

PARENTESCO ABERRANTE*

ELVIRA BURGOS DÍAZ

Un camino de subversión del orden social dominante y de las identidades de género establecidas –que conlleva sin duda una modificación del ámbito de la vida psíquica– al que desde muy temprano se refiere, si bien puntualmente, la obra de Butler es el que afecta a las relaciones de parentesco. Atiende a los análisis de Gayle Rubin; realiza su propia crítica de las tesis de Lévi-Strauss y de Lacan en *Gender Trouble*; y proporciona una sugerente lectura de *Paris is Burning* incidiendo en las no convencionales comunidades de afectos y en las nuevas formas de familia que esa película pone en escena.

La figura de Antígona es el núcleo a partir del que *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*¹ hilvana una detallada y compleja revisión cuestionadora de las teorías del parentesco imperantes todavía en la cultura occidental.

Es mayoritaria, afirma Butler en “Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification”², la opinión de que Antígona representa la resistencia individualista a la ley del Estado. Butler discute esta interpretación explorando cómo Antígona, en su acto y en su acto de habla, no es ajena al lenguaje de la soberanía sino que produce, citando el poder, una esfera pública nueva, que en su contexto no existe. Desde dentro de las convenciones del poder establecido, y citando las normas en una dirección nueva, Antígona lleva a cabo un discurso que proporciona una base para un habla política legitimadora de un deseo que el Estado ha deslegitimado. Antígona no está fuera del poder tradicional pero estando dentro del poder ocasiona una profunda crisis del poder imperante. Es un ejemplo, para Butler, no de una vía de liberación del poder, pero sí de la posibilidad de una insurrección política a través de la citación de normas; de una resignificación radical capaz de inaugurar algo nuevo.

Importantes interpretaciones de Antígona que son discutidas en *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, mantienen una separación, muy cuestionable para

Butler, entre las esferas de lo simbólico y de lo social. En Lacan, Antígona remite a normas del parentesco, a una estructura lingüística, esto es, a la inteligibilidad simbólica que se sustrae del dominio de lo social. Asimismo para Irigaray Antígona está dentro de lo simbólico y separada de lo social.

Hegel piensa el parentesco más que como un asunto de normas como una cuestión de sangre que no penetra en lo social en tanto que lo social comienza a partir de una imposición que reemplaza al parentesco. En *La fenomenología del espíritu* Antígona no tiene la fuerza de llegar a ser una ley alternativa sino que es culpable de un crimen contra el Estado al defender y al dar prioridad a la familia. Hegel se proclama en contra de lo individual y de la feminidad que él concibe como representativa de la individualidad; de aquello que la comunidad debe reprimir para mantenerse a sí misma. En *La filosofía del derecho* está Antígona asociada a una ley opuesta a la ley del Estado; la ley no escrita de los antiguos dioses que es presupuesta pero que no puede ser contenida en los términos de la esfera pública. En Hegel es la ley del Estado la que no puede ser rebasada.

Un futuro *escandaloso*³ del ámbito de lo público; una transgresión de las normas del parentesco y de las normas del género también, es lo que Butler defiende en su original lectura de Antígona. En *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death* Butler acentúa que Antígona actúa dos veces. Entierra a su hermano y, además, actúa verbalmente rehusando negar su acto; hace público su acto y de este modo lo completa. Este comportamiento de Antígona es calificado por Creonte —y por el coro y los mensajeros— de varonil⁴. Antígona asume en su desafío a Creonte una soberanía masculina que a la vez feminiza a Creonte. Se opone a la ley apropiándose del lenguaje de la ley, de la retórica del mismo Creonte, de su discurso de soberanía. Provoca una desestabilización de las normas de género precisamente mediante la puesta en evidencia de la vulnerabilidad de las normas del parentesco. Sobre ello argumenta con detalle la obra de Butler.

Tanto para Lévi-Strauss como para Lacan el parentesco es una estructura no sujeta a maleabilidad. Sobre el fondo de la tesis de Lévi-Strauss de que las normas culturales son universales e inalterables se configura la noción lacaniana de lo simbólico; y esa ley irrebalsable de lo simbólico —ley del Padre, ley del Falo—, que es lo que codifica el parentesco y lo que lo marca como no social en tanto norma previa y condicionante de lo social, impide la posibilidad de que el parentesco sea susceptible de ser reconfigurado socialmente. Desde ahí, desde esa ley lacaniana, Antígona, su legalidad alternativa, es inviable. Ciertamente que en Lacan el parentesco, la familia, incluso el tabú del incesto, no se remite a una causa biológica. El intercambio de mujeres planteado por Lévi-Strauss se vincula a un intercambio de palabras. Sobre esta idea el parentesco se organiza no en función de relaciones de sangre naturalizadas sino de

acuerdo con estructuras lingüísticas, en las que cada término significa en conexión con los otros; estructuras lingüísticas pensadas como universales y que son las que constituyen lo simbólico.

