmar que cualquier palabra puede causar un daño, dependiendo de su utilización y que el uso de las palabras no se puede reducir a las circunstancias de la enunciación. Esta última afirmación parece razonable, pero tal aproximación no puede decirnos por qué ciertas palabras hieren como lo hacen, o por qué resulta más difícil separar unas palabras que otras de su poder de herir.

De hecho, los esfuerzos recientes que se han hecho para establecer el indudable poder hiriente de ciertas palabras parecen fracasar al enfrentarse a la pregunta de quién es el intérprete del significado de tales palabras y de lo que realizan. Las normas actuales que regulan la autodefinición de los gays y las lesbianas en el ejército, o incluso las controversias recientes acerca de la música rap, sugieren que no es posible llegar a un consenso acerca de si hay una relación clara entre las palabras enunciadas y su supuesto poder de herir⁹. Por una parte, afirmar que el efecto ofensivo de tales palabras es completamente contextual, y que un cambio del contexto puede exacerbar o minimizar su carácter ofensivo, no permite dar cuenta del poder que tales palabras parecen ejercer. Por otra parte, alegar que algunos enunciados son siempre ofensivos, independientemente del contexto, o afirmar que de algún modo estos enunciados llevan el contexto con ellos mismos de tal modo que no se pueden deshacer de él, no es ofrecer una explicación de cómo se invoca y se reestructura el contexto en el momento de la enunciación.

Ninguna de estas opiniones puede dar cuenta de la reorganización y la resignificación del enunciado ofensivo, del despliegue del poder lingüístico que intenta al mismo tiempo exponer y contrarrestar el ejercicio ofensivo del habla.

Me ocuparé detalladamente de estas cuestiones en un capítulo posterior, pero consideremos por un momento la frecuencia con la que estos términos están sujetos a resignificación. El desdoblamiento del discurso ofensivo tiene lugar no solamente en la música rap y en varias formas de parodia y sátira política, sino también en la crítica social y política de tales términos, allí donde “el hecho de mencionar”¹⁰ estos términos es crucial con respecto a los argumentos de los que venimos hablando. Este desdoblamiento ocurre incluso en los argumentos legales que apelan a la intervención de la censura, de hecho, la misma retórica que se condena prolifera invariablemente en el contexto del discurso legal. Paradójicamente, los argumentos explícitamente legales y políticos que intentan relacionar dicha forma de habla con ciertos contextos olvidan señalar que incluso en su propio discurso, esa forma de habla se ha vuelto citacional, rompiendo así con los contextos previos de dicho enunciado y adquiriendo nuevos contextos para los que no había sido prevista. El discurso crítico y legal acerca del lenguaje de odio constituye en sí mismo una puesta en escena del lenguaje de odio. El presente discurso rompe con los anteriores, pero no de una forma absoluta. A pesar de su aparente “ruptura” con el pasado, el presente discurso sólo se puede leer con respecto al pasado con el que rompe. Sin embargo, el presente contexto elabora un nuevo contexto para el habla, un contexto futuro, aún sin perfilar y que, por lo tanto, no es exactamente un contexto.

Los argumentos en favor de una contra-apropiación o de una representación nueva del habla ofensiva se ven claramente cuestionados por la posición según la cual el efecto ofensivo del acto de habla está *necesariamente* relacionado con el acto de habla, con su contexto originario o

perdurable, o incluso, con las intenciones que lo animan o con sus utilidades originales. La reevaluación de términos como “queer”^b sugiere que el habla puede ser “devuelto” al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos. De una forma más general, esto sugiere que el efecto cambiante de tales términos marca un tipo de performatividad discursiva que no constituye una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de resignificaciones cuyo origen y fin ni son fijos ni se pueden fijar. En este sentido, un “acto” no es un evento momentáneo, sino un cierto tipo de red de horizontes temporales, una condensación de iterabilidad que excede el momento al que da lugar. La posibilidad de un acto de habla para resignificar un contexto previo depende, en parte, del intervalo entre el contexto en el que se origina o la intención que anima un enunciado y los efectos que éste produce. Por ejemplo, para que una amenaza pueda tener un futuro distinto de aquel que había previsto, para que pueda ser devuelta a su hablante de una forma distinta y para que puede ser desactivada por medio de este retorno, los significados que adquiere el acto de habla y los efectos que produce deben exceder aquellos que el acto de habla había previsto, y los contextos que asume deben ser distintos de aquellos en los que se originó (si es que es posible encontrar tal origen).

Los que intentan fijar con precisión la relación entre ciertos actos de habla y sus efectos hirientes lamentarán seguramente el carácter abierto de la temporalidad del acto de habla. El hecho de que ningún acto de habla *deba* producir un daño como efecto significa que ninguna teoría simple de los actos de habla podrá darnos un criterio para juzgar los daños producidos por las palabras. Sin embargo, esta pérdida de la relación entre acto y herida abre la

posibilidad del contra-discurso, un tipo de respuesta que sería imposible si la relación entre acto y herida fuera más estrecha. Por tanto, el espacio que separa el acto de habla de sus efectos futuros tiene implicaciones prometedoras: inaugura una teoría de la agencia lingüística que proporciona una alternativa a la búsqueda incesante de un remedio legal. El intervalo entre las distintas ocurrencias de un enunciado no sólo hace posible la repetición y la resignificación del enunciado, sino que muestra cómo, con el tiempo, las palabras son capaces de desligarse del poder de herir, y de recontextualizarse de formas más afirmativas. Espero dejar claro que cuando digo afirmativas, me refiero al hecho de que “abren posibilidades de agencia”. En este sentido la agencia no es la restauración de una autonomía soberana en el lenguaje, ni una réplica de nociones convencionales de dominio.

Las preocupaciones fundamentales de *Lenguaje, poder e identidad* son al mismo tiempo retóricas y políticas. En la ley, los enunciados “que se excitan” son aquellos llevados a cabo bajo coacción, normalmente se trata de confesiones que no pueden utilizarse delante de un tribunal porque no reflejan el equilibrio mental del que las pronuncia. Mi hipótesis es que el habla está siempre de algún modo fuera de control. Con una formulación que anticipa la lectura que llevará a cabo Felman del acto de habla, Austin escribe que “las acciones en general (no todas) pueden, por ejemplo, realizarse bajo coacción, o por accidente, o debidas a tal o cual tipo de error, es decir, de forma no intencional” (1994: 21). Austin aprovecha la ocasión para separar el acto del habla del sujeto en ciertas circunstancias: “En muchos de estos casos nos resistimos a afirmar que tal acto fue llevado a cabo o que él lo hizo” (ibídem). Desligar el acto de habla del sujeto soberano permite fundar una noción

alternativa de agencia y, finalmente, de responsabilidad, una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto se constituye en el lenguaje, así como el hecho de que aquello que el sujeto crea se deriva también de otras fuentes. A diferencia de algunos críticos que confunden la crítica de la soberanía con la eliminación de la agencia, lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina. Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades.

La noción de sujeto soberano emerge en el discurso sobre el lenguaje de odio de formas diversas. En primer lugar, se imagina a aquel que habla como ejerciendo un poder soberano, que realiza lo que él o ella dice cuando lo dice. Igualmente, el “habla” estatal toma a menudo un carácter soberano, de tal modo que las declaraciones son, con frecuencia y literalmente, “actos” de la ley. Sin embargo, para Austin, el esfuerzo por localizar tales actos de habla ilocucionarios resulta problemático y le llevará a inventar una serie de condiciones y de nuevas distinciones para poder tener en cuenta la complejidad del espacio performativo. No todos los enunciados que tienen la forma de un performativo, ya sea ilocucionario o perlocucionario, funcionan realmente. Esta intuición tiene importantes consecuencias para la consideración de la posible eficacia del lenguaje de odio.

Retóricamente, la afirmación según la cual algunas formas de habla no sólo comunican odio, sino que constituyen en sí mismas un acto hiriente, presupone no sólo que el lenguaje actúa, sino que actúa sobre aquel al que se dirige de una forma hiriente. Sin embargo, es importante tener

en cuenta que ambas afirmaciones son diferentes, puesto que no todos los actos de habla son la clase de acto que actúa sobre alguien con tal fuerza. Por ejemplo, puedo pronunciar un acto de habla ilocucionario, en el sentido de Austin, al decir "yo te condeno", pero si no estoy en una posición que hace que mis palabras sean consideradas como obligatorias, este acto de habla que he emitido será desafortunado o fracasará, en el sentido de Austin: aquel al que se dirige el enunciado escapará ileso. Por lo tanto, muchos actos de habla pueden considerarse como "conducta" en un sentido estrecho, pero no todos ellos tienen el poder de producir los efectos o de desencadenar una serie de consecuencias. Más aún, en este sentido, muchos de estos actos de habla aparecen como cómicos, de modo que podríamos leer el libro de Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, como un catálogo cómico de tales performativos fallidos.

Un acto de habla puede ser un acto sin ser necesariamente un acto eficaz. Si emito un performativo fallido, es decir, si doy una orden y nadie la escucha ni la obedece, o si hago una promesa y no hay nadie a quien hacérsela, sigo realizando un acto, pero realizo un acto con muy poco o con ningún efecto (o al menos no con el efecto que el acto promete). Un performativo es eficaz no sólo cuando realizo el acto, sino cuando a partir de ese acto se derivan un conjunto de efectos. Actuar lingüísticamente no implica necesariamente producir efectos, y en ese sentido, un acto de habla no es siempre una acción eficaz. Decir que existe una confusión entre habla y acción no quiere decir necesariamente que el habla actúa de forma eficaz.