Considerando Lacan que Antígona representa una especie de verdad metafísica, “el carácter imborrable de lo que es”⁵, y considerando, desde la óptica de una ontología prelingüística, que “lo que es” permanece bajo lo simbólico, Antígona, en tanto figura de regreso a esa ontología prelingüística, va en contra de lo simbólico y, por ello mismo, supone una figura de muerte. Butler le cuestiona a Lacan el no dar cauce a la pregunta sobre las vidas concretas a las que no se permite vivir; el no haber considerado que Antígona es condenada a muerte por quebrar el tabú del incesto que da articulación al parentesco y a lo simbólico, por llevar a efecto una crítica de esa noción de lo simbólico desde dentro mismo de lo simbólico y de lo público planteando la posibilidad de rearticular la vida, y la viabilidad de la vida, sobre nuevas bases.

Signo de un parentesco *aberrante*⁶ es Antígona al indicar cómo las posiciones simbólicas son incoherentes y al incidir en que la distinción entre lo simbólico y lo social no se puede seguir manteniendo. Antígona es, en Butler, la ocasión para oponerse a la versión estructuralista del parentesco afirmando, de acuerdo con su teoría de la performatividad, el carácter temporal y repetitivo, en ocasiones en direcciones *aberrantes*⁷, de las normas.

En su mirada escrutadora Butler subraya cómo para Antígona, en la obra de Sófocles, padre y hermano son intercambiables. Edipo es padre y a la vez hermano de Antígona. Pero, además, en la narración se sugiere el equívoco de si ese hermano amado por Antígona es Polinices o Edipo. La fragilidad del parentesco, el deslizamiento de las posiciones, se acrecienta aún más porque en Antígona se confunden identificación y deseo. Ella ocupa también, en cierto sentido, el lugar de un hombre, y de todos los hombres de su familia. Hay, afirma Butler, “una especie de problema de parentesco en el corazón de Sófocles”⁸. Antígona ejemplifica que transgrediendo el tabú del incesto se pueden configurar lazos afectivos que rediseñan las normas del parentesco y las del género. Incluso acatando la prohibición del incesto otras formas de parentesco no convencionales tendrían cabida y sobre ello recomienda Butler trabajar al psicoanálisis.

Quizá, se formula la pregunta en *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, sea factible “articular un parentesco futuro que sobrepasa la totalidad estructuralista, o sea, un postestructuralismo del parentesco”⁹. La crítica al parentesco estructuralista no implica la anulación del parentesco en absoluto. Significa dar cabida a acuerdos afectivos no sujetos a estructuras fijas o universales; a acuer-

dos que cumplen funciones sociales; que regulan y sostienen la vida material y que cobijan relaciones íntimas, perdurables o no en el tiempo; que legitiman también intercambios sexuales más allá de la heterosexualidad normativa. El parentesco actúa como contexto en el que se define lo que cuenta como humano. Dentro del esquema estructuralista, Antígona no usa el lenguaje de lo humano y, sin embargo, habla y actúa. Su discurso, emitido no teniendo derecho reconocido a ser pronunciado, es capaz de alterar el parentesco y de movilizar la noción de lo humano¹⁰. Este es el desafío del legado de Antígona.

NUEVAS COMUNIDADES DE AFECTOS

Eligiendo la tumba en lugar de la “cámara nupcial”; rechazando llegar a ser esposa y madre; vistiendo un género cambiante, Antígona indica, para Butler, la destrucción del matrimonio, la desinstitucionalización de la heterosexualidad¹¹.

A discutir la necesidad de vincular el parentesco a la heterosexualidad dedica su ensayo “Is Kinship Always Already Heterosexual?”¹². Es otra forma de enfocar la *perversión*, en sentido positivo, de la repetición de la norma. Butler revisa la idea generalizada que afirma que el parentesco solo admite una forma de relación familiar reconocible, la familia nuclear heterosexual, a la que se considera como la única que no pone en peligro las leyes naturales y culturales que permiten sostener la inteligibilidad humana. No se trata, sin embargo y como decíamos, de anunciar la muerte o la superación del parentesco sino de abrirlo a otro modo de entendimiento: el que lo concibe como “una serie de prácticas que instituyen relaciones de varios tipos mediante las cuales se negocian la reproducción de la vida y las demandas de la muerte”¹³. En tal caso, el parentesco articula formas de dependencia humana emocional y material, que se refieren a la vida, a la enfermedad, a la muerte.