Austin propone una tipología provisional de los enunciados performativos. El acto ilocucionario es aquel en el que al decir algo uno está haciendo algo al mismo tiempo.

El juez que dice "yo te condeno" ni afirma la intención de hacer algo ni describe lo que hace: su palabra es en sí misma un tipo de acción. Los actos de habla ilocucionarios producen efectos. Según Austin estos actos se apoyan en convenciones lingüísticas y sociales. Por otra parte, los actos perlocucionarios son aquellos cuyos enunciados dan lugar a una serie de consecuencias: en un acto de habla perlocucionario "decir algo producirá ciertas consecuencias," pero las palabras y las consecuencias que se producen son temporalmente distintas. Las consecuencias no es lo mismo que el acto de habla, sino que son "aquello que producimos o conseguimos al decir algo" (1994: 109). Mientras los actos ilocucionarios proceden siguiendo convenciones (1994: 107), los actos perlocucionarios proceden dando lugar a consecuencias. Implícita a esta distinción es la noción de que los actos de habla ilocucionarios producen efectos sin necesidad de un lapso de tiempo, puesto que la palabra es en sí misma una acción, y que palabra y acción se dan simultáneamente.

Austin señala asimismo que algunas consecuencias de un acto perlocucionario pueden ser 'no intencionales' y da el ejemplo del insulto no intencional, situando así el daño verbal en la órbita de la perlocución. Por tanto, Austin sugiere que el daño no es inherente a las convenciones que un acto de habla dado invoca, sino que depende de las consecuencias específicas que un acto de habla produce.

Recientemente, especialistas del derecho y filósofos (Catherine MacKinnon, Rae Langton, entre otros¹¹) se han inspirado en la obra de Austin con el objeto de argumentar que las representaciones pornográficas son performativas, es decir, que ni afirman un punto de vista ni describen la realidad, sino que más bien constituyen un cierto tipo

de conducta. Más aún, estos especialistas defienden la idea según la cual la conducta "silencia" a aquellos que aparecen subordinados en la representación pornográfica.

Me ocuparé en detalle de estos argumentos en los capítulos posteriores pero es importante señalar, a modo de introducción, que estos argumentos entienden la pornografía como un cierto tipo de lenguaje de odio, y describen su fuerza performativa como ilocucionaria. Especialmente en el argumento de MacKinnon contra la pornografía se ha pasado de la dependencia conceptual de un modelo perlocucionario a un modelo ilocucionario¹². Mari Matsuda entiende el lenguaje de odio no sólo como actuando sobre el oyente (una escena perlocucionaria), sino también contribuyendo a la constitución social de aquel al que se dirige (y, por lo tanto, tomando parte en un proceso de interpelación social)¹³. Según esta interpretación, el oyente ocupa una posición social o incluso se ha vuelto sinónimo de esa posición. Aquí las posiciones sociales se sitúan en relación estática y jerárquica unas con respecto a otras. El oyente resulta herido por un enunciado en virtud de la posición social que ocupa. Asimismo, el enunciado fuerza al sujeto a ocupar de nuevo una posición social subordinada. Según este punto de vista, esta forma de habla invoca y reinscribe una relación estructural de dominación, y constituye una ocasión lingüística para reafirmar esta dominación estructural. Aunque algunas veces este análisis del lenguaje de odio enumera una serie de consecuencias que tal acto de habla produce (introduciendo una visión perlocucionaria), existen otras formulaciones de esta posición según las cuales la fuerza del performativo se asegura a través de medios convencionales (éste sería un modelo ilocucionario). En la formulación de Mari Matsuda, por ejemplo, el habla no refleja simplemente una relación de

dominación social, sino que el habla *efectúa* la dominación, convirtiéndose así en el vehículo a través del que esta estructura social se instaura una y otra vez. Según este modelo ilocucionario, el lenguaje de odio ni describe un daño ni lo produce como consecuencia, sino que *constituye* aquel al que se dirige en el momento de pronunciar el enunciado. En el acto de habla mismo, en la realización del daño mismo, el daño se entiende como subordinación social¹⁴.

Lo que hace el lenguaje de odio es colocar al sujeto en una posición subordinada. Pero ¿qué es lo que da al lenguaje de odio el poder de ubicar al sujeto con tal eficacia? ¿Es el lenguaje de odio tan "eficaz", en un sentido austriano, como aparece en este análisis, o por el contrario existen casos fallidos que harían su poder constitutivo menos eficaz de lo que implica esta descripción a la que nos venimos refiriendo?

Por el momento, me gustaría poner en cuestión la suposición según la cual el lenguaje de odio funciona siempre y en todos los casos. No se trata de minimizar el dolor que se sufre a causa del lenguaje de odio, sino de dejar abierta la posibilidad de su fracaso, puesto que esta apertura es la condición de una respuesta crítica. Si la explicación del daño que produce el lenguaje de odio excluye la posibilidad de una respuesta crítica a tal daño, la explicación no hace sino confirmar los efectos totalizadores de tal daño. Estos argumentos son a menudo útiles en contextos legales, pero son contraproducentes a la hora de pensar formas de agencia y de resistencia no estatales.

Aunque el lenguaje de odio se esfuerza por constituir un sujeto por medios discursivos, ¿es acaso esta constitución su resultado final, necesario y efectivo? ¿Existe una posibilidad de perturbar y subvertir los efectos producidos

por tales palabras, un margen de error que llevaría a deshacer el proceso de constitución discursiva? ¿Qué clase de poder se atribuye al lenguaje para que podamos imaginarlo con el poder de constituir al sujeto con tal éxito?

El argumento de Matsuda supone que en el momento en el que se da una enunciación de odio se enuncia una estructura social; el lenguaje de odio invoca de nuevo la posición de dominación, y la consolida en el momento del habla. En tanto que rearticulación lingüística de una dominación social, el lenguaje de odio se convierte, según Matsuda, en el lugar de la reproducción mecánica y previsible del poder. De alguna manera, Austin subraya repetidamente la cuestión de la avería mecánica o del "fallo" y la imposibilidad de predecir las diferentes maneras en las que el lenguaje hablado puede funcionar mal. De una forma más general, sin embargo, existen razones para preguntarse si una noción estática de "estructura social" se reproduce en el lenguaje de odio, o si tales estructuras al ser reiteradas, repetidas, rearticuladas, sufren una desestructuración. ¿Podríamos entender el acto de habla de odio como menos eficaz, más propenso a la innovación y a la subversión, si tuviéramos en cuenta la vida temporal de la "estructura" que se dice que enuncia? Si tal estructura depende de su enunciación para su continuación, entonces debemos situar la pregunta por su continuidad en el lugar de la enunciación. ¿Puede existir un enunciado que rompa la continuidad de esa estructura, o que subvierta la estructura a través de la repetición en el lenguaje? En tanto que invocación, el lenguaje de odio es una acción que invoca actos previos, y que requiere una repetición en el futuro para sobrevivir. ¿Existe una repetición que pueda separar el acto de habla de las convenciones que lo sostienen de tal modo que su repetición, en lugar de consolidarlo, eche por tierra su eficacia nociva?

Escenas de habla

Sería un error pensar que al resolver los problemas teóricos del acto de habla podríamos dar una solución contundente a las actuales operaciones políticas del acto de habla. La relación entre teoría y práctica tiende a funcionar de otro modo. Las posiciones teóricas resultan apropiadas cuando son aplicadas a contextos políticos que exponen algún aspecto del valor estratégico de tales teorías. Una revisión somera de las situaciones políticas en las que el acto de habla aparece muestra que existe un desacuerdo significativo acerca de si hay algún acto de habla (y en ese caso, qué tipo de acto de habla) que deba considerarse como conducta en lugar de como "lenguaje" en un sentido legal. De forma general, los argumentos favorables a la eliminación de la distinción entre el lenguaje y la conducta tiende a reforzar la regulación estatal y la suspensión de la referencia a la Primera Enmienda. Por otra parte, los argumentos que insisten en que los actos de habla sean considerados como lenguaje en lugar de como conducta, tienden a favorecer la suspensión de la intervención del Estado. En el primer capítulo, "Actos ardientes", señalo que en el juicio de *R. A. V. v. St. Paul* la mayoría de la Corte Suprema revocó una ordenanza local que había interpretado la quema de una cruz delante de la casa de una familia negra como "palabras que agreden" y puso sobre la mesa la cuestión de si ese tipo de "lenguaje" simplemente "comunica un mensaje" o si por el contrario expresa "un punto de vista", incluso cuando ese "punto de vista" era considerado como digno de ser "castigado"¹⁵. La Corte descartó por completo el argumento según el cual la cruz en llamas es al mismo tiempo lenguaje y conducta, es decir, comunicación de un mensaje de inferioridad así como un acto de discriminación (de

la misma manera que la señal “sólo blancos” al mismo tiempo expresa una idea y constituye en sí misma una conducta de discriminación).

En su obra reciente *Only Words*, MacKinnon interpreta la pornografía al mismo tiempo como lenguaje y como conducta, es decir, como un “enunciado performativo”, que no sólo “actuaría” sobre las mujeres de forma nociva (argumento perlocucionario) sino que instituye, a través de la representación, la clase de las mujeres como una clase inferior (argumento ilocucionario). La cruz en llamas se entiende como análoga al enunciado pornográfico en la medida en que ambos representan y realizan un daño. Pero ¿podemos utilizar el argumento ilocucionario sobre la pornografía de forma tan fácil como en el caso de la cruz en llamas? La teoría de la representación y, más aún, la teoría de la performatividad que se utiliza, es distinta en cada uno de estos casos. Defiendo la idea según la cual, de un modo general, el texto visual de la pornografía no puede “amenazar” o “degradar” o “rebajar” de la misma manera que lo hace la cruz en llamas. Sugerir que ambos ejemplos son casos del mismo tipo de conducta verbal no sólo es un error de juicio, sino que además supone explotar el signo de la violencia racial con el objeto de aumentar, por medio de un desplazamiento metonímico, el posible poder de herir de la pornografía.