Es un hecho que se dan configuraciones de parentesco no convencionales, y sobre bases biológicas y no biológicas. Las recientes regularizaciones legales de las uniones homosexuales plantea, no obstante, el interrogante de si con esta normalización estatal no se propicia la exclusión de otra serie de relaciones alternativas, de otras prácticas sexuales externas al matrimonio y a sus obligaciones. Sobre esta cuestión reflexiona también Butler desde su punto de vista favorable a una cultura sexual radical. Sin duda, el matrimonio puede ser una opción para personas no heterosexuales pero ello no implica que deba ser el único modo de legitimación de la sexualidad, de lo contrario se vería muy reducida la esfera de las relaciones sexuales y de las elecciones de vida.

La legitimación del Estado conlleva el diseño de un espacio de ilegitimación. Butler sigue manteniendo con fuerza la idea de que no hay un lugar de libertad

radical pero defiende asimismo la existencia de un campo sexual que no busca la meta de la legitimación, que podría decirse que se sitúa al margen de la disyuntiva entre legitimación e ilegitimación. Son regiones de “ontología incierta”¹⁴, que no tienen aún un nombre claro mas desde ahí surge una llamada crítica que debe tenerse especialmente en cuenta. No es que pretenda que esos lugares sean celebrados y ocupados masivamente sino que persigue que se repare en los ejercicios de exclusión, en el cierre de lo posible que se deriva de la naturalización de las prácticas sexuales legitimadas.

Debería haber un camino de reconocimiento, de inteligibilidad y autointeligibilidad al margen de las leyes del Estado. El dilema es que, por un lado, la vida –en sus dimensiones culturales, materiales y psíquicas– no se hace sostenible en ausencia de alguna legitimación proporcionada por las normas; pero, por otro lado, la legitimación reclamada al Estado tiene como consecuencia la imposición de un sistema de jerarquías sociales excluyentes, y, además, es una vía para extender el poder del Estado y para ocultar otras fórmulas de reconocimiento surgidas de la sociedad civil. El Estado no debe establecerse como el lugar donde presumiblemente hallemos la coherencia de lo humano. Por esta razón, es fundamental la búsqueda de esos otros, no estatales, vehículos de legitimación, más acordes con la idea de una democracia radical.

El activismo político al mismo tiempo que debe realizar propuestas concretas debe mantener la crítica ante las exclusiones que efectúa. Solo de este modo, piensa Butler, la política podrá ser autocrítica y no dogmática. No es que Butler pretenda despejar el dilema señalado; su insistencia teórica se encamina hacia el desarrollo de una práctica crítica que demandando inteligibilidad cuestione y transforme las normas que deciden sobre las alianzas y sobre el parentesco.

En el contexto francés, del que Butler se ocupa, donde se debate sobre la clase de uniones sexuales y de sistemas de parentesco susceptibles de ser admisibles, se da la circunstancia de que lo subrayado como problemático no es tanto el matrimonio homosexual cuanto los derechos de filiación. Y ello porque reproducción de la vida y reproducción de la cultura francesa se asocian íntimamente. Que las parejas homosexuales puedan ejercer de madres y padres se presupone que es un atentado contra un llamado orden simbólico, esto es, contra el “destino de la nación”¹⁵. Más que recurrirse al argumento de que ese tipo de parentesco agrede lo natural, como es lo habitual en Estados Unidos, en Francia se utiliza la fórmula del orden simbólico.

Sobre ese fondo se alzan las opiniones contrarias a la teoría del género y *queer* provenientes de Estados Unidos –y de Butler en concreto–, y al parentesco homosexual en particular, vertidas por la conocida filósofa francesa Sylviane Agacinski

a la que replica Butler directamente¹⁶. Para Agacinski es imprescindible para la integración en el orden simbólico –en las reglas que determinan el sentido de la realidad y de lo inteligible– que niñas y niños tengan el referente de una madre y de un padre. Para que la cultura se reproduzca se hace necesaria la reproducción a partir de parejas heterosexuales. La maternidad y paternidad homosexuales son, en este sentido, un ataque a la cultura, según la filósofa francesa.

Le interesa plantear a Butler por qué motivo se siguen defendiendo en nuestros días, y en ocasiones por parte de teóricas feministas, unas tesis que siendo originarias de Lévi-Strauss, y de los años cuarenta, han sido superadas por los estudios antropológicos más actuales. La explicación reside en entender que sobre el fundamento del complejo de Edipo, y sus implicaciones sobre el género y la sexualidad, se establece una concepción de la cultura como un todo unitario que se reproduce a sí mismo mediante la gestación de niñas y niños. De acuerdo con el mecanismo del Edipo que se instaura como la condición previa del lenguaje y de la inteligibilidad cultural, solo habiendo asumido el género a través de la heterosexualidad se formará parte de la cultura y esta se podrá transmitir.

La diferencia sexual queda, desde este punto de vista, encubierta con el valor de fundamento de la cultura. En el desarrollo de sus argumentaciones críticas, Butler incide en mostrar cómo en Lévi-Strauss la norma exogámica –el intercambio de mujeres– es requerida tanto para defender un tipo de reproducción, la exogámica, como para asegurar la perpetuación de un tipo de identidad cultural. Las mujeres pueden provenir de diferentes lugares pero siempre están al servicio del mantenimiento de la unidad y de la transmisión de la cultura de sus maridos. Y ello ocurre así porque el mandato exogámico tiene un límite en Lévi-Strauss, y este es la prohibición del mestizaje. Entre esos dos imperativos se organiza la cultura del hombre blanco europeo como una identidad cultural que se entiende a sí misma como lo universal cultural¹⁷. En la Europa actual –y en Francia en especial– la llamada a la familia heterosexual asume la función de sostener esa noción de cultura que es, para Butler, una forma de “racismo”¹⁸.

Por una parte, se asevera que la heterosexualidad asegura la reproducción de la cultura como una unidad identitaria, pero, además, por otra parte, la concepción de la cultura como un todo que se autotransmite en el tiempo apoya la naturalización de la heterosexualidad. Se da ahí un círculo donde heterosexualidad y cultura monolítica se refuerzan mutuamente. Cuestionar el marco estructuralista es para Butler un medio de revisar esa noción de heterosexualidad y esa noción de cultura.

La cultura no es un todo unitario; los límites y las interrelaciones entre las culturas muestran su provisionalidad ontológica. Ante ello, Butler nos insta a que abandonemos la tesis del intercambio de mujeres que trabaja en beneficio de una proble-

mática comprensión de la cultura, del Estado y de la Nación; a que entendamos que las culturas se definen de modos impredecibles y que no se organizan necesariamente sobre la idea de una heterosexualidad primaria, concebida como orden simbólico que antecede y que determina la esfera social y con el carácter de estructura fundante del campo del parentesco.

Otras configuraciones del parentesco —es una afirmación insistente en Butler— son socialmente válidas y operativas, porque el parentesco es “un fenómeno cultural complejamente interrelacionado con otros fenómenos, culturales, sociales, políticos y económicos”¹⁹. Los vínculos, de amistad, de afectos, sexuales, no quedan constreñidos al ámbito de la familia normativa. Los derechos de las personas que transitan esas nuevas formas de alianzas no pueden dejar de ser reconocidos.

Que el parentesco es una cuestión simbólica inamovible y no social, es una tesis criticada por Butler también en su trabajo “Quandaries of the Incest Taboo”. Allí se dice con claridad:

“Insistir en que el parentesco se inicia a través de medios lingüísticos y simbólicos que definitivamente no son sociales, creo que implica no comprender que el parentesco es una práctica social contingente. Desde mi punto de vista no existe una posición simbólica de Padre y Madre que no sea precisamente la idealización y la calcificación de normas culturales contingentes”²⁰.

NOTAS

* Este texto forma parte, en su integridad, de mi libro titulado *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008, pp. 325-336. Agradezco a la editorial el haberme permitido reproducirlo en este lugar.

¹ En *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001, nota 2, p. 15; *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 83, Butler afirma que su interpretación de Antígona se basa en las obras de Sófocles, *Antígona*, *Edipo en Colono* y en *Edipo Rey*. Butler comenta críticamente la lectura de Hegel contenida en *La fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*; también la realizada por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*; y la ofrecida por Lacan fundamentalmente en su *Seminario II y VII*.

² “Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification”, en Sara Salih with Judith Butler (eds.), *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 335 (Interview with Gary A. Olson and Lynn Worsham, from *jac* 20:4 (2000), pp. 731-765).

³ *El grito de Antígona*, op. cit., p. 62; *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, op. cit., p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 24; *Ibid.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 75; *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 32; *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 50; *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 86; *Ibid.*, p. 62.