Recientemente hemos oído que el lenguaje “incita” a ciertos tipos de acción. La prensa israelí dedicó mucha atención a la retórica incendiaria de la derecha en Israel y a saber si tal retórica podía considerarse como la culpable del asesinato de Isaac Rabin. ¿Cómo es posible que en tales casos imaginemos que un enunciado se ha convertido en acción? ¿Cómo es posible imaginar que el lenguaje se escucha y se toma como motivación, mecánica o contagiosa-

mente, induciendo al oyente a actuar? Por ejemplo, activistas “Pro-vida” han defendido con un éxito jurídico limitado que términos tales como “aborto” cuando aparecen en Internet deben ser considerados como una “obscenidad”. Yo misma he visto recientemente en un viaje en avión una película en la que la palabra “aborto” era sustituida por un “pitido” en todas las frases en que aparecía. Se piensa que el enunciado no sólo ofende a un conjunto de sensibilidades, sino que constituye en sí mismo un daño, como si la palabra realizase una acción, con respecto a la que los nonatos indefensos serían la parte dañada. La atribución de tal eficacia mágica a las palabras emerge también en el contexto del ejército americano en el que la declaración “soy homosexual” se toma como la comunicación de algo homosexual, y por tanto, como si fuera un tipo de acto homosexual.

Esta visión mágica del performativo no opera en aquellas situaciones políticas en las que el lenguaje es, como si dijéramos, violentamente separado de la conducta. La disposición de la Corte para considerar la cruz en llamas en el caso de *R. A. V. v. St. Paul* como “lenguaje” protegido potencialmente sugiere que la visión no-performativa del lenguaje se puede extender para defender ciertos tipos de conducta racista, una defensa que manipula la distinción entre lenguaje y conducta con el fin de lograr ciertos objetivos políticos. De la misma manera, la apelación de MacKinnon al Estado para interpretar la pornografía como un lenguaje performativo y, por tanto, como una acción dañina de la representación, no resuelve la cuestión teórica de la relación entre representación y conducta, sino que hace coincidir ambos términos para aumentar el poder de intervención del Estado sobre la representación gráfica de la sexualidad.

De diversas maneras, esta extensión del poder estatal se vuelve, sin embargo, una de las amenazas mayores a la operación discursiva de la política gay y lesbiana. Son cruciales en este tipo de políticas un cierto número de "actos de habla" que pueden ser, y han sido, interpretados como ofensivos e incluso como conducta hiriente: *auto-representación gráfica*, como en la fotografía de Mapplethorpe, *autodeclaración explícita*, como la que tiene lugar en la práctica de salir del armario; y *educación sexual explícita*, como en la educación sobre el sida. En estos tres casos, es importante señalar que representar la homosexualidad no es exactamente lo mismo que realizarla, incluso cuando la representación tiene una importante dimensión performativa. Cuando uno declara que es homosexual, la declaración es el acto performativo —no la homosexualidad—, a menos que queramos afirmar que la homosexualidad no *es* en sí misma otra cosa que un tipo de declaración, cosa que sería raro afirmar. Del mismo modo, parece crucial y adecuado afirmar que representar las prácticas sexuales en la educación sobre el sida no implica ni propagar el sida ni incitar a un cierto tipo de sexualidad (a menos que entendamos la incitación al sexo seguro como uno de los objetivos de tal educación). Haciendo una llamada a la oposición pública contra el *gangsta rap*, William Bennett y C. Delores Tucker¹⁶ no pretendían apelar a la intervención estatal contra las empresas de música, sino que más bien hacían circular la opinión según la cual ese tipo de música (y sus letras) producían efectos perlocucionarios, haciendo de la representación misma una forma de inducción a la violencia criminal. La amalgama entre lenguaje y conducta intenta localizar la "causa" de la violencia urbana, y quizás, como en la inquietud israelí con respecto a la retórica incendiaria, intenta también

silenciar un debate más amplio acerca de las condiciones institucionales que producen la violencia de la derecha. En Estados Unidos la reacción contra las letras de la música *gangsta rap* podría también operar con la intención de alejarnos de un análisis más fundamental sobre la raza, la pobreza y la rabia y de cómo esas condiciones se registran gráficamente en los géneros populares de la música urbana afroamericana¹⁷.

Desafortunadamente parece que algunas apropiaciones del debate sobre el lenguaje de odio tienden a minimizar los efectos de la ofensa racial mientras extienden el campo de acción de la ofensa sexual. En el caso del ataque conservador contra el rap, los argumentos feministas contra la representación ofensiva parecen ser apropiados estratégicamente. Un nuevo estándar de "decencia" requiere que ciertas condiciones urbanas de violencia no sean representadas. Al mismo tiempo, la ofensa sexual contra las mujeres se entiende a través de figuras raciales: como si la dignidad de las mujeres se viera amenazada no tanto por la pérdida de fuerza de los derechos de libertad de reproducción o la pérdida generalizada de asistencia pública, sino principalmente por hombres afro-americanos que cantan.

Existen opiniones tanto feministas como antifeministas, racistas como antirracistas, homófobas como anti-homofóbicas que están de acuerdo con el modelo eficaz del performativo tanto en sus formas ilocucionarias como perlocucionarias. Por lo tanto, no existe una manera simple de establecer una correlación entre las opiniones acerca de la eficacia del acto de habla y las opiniones políticas en general, o aún, de un modo más específico, entre el performativo y las opiniones acerca de la jurisdicción apropiada de la Primera Enmienda. Sin embargo, parece claro

que de un modo general los precedentes legales para la restricción del "lenguaje" se apoyan sobre el modelo ilocucionario del lenguaje de odio. Se establece un vínculo más firme entre lenguaje y conducta, y sin embargo, cuanto más difícil es la distinción entre actos eficaces y fallidos, más serias son las bases a partir de las que afirmar que el lenguaje no sólo produce ofensas como una de sus posibles consecuencias, sino que constituye una ofensa en sí mismo, convirtiéndose así en una forma inequívoca de conducta. La reducción del lenguaje a conducta, y la oclusión consiguiente del intervalo que existe entre ambos, tiende a apoyar los argumentos a favor de la intervención estatal. Si el "lenguaje" en cualquiera de los casos anteriores puede ser completamente reducido a conducta, entonces la Primera Enmienda se ve burlada. No obstante, insistir en la distancia que existe entre el lenguaje y la conducta, supone abrir un espacio para formas no-jurídicas de oposición, maneras de reorganizar y de resignificar el lenguaje en contextos que exceden aquellos que los tribunales determinan. Las estrategias generadas por grupos legales o sociales progresistas corren el riesgo de volverse contra ellos mismos a causa de la extensión del poder estatal, específicamente, a causa de la extensión del poder legal sobre tales cuestiones. Ya sea a través de la extensión del alcance de la noción de obscenidad, en el intento de poner en práctica la doctrina de las palabras que agreden (sin éxito por el momento), o al ampliar la ley de anti-discriminación para dar cabida al lenguaje como conducta discriminatoria, todas estas estrategias tienden a incrementar la regulación estatal sobre el lenguaje, potencialmente concediendo poder al Estado para utilizar tales precedentes contra los mismos movimientos que un día se esforzaron por su introducción en la doctrina legal.

Los actos de habla como interpelación

Si el lenguaje de odio actúa de una forma ilocucionaria, hiriendo a través y en el momento mismo del habla, y constituyendo al sujeto a través de esa herida, entonces podríamos decir que el lenguaje de odio ejerce una función interpelariva¹⁸. En un primer momento, parece que la noción austiniana de enunciado ilocucionario es incompatible con la noción de interpelación de Althusser. Para Austin, el sujeto que habla precede al lenguaje, mientras que para Althusser, el acto de habla que trae al sujeto a la existencia lingüística precede y forma al sujeto. De hecho, la interpelación que precede y forma al sujeto en Althusser parece constituir la condición de posibilidad de esos actos de habla centrados en torno al sujeto que pueblan el territorio de análisis de Austin. Sin embargo, Austin deja claro que no piensa que el éxito del performativo dependa siempre de la intención del hablante. Refuta así las formas de psicologismo que demandarían "actos imaginarios internos" (1994: 10) que acompañen a la promesa, uno de los primeros actos de habla que considera, para poder validar ese acto. Aunque una buena intención puede hacer que una promesa se cumpla, la intención de no realizar el acto no priva al acto de habla de su estatuto de promesa; aun en ese caso, la promesa se realiza (1994: 11). La fuerza del acto de habla es inseparable de su significado, y la fuerza ilocucionaria se asegura a través de la convención¹⁹. Del mismo modo que para Austin la convención que gobierna la institución de hacer una promesa se cumple verbalmente incluso en el caso de una promesa que nadie tiene la intención de cumplir, para Althusser uno entra en el "ritual" de la ideología independientemente de si hay o no una creencia anterior y auténtica en esa ideología.