⁹ *Ibid.*, p. 91; *Ibid.*, p. 66. En *El grito de Antígona*, *op. cit.*, nota 5, pp. 91-92; *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, *op. cit.*, pp. 93-94, Butler da cuenta por extenso de un conjunto de trabajos antropológicos que demuestran las limitaciones del marco de pensamiento estructuralista a la hora de explicar las relaciones de parentesco. Sobre todo es la cuestión de centrar el parentesco en lo simbólico excluyendo lo social el núcleo de las críticas de los estudios comentados por Butler. Además, en *El grito de Antígona*, *op. cit.*, p. 95; *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, *op. cit.*, p. 69, Butler explicita nuevas posibilidades de parentesco que evidencian el no cumplimiento de las posiciones estructuralistas: así en las sociedades actuales es pensable que cuando una niña dice “madre” haya más de una persona que responda a su llamada; que una niña adoptada use “padre” para referirse al biológico y al que en su vida ocupa ese lugar; que el amor de la niña por su hermanastro le ocasione un dilema; que la posición de padre sea, quizá, inexistente para la niña de madre sola; que en el caso de la niña con dos madres o dos padres del mismo género resulte problemático mantener la necesidad de las posiciones simbólicas de madre y padre para su formación psíquica.

¹⁰ *El grito de Antígona*, *op. cit.*, p. 110; *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, *op. cit.*, p. 82.

¹¹ *Ibid.*, pp. 103-104; *Ibid.*, p. 76.

¹² “¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?”, en *Des hacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 149-187; “Is Kinship Always Already Heterosexual?”, en *Undoing Gender*, New York-London, Routledge, 2004, pp. 102-130.

¹³ *Ibid.*, p. 150; *Ibid.*, p. 102. Butler se refiere en este texto a estudios sobre el parentesco que lo desvinculan del matrimonio y de las relaciones heterosexuales en general y que cuestionan el punto de vista de Lévi-Strauss (*Des hacer el género*, *op. cit.*, pp. 150-151, notas 4 y 5 en p. 363, además en p. 175 y en notas 25 y 26, pp. 365-366; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 103, notas 4 y 5 en p. 255; p. 121 y notas 25 y 26, p. 257). También alude, por otro lado, a cómo, en particular en Alemania y en Francia, el matrimonio ha sido disociado del parentesco con el fin de excluir a los matrimonios homosexuales de los derechos de adopción y de la utilización de las tecnologías reproductivas (*Des hacer el género*, *op. cit.*, pp. 151-152; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 104).

¹⁴ *Des hacer el género*, *op. cit.*, p. 157; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵ *Ibid.*, p. 162; *Ibid.*, p. 112.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 163-183; *Ibid.*, pp. 113-127. En *Des hacer el género*, *op. cit.*, nota 16, p. 365; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 256, Butler se refiere a sus anteriores argumentos a favor de esas formas de familia cuestionadas por Agacinski; formas de familia que para Butler son socialmente viables. Butler remite a su obra *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death* y a su escrito “Universalidades en competencia”, en Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 141-184; “Competing Universalities”, en *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, New York, Verso, 2000, pp. 136-181, donde Butler discute también las tesis lacanianas contrarias a las uniones de personas del mismo sexo y donde investiga el camino por el que el complejo de Edipo de Freud se convierte en Lacan en una inaugural estructura del lenguaje y del sujeto. De Sylviane Agacinski, Butler cita sus textos “Contre l'effacement des sexes”, *Le Monde*, 6 de febrero de 1999 —aquí Agacinski cita muy negativamente la teoría de Butler—; y “Questions autour de la filiation”. Entrevista con Eric Lamien y Michel Feher, en *Ex aquo*, julio de 1998, pp. 22-24. En el Estado español, es conocida la obra de Agacinski, *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1999, donde la autora defiende la metafísica de los dos sexos, oponiéndose a la idea de universalidad humana asexual. En *Des hacer el género*, *op. cit.*, nota 21, p. 365; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 256, Butler menciona a la también francesa y seguidora de las tesis de Lévi-Strauss Françoise Héritier, quien en “Entretien”, *La Croix*, November 1998, afirma que ninguna sociedad admite el parentesco homosexual. Butler remite además a las obras de esta última autora, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981, y *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 (traducción española: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996).

¹⁷ *Des hacer el género*, *op. cit.*, p. 177; *Undoing Gender*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁸ *Ibid.*, p. 176; *Ibid.*, p. 122

¹⁹ *Ibid.*, p. 180 (hemos modificado ligeramente la traducción castellana); *Ibid.*, p. 125.

²⁰ “Los dilemas del tabú del incesto”, en *Des hacer el género*, *op. cit.*, pp. 224-225; “Quandaries of the Incest Taboo”, en *Undoing Gender*, *op. cit.*, pp. 157-158. Este texto fue publicado por primera vez en Peter Brooks and Alex Woloch (eds.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*, New Haven, Yale University Press, 2000.