La idea de Austin según la cual el acto de habla ilocucionario está condicionado por su dimensión convencional, es decir, "ritual" o "ceremonial", puede compararse con la insistencia con que Althusser define la ideología como una forma "ritual", en la que ese ritual constituye "la existencia material de un aparato ideológico" (1971: 168). El ritual es material en la medida en que es productivo, es decir, porque produce la creencia que parece estar "detrás" de él. Así Althusser, de forma provocativa, hace referencia a las ideas de Pascal acerca de la creencia religiosa cuando se le pide que explique la dimensión ritual de la ideología: "Pascal dice más o menos: 'Arrodíllate, mueve tus labios durante la oración, y creerás'". El gesto vacío se llena con el tiempo, y el pensamiento se produce en el curso de la repetición ritualizada de la convención. "Las ideas", según Althusser, no *preceden* tales acciones, sino que "inscriben [...] su existencia en las acciones de las prácticas gobernadas por rituales" (1971: 170). En la famosa escena de interpelación que Althusser presenta, el policía se dirige a la persona que pasa con un "eh; tú", y aquel que se reconoce y se gira (casi todo el mundo) para responder a la llamada no preexiste, en un sentido estricto, a la llamada. La escena de Althusser es fabulosa, pero ¿qué sentido podría tener? El paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia.

Ni la promesa de Austin ni la oración de Althusser requieren un estado mental preexistente para producir efectos, tal y como lo hacen. Pero allí donde Austin asume un sujeto hablante, Althusser, en la escena en la que el policía se dirige al peatón, postula una voz que trae al sujeto a la existencia. El sujeto austiniano habla de una forma *con-*

vencional, es decir, habla con una voz que nunca es completamente singular. El sujeto invoca una fórmula (que no es exactamente lo mismo que seguir una regla), y esta invocación puede hacerse con muy poca o con ninguna reflexión acerca del carácter convencional de lo que se dice. La dimensión ritual de la convención implica que el momento de la enunciación está determinado por los momentos anteriores y futuros que quedan ocluidos por ese momento mismo. ¿Quién habla cuando la convención habla? ¿Cuál es el tiempo de habla de la convención? En algún sentido, se trata de un conjunto heredado de voces, un eco de otros que hablan como "yo" hablo²⁰.

Para tender un puente entre los puntos de vista de Austin y de Althusser, necesitaríamos dar cuenta de cómo el sujeto constituido a través de la llamada del Otro se transforma en un sujeto capaz de dirigirse a los otros. En tal caso, el sujeto no es ni agente soberano con una relación puramente instrumental con el lenguaje, ni un mero efecto cuya agencia está en complicidad total con las operaciones previas del poder. La vulnerabilidad con respecto al Otro constituido por una llamada previa nunca se supera a través de la posesión de la agencia (razón por la cual esta "agencia" no es lo mismo que un "dominio").

El argumento según el cual el lenguaje de odio es ilocucionario y produce al sujeto en una posición de subordinación, se aproxima al punto de vista según el cual el sujeto es interpelado por una voz anterior, una voz que realiza una forma ritual. En el lenguaje de odio, el ritual en cuestión parece ser un ritual de subordinación. De hecho, uno de los argumentos más serios en favor de la regulación estatal del lenguaje de odio es que ciertos tipos de enunciados, cuando son expresados por aquellos que se encuentran en posiciones de poder contra aquellos que ya están

subordinados producen el efecto de 're-subordinar' a aquellos a quienes se dirigen.

Para que una visión de este tipo sea convincente es necesario distinguir entre diversos tipos de daños que son socialmente contingentes y evitables, y ciertos tipos de subordinación que son, de alguna manera, una condición constitutiva del sujeto. Es difícil establecer esta distinción, pero no imposible: parece que el habla injuriosa se aprovecha de las posibilidades abiertas por la llamada constitutiva. El lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad anterior con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada del Otro para existir. La hipótesis –tanto hegeliana como freudiana– según la cual uno llega a “ser” gracias a la dependencia con respecto al Otro debe ser reformulada en términos lingüísticos en la medida en que los términos mediante los cuales se regula, se asigna y se niega el reconocimiento forman parte de un ritual más amplio de interpelación. No hay forma de protegerse contra la vulnerabilidad primaria ni contra la susceptibilidad de esa llamada de reconocimiento que concede existencia. No hay forma de protegerse contra la dependencia primaria de un lenguaje del que no somos autores con el objetivo de adquirir un estatus ontológico provisional. De este modo, algunas veces nos agarramos a los términos que nos hacen daño porque, como mínimo, nos conceden una cierta forma de existencia social y discursiva²¹. La llamada que inaugura la posibilidad de agencia cierra, de un plumazo, la posibilidad de autonomía radical. En este sentido, el acto de interpelación, que regula la posibilidad de la autogénesis del sujeto (y da lugar a esa fantasía) lleva a cabo un “daño”. Por lo tanto, es imposible regular completamente el efecto potencial-

mente perjudicial del lenguaje sin destruir algo fundamental del lenguaje mismo, y de una forma más específica, de la constitución del sujeto en el lenguaje. Por otra parte, es imprescindible aportar una perspectiva crítica sobre los tipos de lenguaje que gobiernan la regulación y la constitución de sujetos, si tenemos en cuenta que dependemos inevitablemente de las formas en las que los otros se dirigen a nosotros para poder ejercer cualquier tipo de agencia.

Los enunciados del lenguaje de odio forman parte de un proceso continuo e ininterrumpido al que estamos sujetos, una sujeción (*assujétissement*) constante que es la operación misma de la interpelación, esa acción del discurso continuamente repetida a través de la cual los sujetos son constituidos en la subyugación. Esos términos ofensivos que señalan un espacio discursivo de violación preceden y ocasionan el enunciado que los representa; el enunciado es la ocasión de renovar esa operación de interpelación. De hecho, uno puede ser interpelado, puesto en su sitio, se le puede asignar una posición a través del silencio, porque nadie se dirige a uno, y esta situación se vuelve claramente dolorosa cuando uno prefiere ser menospreciado a que no se dirijan a él en absoluto.

Podríamos caer en la tentación de pensar que la existencia del lenguaje ofensivo suscita una pregunta ética de este tipo: ¿qué clase de lenguaje debemos utilizar? ¿Cómo afecta a los otros el lenguaje que utilizamos? Si el lenguaje de odio es citacional, ¿significa esto que el que usa el lenguaje no es responsable de su utilización? Yo diría que el carácter citacional del discurso puede contribuir a aumentar e intensificar nuestro sentido de la responsabilidad. Aquel que pronuncia un enunciado de lenguaje de odio es responsable de la manera en la que el habla se repite, de

reforzar tal forma de habla, de restablecer contextos de odio y de ofensa. La responsabilidad del hablante no consiste en rehacer el lenguaje *ex nihilo*, sino en negociar el legado del uso que constriñe y posibilita ese habla. Para entender este sentido de la responsabilidad, una responsabilidad tocada por la impureza desde el principio, es preciso entender también al hablante en tanto que constituido en el lenguaje que usa. Esta paradoja apunta a un dilema ético que yace en el lenguaje desde el principio.

La pregunta por el uso más apropiado del lenguaje es una cuestión ética explícita que sólo puede emerger más tarde. Esta pregunta presupone una serie de cuestiones previas: ¿quiénes somos “nosotros”, que no podemos existir sin el lenguaje, y qué significa “ser” en el lenguaje? ¿Cómo es posible que el lenguaje ofensivo amenace la condición de posibilidad misma de esta existencia en el lenguaje, de esta persistencia y supervivencia lingüística? Si el sujeto que habla es constituido por el lenguaje que él o ella habla, entonces el lenguaje es la condición de posibilidad del sujeto hablante, y no simplemente un instrumento de expresión. Esto significa que la propia “existencia” del sujeto está implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que exceden al sujeto que habla. Y sin embargo, este “exceso” es lo que hace posible el habla del sujeto.

Foucault se refiere a esta pérdida de control sobre el lenguaje cuando escribe: “El discurso no es la vida; su tiempo no es el nuestro”²². Con esta afirmación, Foucault parece querer decir que la vida de uno no se puede reducir al discurso que uno habla ni a la esfera de discurso que anima su vida. Sin embargo, Foucault olvida subrayar que el tiempo del discurso, a pesar de su inconmensurabilidad radical con respecto al tiempo del sujeto, *hace posible* el tiempo de

habla del sujeto. Ese espacio lingüístico sobre el que el sujeto no tiene control se convierte en la condición de posibilidad de cualquier espacio de control que el sujeto hablante ejerce. La autonomía en el habla, en la medida en que existe, está condicionada por una dependencia radical y originaria del lenguaje, un lenguaje cuya historicidad excede en todas direcciones la historia del sujeto hablante. Y esta historicidad excesiva, esta estructura, hace posible tanto la supervivencia lingüística del sujeto como su muerte.

La acción hiriente de los nombres

Aunque algunas formas de lenguaje ofensivo dependen del uso de los nombres, es decir de llamar al otro por un nombre, otras formas parecen depender de descripciones o incluso del silencio. Podríamos llegar a saber algo más sobre la vulnerabilidad lingüística a través de una consideración del poder del nombre. Lacan escribe que “el hombre es el tiempo del objeto”. Pero es también el tiempo del Otro. Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, ésta es la comprensión general que existe acerca del *nombre propio*. Pero ¿tienen otros nombres, otras descripciones, otras conductas lingüísticas (incluido el silencio) algún tipo de poder constitutivo similar al del nombre propio? ¿Confieren también especificidad espacial y temporal, inaugurando un tiempo del sujeto que no coincide con el tiempo del lenguaje, imponiendo el senti-

do de la finitud del sujeto que se deriva de esa inconmensurabilidad?

Consideremos por un momento las condiciones más generales del nombre. En primer lugar, alguien o un grupo de personas conceden, dan, imponen o atribuyen un nombre a alguien. Nombrar requiere un contexto intersubjetivo, así como una forma específica de *dirigirse a alguien*, puesto que el nombre emerge como *un neologismo que se dirige al otro, y mediante esta llamada, el neologismo se vuelve propio*. La escena de nombrar aparece primero como una acción unilateral: existen aquellos que se dirigen a otros, que toman prestado, fusionan y acuñan un nombre, derivándolo de convenciones lingüísticas disponibles, y que establecen esa derivación como *propia* al nombrar. Y sin embargo, se supone que aquel que nombra, que trabaja el lenguaje para encontrar un nombre para otro, tiene ya un nombre, se sitúa en el lenguaje como alguien que ya está sujeto a esta llamada fundacional o inaugural. Esto sugiere que tal sujeto del lenguaje se sitúa al mismo tiempo en tanto que llamado y hablante, y que la posibilidad misma de nombrar a alguien requiere que uno haya sido nombrado antes. El sujeto del habla que es nombrado se convierte, potencialmente, en un sujeto que con el tiempo nombrará a otro.

Aunque podríamos pensar este tipo de acción específicamente como la acción de dar un nombre propio, no necesariamente toma esta forma. El extraño e incluso violento poder de nombrar parece recordar este poder inicial del nombre para inaugurar y alimentar la existencia lingüística, de singularizar en el espacio y en el tiempo. Una vez que hemos recibido el nombre propio, estamos sujetos a ser llamados de nuevo. En este sentido, la vulnerabilidad de la llamada constituye una condición constante del suje-

to hablante. ¿Y si quisiéramos reunir todos los nombres por los que hemos sido llamados? ¿No presentaría esta multiplicidad un dilema para la identidad? ¿Cancelarían algunos de ellos el efecto de los otros? ¿Dependeríamos fundamentalmente de una lista de nombres que compiten entre sí para poder derivar el sentido de uno mismo? ¿Estaríamos alienados en el lenguaje al reconocernos en los nombres que nos llaman desde fuera? Así, tal como muestra Benveniste, las condiciones de posibilidad para llegar a ser “yo” en el lenguaje son indiferentes al “yo” en el que uno se transforma. Cuanto más se busca uno en el lenguaje, más se pierde uno precisamente allí donde se busca.

Situado al mismo tiempo en tanto que hablante y oyente, demorándose en esa encrucijada del poder, el sujeto no sólo es fundado por el otro, necesitando de una llamada para existir, sino que además su poder proviene de la estructura de esa llamada que es al mismo tiempo vulnerabilidad lingüística y ejercicio. Si llegamos a existir por medio de la llamada, ¿podríamos imaginar un sujeto al margen de su condición lingüística? Este sujeto es imposible de imaginar, no sería lo que es al margen de la posibilidad constitutiva de dirigirse a los otros y de ser él o ella misma el objeto del habla. Si estos sujetos no pueden ser lo que son independientemente de esta relación lingüística que mantienen entre ellos, entonces podríamos entender esta condición lingüística como algo esencial al ser mismo de los sujetos, algo sin lo que los sujetos no podrían existir, puesto que la relación lingüística, la vulnerabilidad lingüística que existe entre ellos no es simplemente algo añadido en sus relaciones sociales. Una de las formas primarias que toma la relación social es la relación lingüística²³.

En la escena lingüística que venimos considerando hay sujetos situados al mismo tiempo en posición de hablante

y de oyente, y en este caso la capacidad de dirigirse al otro parece derivarse del hecho de haber sido llamado, de forma que la subjetivación en el lenguaje se constituye gracias a esta reversibilidad. Sin embargo, la suposición de una relación diádica no debe interponerse en una interpretación de la interpelación.

Consideremos la situación en la que uno es nombrado sin darse cuenta, condición que es finalmente la situación de todos y cada uno de nosotros en un principio o incluso antes del comienzo. El nombre nos constituye socialmente, pero nuestra constitución social tiene lugar sin que nos demos cuenta. De hecho, es posible imaginarse a uno mismo de formas distintas al modo en que uno está constituido socialmente. Por ejemplo, uno puede encontrarse con su yo constituido por sorpresa, con preocupación o con placer, incluso con horror. Tal encuentro pone de relieve que el nombre ejerce un poder lingüístico de constitución en formas que resultan indiferentes para el sujeto que lleva ese nombre. Para que esa constitución pueda operar de forma eficaz es preciso no conocer o no registrar el modo en el que uno se constituye. La medida de esa constitución no se encuentra en una apropiación reflexiva de dicha constitución, sino más bien en una cadena de significación que excede el circuito de conocimiento de sí mismo. El tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto.

En este sentido, el punto de vista de Althusser sobre la interpelación requiere una revisión. El sujeto no siempre necesita girarse cuando es llamado para poder ser constituido en tanto que sujeto, y el discurso que inaugura al sujeto no necesita en absoluto tomar la forma de una voz.

En "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser intenta describir el poder de constitución del sujeto de la ideología haciendo referencia a la figura de

una voz divina que nombra, y que al nombrar trae al sujeto a la existencia. El nombre divino crea lo que nombra, pero al mismo tiempo subordina lo que crea. Al afirmar que la ideología social opera de un modo análogo al de una voz divina, Althusser asimila sin darse cuenta la interpelación social y el performativo divino. El ejemplo de la religión asume el estatus de un paradigma a través del cual se puede pensar la ideología como tal: imagina la autoridad de la "voz" de la ideología, de la "voz" de la interpelación, como una voz que no se puede rechazar. La fuerza de la interpelación en Althusser se deriva de ejemplos paradigmáticos: la voz de Dios que llama a Pedro (y a Moisés) por su nombre y su secularización en la voz imaginaria del representante de la autoridad estatal; la voz del policía que grita al peatón "¡eh, tú!".

En otras palabras, el divino poder de nombrar estructura la teoría de la interpelación que da cuenta de la constitución ideológica de sujeto. Dios llama a "Pedro" por su nombre, y esta llamada establece a Dios como el origen de Pedro (Althusser, L., 1971: 177). El nombre sigue atado a Pedro de una forma permanente en virtud de la presencia implícita y continua de quien lo nombra. Sin embargo, según los ejemplos de Althusser, este acto de nombrar no puede llevarse a cabo sin una cierta disposición, sin un cierto deseo anticipatorio por parte de la persona a quien se dirige. En la medida en que el acto de nombrar es una llamada, existe un destinatario anterior a ella; pero teniendo en cuenta el hecho de que la llamada es un nombre que crea lo que nombra, parecería que no puede haber un "Pedro" sin el nombre "Pedro". Efectivamente, "Pedro" no existe sin el nombre que proporciona la garantía lingüística de existencia. En este sentido, existe una cierta disposición a ser obligado por la interpelación autoritaria, como

condición previa y esencial para la formación del sujeto, lo cual sugiere que uno se encuentra en relación vinculante con la voz divina antes de sucumbir a su llamada. Dicho de otro modo, uno es ya afirmado por la voz que le llama, está desde siempre subordinado a la autoridad a la que luego se somete.

A pesar de su utilidad, el esquema de Althusser restringe la noción de interpelación a la acción de una voz, atribuyendo un poder creativo a la voz que reclama y consolida la figura de la voz divina en su capacidad para crear lo que nombra. La interpelación debe disociarse de la figura de la voz para convertirse en instrumento y mecanismo de discursos cuya eficacia no se puede reducir al momento de la enunciación. Consideremos por ejemplo la eficacia del lenguaje escrito o reproducido para producir efectos sociales, en particular, para constituir sujetos. Pero quizás más importante aún sea considerar que la voz está implicada en una noción del poder *soberano*, un poder que emanaría del sujeto, activado en una voz, y cuyos efectos parecen ser efectos mágicos de la voz. Dicho de otro modo, se entiende el poder de acuerdo a un modelo del poder divino de nombrar, según el cual hablar es crear el efecto de lo dicho. El habla humana raramente imita ese efecto divino excepto en los casos en los que el habla se ve respaldada por el poder estatal, por el poder de un juez, de la autoridad de inmigración, de la policía, e incluso en esos casos existen ocasiones en las que es posible refutar ese poder. Si admitimos que aquel que habla con poder, aquel que hace que suceda lo que él o ella dice, se ve posibilitado por haber sido primero llamado, y por tanto, iniciado en la competencia lingüística a través de la llamada, entonces debemos concluir que el poder del sujeto hablante tendrá siempre, en algún grado, un carácter derivado, y que por tanto no tendrá su origen en el sujeto que habla.

El policía que grita a la persona que cruza la calle puede hacer esa llamada gracias a la fuerza de una convención reiterada. Éste es uno de los actos de habla que ese policía realiza, y la temporalidad del acto excede el tiempo de la enunciación en cuestión. En un sentido, el policía *cita* la convención cuando grita, participando así en una enunciación que es indiferente al que la pronuncia. El acto “funciona” en parte a causa de la dimensión citacional del acto de habla, gracias a la historicidad de la convención que excede y posibilita el momento de su enunciación. Para Althusser, debe haber alguien que se gira, que reflexivamente se apropia del término con el que se han dirigido a él; sólo una vez que este gesto de apropiación sucede el grito se convierte en interpelación. Pero si aceptamos que la noción de constitución lingüística del sujeto tiene lugar sin que el sujeto se dé cuenta, como cuando uno se constituye, como el referente del discurso de una tercera persona dentro de su campo auditivo, entonces la interpelación puede funcionar sin el “giro”, es decir, sin nadie que diga “aquí estoy.”

Imaginemos una escena que podría resultar verosímil en la que uno es llamado por un nombre y se gira para protestar contra ese nombre: “¡Yo no soy ése, te has debido equivocar!”. E imaginemos entonces que ese nombre continúe ejerciendo una presión sobre uno, que siga delimitando el espacio que uno ocupa, construyendo una posición social. Indiferente a tu protesta, la fuerza de interpelación sigue trabajando. Uno sigue siendo constituido por el discurso, pero a distancia. La interpelación es una llamada que constantemente pierde su huella, que requiere el reconocimiento de una autoridad al mismo tiempo que confiere identidad al obligar a ese reconocimiento con éxito. La identidad es una función de ese circuito, su exis-

tencia no es anterior a ese circuito de reconocimiento. La huella que deja la interpelación no es descriptiva, sino inaugural. Intenta crear una realidad más que dar cuenta de una realidad que ya existe; consigue llevar a cabo esta creación a través de la citación de una convención ya existente. La interpelación es un acto de habla cuyo "contenido" no es ni verdadero ni falso: su primera tarea no es la descripción. Su objetivo es indicar y establecer a un sujeto en la sujeción, producir sus perfiles en el espacio y en el tiempo. Su operación repetitiva tiene el efecto de sedimentar esta "posición" con el tiempo.

El nombre interpelativo puede darse sin hablante, como en los formularios burocráticos, en el censo, en los papeles de adopción, o en las solicitudes de empleo. ¿Quién enuncia tales palabras? La difusión burocrática y disciplinaria del poder soberano produce un territorio de poder discursivo que opera sin sujeto, pero que constituye al sujeto en el curso de su operación. Esto no significa que no haya individuos que escriben y distribuyen estos formularios. Quiere decir simplemente que dichos individuos no son los creadores del discurso que transmiten y que sus intenciones, sean lo fuertes que sean, no son las que controlan el significado de tal discurso.

Aunque está claro que el sujeto habla, y que no existe el habla sin un sujeto, el sujeto no ejerce un poder soberano sobre aquello que dice. Como consecuencia, el origen de la interpelación tras la disolución del poder soberano es tan incierto como su fin. ¿De quién emerge el enunciado, y a quién se dirige? Si el que habla no es su autor, y el que es marcado por él no es objeto de una descripción, entonces las funciones del poder interpelativo exceden a los sujetos constituidos en sus términos, y los sujetos así constituidos exceden la interpelación que les anima.

El funcionamiento de la interpelación puede resultar necesario, pero no quiere decir que sea mecánico o puramente predecible. El poder del nombre para ofender es distinto de la eficacia con la que ese poder se ejerce. De hecho, el poder no es tan fácil de identificar o de localizar como desearía cierta teoría de los actos de habla²⁴. El sujeto que utiliza un enunciado del lenguaje de odio es claramente responsable de lo que dice, aunque ese sujeto sea raramente el iniciador de tal discurso. El lenguaje racista opera a través de la invocación de la convención; el lenguaje racista circula, y aunque requiere de sujetos para ser dicho, ni comienza ni termina con los sujetos que hablan o con el nombre específico que se usa.

Foucault nos previene contra el intento de localizar la conceptualización del poder, y en ese sentido su teoría del poder tiene implicaciones con respecto al intento de localizar el poder en el nombre. Sus observaciones no tienen tanto que ver con el poder del nombre como con el nombre del poder, y con las presuposiciones nominalistas que describen el poder como si fuera un nombre.

Foucault escribe en la *Historia de la Sexualidad* (1977: 113): "Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; es *el nombre que se presta a una situación estratégica compleja* en una sociedad dada" (la cursiva en nuestra). Poder es el nombre que atribuimos a una complejidad a la que no es fácil poner nombre. Pero el poder no sucede en la forma de un nombre; el nombre no es adecuado para expresar sus estructuras e instituciones. Un nombre tiende a fijar, a congelar, a delimitar, a transformar en sustancia, incluso, parece recordar a una sustancia metafísica de ese tipo de seres diferenciados y singulares. Un nombre no es lo mismo

que un proceso temporal indiferenciado, ni tampoco la convergencia compleja de relaciones que se esconden tras la rúbrica de “una situación”. El poder es el nombre que atribuimos a esta complejidad, un nombre que viene a sustituir esa complejidad, un nombre que vuelve manejable aquello que de otra forma sería excesivamente rígido o complejo, y que en su complejidad desafiaría la ontología restrictiva del nombre, su capacidad para dar una sustancia. Cuando Foucault afirma que “el poder es el nombre que se presta a una situación estratégica” parecería que el poder no es otra cosa que el nombre, como si el nombre fuera una versión arbitraria y abreviada de lo que es el poder. Pero Foucault nos da más bien una descripción: “una situación estratégica en una sociedad dada”, así aparece la pregunta: ¿es esta descripción menos arbitraria o menos abreviada que el nombre que la reemplaza, que el nombre que sustituye a esta descripción? Dicho de otro modo, ¿no es la descripción un sustituto como lo es el nombre?

Pero, ¿qué es el poder desde este punto de vista? Si no se trata de una fuerza que uno posee, ¿podría tratarse entonces de una fuerza que posee el lenguaje? Y si no es ninguna de las dos cosas, es decir, si el poder no puede ser inherente a cada sujeto como una “fuerza de la que uno está dotado”, en ese caso, ¿cómo podríamos explicar aquellas ocasiones en las que el poder se presenta precisamente como aquello con lo que el sujeto está dotado o como aquello con lo que un nombre está dotado?

El poder funciona por medio del disimulo: se presenta como algo distinto de lo que es, de hecho, se presenta como si fuera un nombre. Foucault escribe la palabra “poder” entre comillas, o utiliza la expresión “aquello a lo que llamamos poder”, o incluso, “el poder, como dice la gente”.

El poder, el nombre, es, entre otras cosas, “el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas” (Foucault, M., 1977: 113). Es movimiento, es un encadenamiento, un encadenamiento que se apoya en esas expresiones, puesto que en cierto sentido se deriva de ellas, un encadenamiento derivado de expresiones que se vuelven contra sí mismas, que intentan fijar su movimiento. ¿Sería quizás el “nombre” una de las formas en las que esa retención se realiza? He aquí una forma extraña de pensar el poder, como retención del movimiento, de ver cómo un movimiento se interrumpe o se detiene a través de la nominalización. El nombre lleva consigo el movimiento de una historia que él mismo detiene.

Evidentemente, los nombres injuriosos tienen una historia, una historia que se invoca y se consolida en el momento de la enunciación, pero que no se dice de una forma explícita. No se trata simplemente de una historia de sus usos, de los contextos o de los fines con los que han sido utilizados; se trata de la forma en la que tales historias son asumidas y detenidas en el tiempo y por el tiempo. Por tanto, el nombre tiene una *historicidad*, que puede entenderse como la historia que se ha vuelto interna al nombre, para constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza²⁵.

Si entendemos la fuerza del nombre como un efecto de su historicidad, entonces la fuerza no es el mero efecto causal de un soplo, sino que funciona en parte a través de una memoria codificada o de un trauma, una memoria que vive en el lenguaje y que el lenguaje transmite. La fuerza del nombre depende no sólo de su iterabilidad, sino también

de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, repetición de algo que, en un sentido estricto, no se recuerda, sino que se revive a través de una sustitución lingüística en lugar del acontecimiento traumático. El acontecimiento traumático es una experiencia prolongada que al mismo tiempo desafía y propaga la representación²⁶. El trauma social no tiene la forma de una estructura que se repite mecánicamente, sino más bien de una subyugación constante, la puesta en escena nuevamente de la ofensa a través de los signos que al mismo tiempo obstruyen y recrean la escena. ¿Puede la repetición ser al mismo tiempo la manera en la que se repite el trauma y la forma en la que el trauma rompe con la historicidad a la que está sometido? ¿Qué constituye una contra-citación en la escena del trauma? ¿Cómo puede el lenguaje de odio citarse contra sí mismo?

Las propuestas que tienen como objetivo regular el lenguaje de odio terminan invariablemente citando de forma amplia este tipo de lenguaje, dando listas interminables de ejemplos, codificando ese lenguaje con intenciones reguladoras, o enumerando de un modo pedagógico los daños causados por ese tipo de lenguaje. Parece que la repetición resulta inevitable, y la pregunta estratégica continúa sin respuesta: ¿cuál es el mejor uso posible de la repetición? El mejor uso de la repetición no es un efecto a distancia de la agencia, sino precisamente una lucha desde el interior mismo de las restricciones que impone la compulsión. En el caso del lenguaje de odio, parece que no hay manera de mejorar sus efectos si no es a través de una nueva puesta en circulación, incluso si esa circulación tiene lugar en el contexto de un discurso público que apela a la censura de dicho lenguaje: el censor se ve obligado a repetir el lenguaje que él mismo prohibiría. Aunque uno se oponga con vehemencia

a tal lenguaje, su rearticulación reproduce el trauma de forma inevitable. No hay manera de invocar ejemplos del lenguaje racista en una clase sin invocar la sensibilidad racista, el trauma, y para ciertas personas, la excitación.

En el verano de 1995, en la Escuela de Teoría y Crítica de Dartmouth, me di cuenta a través de una experiencia difícil que dar ejemplos del lenguaje racista es, en ciertas ocasiones, incitar a su utilización. Un estudiante, que parecía responder al contenido del curso, envió cartas insultantes a varios estudiantes de la clase, con argumentos "en los que daba a entender lo que sabía" sobre la etnia y la sexualidad. Él o ella había escrito cartas sin firmar con su nombre, pero mencionando nombres, intentando así destilar la operación de la interpelación en forma de llamada unilateral en la que el escritor de la carta puede dirigirse a los otros, pero donde los otros no pueden dirigirse a su vez a él o a ella. De alguna manera el trauma de los ejemplos había vuelto en forma de carta anónima. Después, en la clase, reiteramos el trauma con propósitos pedagógicos. Sin embargo, la incitación del discurso sobre el trauma no lo hizo mejorar, aunque de alguna manera el escrutinio sin sentimientos de los términos mejoró el ataque de excitación que, para algunos, acompañaba al enunciado. La capacidad para referirse a tales términos como si uno los estuviera simplemente mencionando, sin hacer uso de ellos, puede incitar la estructura de denegación que hace posible su circulación hiriente. Las palabras se emiten y se niegan en el momento de la enunciación, y el discurso crítico acerca de estos términos se convierte precisamente en el instrumento a través del cual se ponen en circulación.

Esta historia pone de manifiesto los límites y los riesgos de la resignificación como estrategia de oposición. Yo no diría que la circulación pedagógica de ejemplos del len-

guaje de odio traiciona siempre el proyecto de oposición y de crítica de tal discurso, pero me gustaría subrayar que tales términos transmiten connotaciones que exceden los propósitos con los que se usan y que, por lo tanto, pueden malograr y frustrar los esfuerzos discursivos por oponerse a tal lenguaje. Mantener esos términos en silencio, en el dominio de lo que no se puede decir, puede también contribuir a fijarlos, preservando su poder de herir, impidiendo la posibilidad de un cambio que modifique el contexto y el propósito.

El hecho de que tal lenguaje lleve en sí mismo un trauma no es una razón para impedir su uso. No existe un lenguaje purificado de sus residuos traumáticos, del mismo modo que no hay una manera de resolver el trauma que no implique el arduo esfuerzo de intentar dirigir el curso de su repetición. Podría ser que el trauma sea un tipo extraño de recurso, y que la repetición sea su desconcertante pero prometedor instrumento. Después de todo, ser llamado por alguien es traumático: es un acto que precede mi voluntad, un acto que me trae al mundo lingüístico en el que podré empezar a ejercer la agencia. Una subordinación fundadora, que no deja de ser al mismo tiempo la escena de la agencia, se repite en las interpelaciones constantes de la vida social. Esto es lo que soy llamado. Porque he sido llamado de alguna manera, he accedido a la vida lingüística, me refiero a mí mismo con el lenguaje que el otro me ha dado, pero quizás nunca en los mismos términos que mi lenguaje imita. Los términos con los que se nos llama son raramente términos que nosotros hemos elegido (e incluso cuando intentamos imponer protocolos acerca de cómo se nos debe llamar, los protocolos fracasan a menudo); pero estos términos que nunca elegimos realmente son la oportunidad de algo que podríamos seguir llamando agencia,

la repetición de una subordinación originaria con otro propósito, un propósito parcialmente abierto.

Esquema

Si la agencia no proviene de la soberanía del hablante, entonces la fuerza del acto de habla no es una fuerza soberana. La "fuerza" del acto de habla está relacionada, aunque de una forma incongruente, con el cuerpo cuya fuerza es desviada o transmitida a través del habla. En tanto que capaz de excitación, el habla es al mismo tiempo un efecto deliberado y no intencional del hablante. El que habla no es el que origina tal lenguaje, puesto que ese sujeto se produce en el lenguaje a través de un ejercicio performativo de habla anterior: la interpelación. Más aún, el lenguaje que el sujeto habla es convencional y, en ese sentido, es citacional. El esfuerzo legal por controlar el lenguaje ofensivo tiende a aislar al "hablante" en tanto que agente culpable, como si el hablante fuera el origen de tal lenguaje. De este modo, la responsabilidad del hablante se malinterpreta. El hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen.

Si la performatividad del lenguaje ofensivo se considera como perlocucionaria (el lenguaje produce efectos, pero no es en sí mismo el efecto), entonces ese lenguaje produce sus efectos hirientes sólo en la medida en que produce también una serie de efectos innecesarios. Precisamente porque un enunciado puede producir otros efectos es posi-

ble la apropiación, la inversión y la recontextualización de tal enunciado. En la medida en que algunas aproximaciones legales presuponen el carácter ilocucionario del lenguaje de odio (el lenguaje ejerce inmediata y necesariamente efectos hirientes), la posibilidad de desactivar la fuerza de ese lenguaje por medio de un contra-lenguaje queda descartada. De forma significativa, el discurso legal en el que el carácter de la performatividad del lenguaje de odio se realiza constituye su propio ejercicio performativo. En el clima político actual de Estados Unidos, la ley que decide las cuestiones del lenguaje de odio tiende a ser aplicada de forma inconsistente de acuerdo a fines políticos reaccionarios: de forma inequívoca se considera la acción del lenguaje como una conducta hiriente (una visión ilocucionaria del acto de habla) en aquellos casos en los que se trata de la representación gráfica de la sexualidad. La autoafirmación como gay o lesbiana en el ejército es uno de esos casos. Mientras que en los casos de lenguaje racista se considera la relación entre el habla y la conducta como equívoca, o incluso indecidible.

Mi opinión al respecto es que los esfuerzos por afirmar que el lenguaje es una forma de conducta se utilizan en los tribunales conservadores para apoyar la idea según la cual el lenguaje sexual es un acto sexual; mientras que cuando se trata del lenguaje racista, los tribunales tienden a cuestionar la relación entre el lenguaje y la conducta. Esta situación se vuelve dolorosamente evidente en aquellos casos en los que las minorías de raza aparecen como la causa y el origen de las representaciones sexuales ofensivas (como en el caso de la música rap) o allí donde el Estado ejerce una degradación pornográfica cuando las palabras de Anita Hill, transformadas en un espectáculo racial sexualizado, son consideradas inverosímiles. La transferencia del modelo del

lenguaje de odio de la raza al sexo fracasa, produciendo una serie de consecuencias políticas problemáticas. Se aprovechan las figuras retóricas raciales para hacer falsas analogías con el sexo, mientras que la intersección entre sexo y raza nunca es críticamente cuestionada.

De la misma manera que este texto pretende entender los detalles de los argumentos recientes con respecto al lenguaje de odio, intenta también esbozar una teoría más general de la performatividad del lenguaje político. Se trata no tanto de enumerar las consecuencias políticas de una teoría del performativo, sino más bien de mostrar cómo una teoría del performativo opera ya en el ejercicio del discurso político (la teoría puede funcionar de maneras implícitas y fugitivas). Entender la performatividad como una acción renovable sin origen ni fin claros implica que el lenguaje no se ve restringido ni por su hablante específico ni por su contexto originario. Ese lenguaje no sólo viene definido por su contexto social, también está marcado por su capacidad para romper con este contexto. Así, la performatividad tiene su propia temporalidad social dentro de la cual sigue siendo efectiva gracias a los contextos con los que rompe. Esta estructura ambivalente en el seno de la performatividad implica que, en el discurso político, los términos de resistencia y sublevación son generados en parte por los poderes a los que resisten o se oponen (lo que no quiere decir que la resistencia puede reducirse al poder o que está incluida en el poder de antemano).

La posibilidad política de utilizar la fuerza del acto de habla contra la fuerza de la ofensa consiste en hacer una apropiación inadecuada de la fuerza del habla que opera en contextos anteriores. Sin embargo, el lenguaje que contrarresta las ofensas debe repetir aquellas ofensas sin por lo tanto llegar a recrearlas. Tal estrategia afirma que el len-

guaje de odio no destruye la agencia que se requiere para generar una respuesta crítica. Aquellos que aseguran que el lenguaje de odio produce “una clase de víctimas” niegan la agencia crítica y tienden a apoyar formas de intervención en las que el Estado asume completamente la agencia. En lugar de una censura patrocinada por el Estado, existe una forma de lucha social y cultural del lenguaje en la que la agencia se deriva de la ofensa, una ofensa que se puede contrarrestar gracias a esta derivación.

Por una parte, apropiarse de la fuerza del lenguaje ofensivo de una forma inadecuada para rebatir sus operaciones hirientes constituye una estrategia que resiste a la solución de la censura patrocinada por el Estado; por otra parte impide el retorno a la noción imposible de libertad soberana del individuo. El sujeto es constituido (interpelado) en el lenguaje a través de un proceso selectivo que regula los términos de la subjetividad legible e inteligible. Al sujeto se le llama por un nombre, pero el “quién” del sujeto depende en la misma medida de los nombres por los que nunca se le ha llamado: las posibilidades de la vida lingüística son al mismo tiempo inauguradas y excluidas por medio del nombre.

De este modo, el lenguaje constituye al sujeto en parte por exclusión, mediante un tipo de censura no oficial o de restricción primaria en el lenguaje que constituye la posibilidad de la agencia en el lenguaje. La clase de habla que tiene lugar en el límite de lo indecible promete dejar al descubierto las fronteras fluctuantes de la legitimidad en el lenguaje. Como un límite más a la soberanía, esta visión sugiere que la agencia se deriva de las limitaciones en el lenguaje, y que la limitación no sólo tiene implicaciones negativas.

De hecho, cuando pensamos en mundos que un día se convertirán en pensables, en decibles, en legibles, hacer

visible lo que ha sido repudiado y decir lo que antes era inefable se convierte en parte de una “ofensa” que se debe cometer para ensanchar el dominio de la supervivencia lingüística. La resignificación del lenguaje requiere abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas, y por lo tanto, produciendo nuevas y futuras formas de legitimación.

Notas

- ^a (*N. de los T.*) Hemos decidido traducir “agency” por el neologismo “agencia”. El concepto butleriano de “agencia” se opone a la noción de libertad soberana (*sovereign freedom*), y a la noción de autonomía, es decir a la libertad que se presenta como una cualidad inalienable de un sujeto metafísico o de un individuo moral. Butler va a pensar el lenguaje en términos de agencia, viendo la performatividad no como la utilización soberana del lenguaje, sino una intervención comprometida en un proceso interminable de repetición y de citación. Esta noción de agencia performativa surge de la separación del acto de habla del sujeto soberano de la metafísica tradicional que parecía ser el origen del sentido y de la intencionalidad lingüísticas. Mientras algunos lectores confunden la crítica de la soberanía con la demolición de la libertad política, Butler propone una noción de agencia que comienza allí donde la soberanía termina. Aquel que actúa (aunque no es un sujeto soberano), actúa precisamente en la medida en que existe desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. Butler intenta de este modo fundar una noción alternativa de libertad performativa y, finalmente, de responsabilidad política, una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto político se constituye en el lenguaje.

1. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy* (Nueva York y Londres: Monthly Review Press, 1971), pp. 170-186 [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*].
2. J. L. Austin, *How to Do Things With Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 59 [*Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*].
3. Mientras que Pierre Bourdieu acentúa la dimensión ritual de las convenciones que mantienen el acto de habla en Austin, Derrida sustituye el término ritual por "iterabilidad", dando así una versión estructural de la repetición en lugar del sentido más semántico que implica el término ritual social. El último capítulo de este libro intentará negociar entre estas posiciones y ofrecer una interpretación del poder social del acto de habla capaz de tener en cuenta su iterabilidad social específica y su temporalidad social. Véase Pierre Bourdieu *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991a), pp. 105-162 ["Lenguaje y poder simbólico", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*]; y Jacques Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
4. Matsuda escribe sobre la "violencia mortal que acompaña la degradación persistente de los que están subordinados..." y más adelante señala que "los mensajes del racismo, las amenazas, las difamaciones, los epítetos y los menosprecios racistas, todos golpean las tripas de aquellos que pertenecen al grupo que está en el punto de mira". *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, eds. Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado y Kimberlé Williams Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993), p. 23.
5. Véase una discusión más extensa de este punto en mi libro *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid, 2001.
6. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), pp. 2-27.
7. Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, tr. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1983). Este texto fue originalmente

- publicado bajo el nombre *Le Scandale du corps parlant* (Éditions du Seuil, 1980).
8. Shoshana Felman, *The Literary Speech Act*, p. 94. Felman aporta una lectura excelente del humor y la ironía de Austin, mostrando cómo el problema reiterado del performativo "fallido" pone de manifiesto cómo el performativo está siempre acosado por un fallo del que no puede dar cuenta. El performativo funciona de forma que ninguna convención puede gobernar por completo, y que ninguna intención consciente puede determinar enteramente. Esta dimensión inconsciente de cada acto emerge en el texto de Austin como la tragicomedia del performativo fallido. En un momento dado, Felman cita a Lacan: "El fallo puede definirse como aquello que es sexual en cada acto humano" (1983: 110).
 9. Tricia Rose presenta un análisis cultural detallado de la música rap complicando su relación con la violencia. Véase Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* (Hanover, NH: New England University Press, 1994). George Lipsitz analiza de un modo brillante cómo la censura del rap es un esfuerzo para regular y destruir la memoria cultural. Véase George Lipsitz, "Censorship of Commercial Culture: Silencing Social Memory and Suppressing Social Theory", documento del autor. Esta comunicación se presentó en la conferencia del Getty Center sobre "Censorship and Silencing" en Los Ángeles, diciembre de 1995.
 10. Gottlob Frege propuso una distinción entre el uso y la mención de ciertos términos, sugiriendo que es posible referirse a un término, es decir, mencionarlo, sin usarlo. Esta distinción no afecta al lenguaje de odio, puesto que aquellos ejemplos en los que es "mencionado" siguen siendo un tipo de uso. Véase "Sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1984. ^b (*N. de los T.*) "Queer" hace referencia a cualquier sexualidad no heterocentrada, y a la propia crítica del sistema heterocentrada. El uso que hacen de este término los militantes queer de los años noventa es un ejemplo de reapropiación de un término injurioso por parte de la propia comunidad insultada (maricas, bolle-ras, trans, etc.). En castellano también se traduce por "raro", pero así se pierde el carácter insultante que tiene en inglés.

11. Véase Catharine MacKinnon, *Only Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) y Rae Langton, "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n.º 4 (otoño de 1993), pp. 293-330.
12. Catharine MacKinnon, *Only Words*, p. 21.
13. Véase la introducción de Matsuda a *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, eds. Mari Matsuda, Richard Delgado, Charles Lawrence III y Kimberlé Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993).
14. Véanse los argumentos de Patricia Williams sobre el poder constructivista de los actos de habla racistas en *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 236.
15. Véase una discusión en profundidad de "palabras combativas" y un argumento interesante sobre la Primera Enmienda en Kent Greenawald, *Fighting Words: Individual, Communities, and Liberties of Speech* (Princeton, Princeton University Press, 1995).
16. Op-Ed, *The New York Times*, 2 de junio de 1995.
17. Véase Georges Lipsitz, "Censorship and Commercial Culture...".
18. Para una explicación más detallada de la teoría de la interpretación de Althusser, véase mi artículo "La conciencia nos hace a todos sujetos" que apareció por primera vez en *Yale French Studies*, n.º 88 (invierno de 1995), pp. 6-26, y se publicó después en mi libro *Mecanismos psíquicos del poder* (capítulo 4).
19. Véase una excelente perspectiva general de los debates actuales sobre el estatuto lingüístico de la convención en *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, ed. Mette Hjort (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992). En particular, véase en este volumen el artículo de Claudia Brodsky Lacour "The Temporality of Convention: Convention Theory and Romanticism". El libro de David K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) es central en casi todas las discusiones analíticas post-austinianas. Stanley Cavell expone un argumento convincente para acercar el punto de vista de Austin acerca del lenguaje a una dirección wittgensteiniana, extendiendo de una manera implícita la noción de "convención" a una visión más amplia del len-

- guaje ordinario. Cavell defiende a Austin contra aquellos que querrían oponer una visión literaria del lenguaje a la visión austiniana. Véase Cavell, S., "What Did Derrida Want of Austin?", en *Philosophical Passages: The Bucknell Lectures in Literary Theory* (Cambridge, UK: Basil Blackwell, 1995), pp. 42-65. Véase también una discusión similar en el artículo de Cavell, "Counter-Philosophy and the Pawn of Voice", en *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994) pp. 53-128.
20. Esta característica de la iteración austiniana lleva a Shoshana Felman a comparar la obra de Austin a la de Lacan. Véase Felman, *The Literary Speech Act*, capítulo IV. Sobre la indiferencia de la convención con respecto al "Yo" que ella hace posible, véase la discusión de Felman sobre Emile Benveniste, pp. 13-22.
21. J. G. A. Pocock, en su artículo "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech", propone una visión similar que subraya que es "el carácter imperfecto de los enunciados verbales el que hace posible la respuesta y la comunicación humanas", en Michael J. Shapiro, *Language and Politics* (Nueva York: New York University Press, 1984), pp. 25-43.
22. Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse", en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 71.
23. Por supuesto, Habermas, entre otros, hará una extrapolación a partir de este punto fundamentalmente heideggeriano para afirmar que participamos en una comunidad universal de clases que están presupuestas en cada acto de habla, pero éste es un argumento que resulta bastante alejado de nuestra presente consideración. Una afirmación más limitada y plausible sería aquella según la cual el contexto social es inherente al lenguaje. Sobre cómo los contextos sociales se vuelven inherentes a los usos literarios del lenguaje y el habla, véase el excelente ensayo de William F. Hanks, "Notes on Semantics in Linguistic Practice", en *Bourdieu: Critical Perspectives*, eds. Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 139-154.

24. El trabajo de Stanley Cavell sobre J. L. Austin parece ser una excepción importante a esta regla. Cavell afirma que el intento de atribuir una intención determinada al acto de habla malinterpreta el punto de vista de Austin según el cual esas intenciones no son tan importantes como las convenciones que dan al acto ilocucionario su poder vinculante.

Véase Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, *op. cit.*, para una versión elaborada este punto de vista. Interesante es también su lectura de la cuestión de la seriedad en Austin.

25. Heidegger escribe que esa historicidad no es sólo una operación inmanente de la historia, sino su operación esencial, y afirma, tomando precauciones contra una reducción de la historicidad a una suma de momentos: "El Dasein no existe como la suma de Experiencias actuales momentáneas que aparecen y desaparecen sucesivamente [...] el Dasein no cubre un tramo o un trecho "de vida" [...] con sus actualidades momentáneas. Se extiende a sí mismo de tal manera que su propio Ser se constituye de antemano como un alargamiento". Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 442. Hans-Georg Gadamer subraya que esta historicidad no está ligada al momento al que parece pertenecer. En una relectura de Heidegger, Gadamer afirma: "El movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que nunca está completamente ligada a un punto de vista, y por lo tanto, nunca puede tener un horizonte completamente cerrado". Gadamer, *Verdad y Método*, en *Obras completas* (Salamanca: Sígueme, 2002), p. 210.
26. Cathy Caruth señala que el "trauma no se experimenta meramente como una represión o una defensa, sino como un retraso temporal que transporta al individuo más allá del momento del *shock*. El trauma es el sufrimiento repetido del acontecimiento", en "Psychoanalysis, Culture, and Trauma", *American Imago*, 48. 1 (primavera de 1991), p. 6. Véase también Shoshana Felman y Dori Laub, M. D., *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (Nueva York: Routledge, 1992).

1 Actos ardientes, lenguaje ofensivo