

## Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo.

*Figurations of the gendered body. Parallelism and chiasmus.*

**Nayla Luz Vacarezza\***

IIGG/FSOC/UBA-CONICET. Argentina.

[azulvientosur@gmail.com](mailto:azulvientosur@gmail.com)

### Resumen

El artículo busca establecer un diálogo contencioso en torno al trabajo de dos autores que, valiéndose de figuras retóricas, reflexionan acerca del cuerpo y la subjetividad en línea de ruptura con el pensamiento centrado en el *cogito*. Se revisa, por un lado, la figura del *quiasmo* tal como es propuesta por Judith Butler en el marco de su teoría de la performatividad del género. Por otro lado, la figura del *paralelismo* tal como es trabajada por Gilles Deleuze quien retoma los planteos que Baruch Spinoza hiciera en la temprana modernidad. Ambos autores utilizan figuras retóricas para reflexionar críticamente acerca de la relación ente la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad de la significación y del pensamiento. Más allá de las incompatibilidades y discontinuidades que un diálogo como el que se propone pudiera plantear, se retoman las figuras que utilizan los autores para reflexionar acerca del cuerpo como una forma de acercar pensamientos que comparten, *en paralelo*, el interés por las diferencias que hacen estremecer las identidades. Es el propósito de este trabajo procurar un posible *encuentro*, o quizás *pliegue*, de ambos pensamientos que abra un espacio para profundizar la reflexión acerca de la experiencia corporal del género y la sexualidad.

**Palabras clave:** género, cuerpo, materialidad, lenguaje, diferencias

### Abstract

The article seeks to establish a contentious dialogue about the work of two authors who, using figures of speech, reflect on the body and subjectivity in a break line with the *cogito*-centered thinking. On one hand, it reviews the figure of chiasmus as it is proposed by Judith Butler in her theory of gender performativity. And, secondly, the figure of parallelism as it is worked by Gilles Deleuze who takes up again ideas raised by Baruch Spinoza in early modernity. Both authors use rhetorical figures to critically reflect about the relationship between the materiality of the body and the immateriality of meaning and thought. Beyond the discontinuities that a dialogue like the one proposed might address, we take up the figures that the authors use to reflect on the body as a way of bringing closer thoughts that share, *in parallel*, the interest in the differences that shake identities. It is the purpose of this article to seek a possible *encounter*, or perhaps *a fold*, between the two thoughts that could open a space for a further reflection on the bodily experience of gender and sexuality.

**Keywords:** gender, body, materiality, language, differences

---

\* Licenciada en Sociología (UBA), doctoranda en Ciencias Sociales (UBA) y becaria del CONICET. Se desempeña como investigadora y docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación (UBA). Ha presentado trabajos en congresos nacionales e internacionales y también ha publicado artículos en revistas académicas de Argentina, Brasil y España sobre subjetividades y cuerpos con género.

## Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo.

### Punto de partida •

Hace ahora más de cuarenta años, el antropólogo británico Edmund Leach, en sus controvertidas *Reith Lectures* afirmó que a pesar de que los hombres habían llegado a ser como dioses, aún consideraban a la naturaleza como algo intocable, imposible de manipular.

El intento de reflexionar acerca de las subjetividades con género se ha topado recurrentemente con un problema que le es coextenso y que arrastra al mismo objeto que se intenta abordar fuera de sí mismo hacia otra dimensión, la del cuerpo con género. Tempranamente las feministas han remarcado que si de géneros y sexualidades se trata, las subjetividades están ineludiblemente corporizadas y, por tanto, los problemas que plantea su estudio nos llevan hacia los lindes del pensamiento dicotómico propio de la modernidad occidental que procede separando y oponiendo términos sin cesar: la mente y el cuerpo, la razón y la pasión, lo masculino y lo femenino, la cultura y la naturaleza, etc.

El cuerpo como *locus* ineludible de la subjetividad, como un tipo particular de objeto del cual ésta no puede desvincularse, plantea problemas y dificultades al pensamiento dicotómico que en el escenario temporal de la segunda mitad del s. XX fue asediado críticamente en un esfuerzo obstinado y persistente por *pensar de otro modo*. Dentro de este marco, reflexionar acerca de la vida corporal de la subjetividad marcada por el género y la sexualidad plantea el problema de la inseparabilidad de los dominios dicotómicos que se imbrican al mismo tiempo que permanecen irreductibles y hasta incongruentes. Persiste la pregunta ¿Cómo y con qué figuras pensar la complejidad que nos plantea la vida corporal del género como objeto de estudio?

Retomaremos aquí, intentando establecer un diálogo contencioso, el trabajo de dos autores que reflexionan acerca del cuerpo y la subjetividad en línea de ruptura con el pensamiento dualista centrado en el *cogito*. Ambos autores se valen de figuras retóricas para reflexionar críticamente acerca de la relación entre la materialidad del cuerpo y la

inmaterialidad de la significación y del pensamiento. Por un lado, retomaremos la figura del *quiasmo* tal como es propuesta por Judith Butler en el marco de su teoría de la performatividad del género. Y por otro lado, nos referiremos a la figura del *paralelismo* tal como es trabajada por Gilles Deleuze, quien retoma los planteos que B. Spinoza hiciera en la temprana modernidad para pensar la relación entre el espíritu y el cuerpo como modos de los atributos de pensamiento y extensión.

Abrimos el juego de la reflexión sobre los cuerpos a través de figuras retóricas porque éstas son juegos del lenguaje en relación con el sentido donde se despliegan las potencialidades significantes de la lengua. En este punto habría que señalar que no se trata de un trabajo de indagación puramente estilístico o teórico-especulativo, sino de un trabajo de elucidación guiado por un interés heurístico enmarcado en una indagación empírica sobre subjetividad corporizada en relación con el género en la ciudad de Buenos Aires. Se trata de abrir un espacio para la reflexión acerca de los problemas y paradojas que supone, en las ciencias sociales, utilizar el lenguaje para significar el cuerpo. La indagación en torno a las figuras utilizadas por estos filósofos aspira a ampliar las posibilidades y los juegos de lenguaje que permitan tocar el cuerpo con un pensamiento y una escritura involucrados en las ciencias sociales.

Más allá de las incompatibilidades y discontinuidades que un diálogo entre ambos autores pudiera plantear, nos proponemos retomar las figuras que utilizan para reflexionar acerca del cuerpo como una forma de acercar pensamientos que comparten, *en paralelo*, la voluntad de pensar de otro modo y el interés por la diferencia que hace estremecer las identidades. Será el propósito de este trabajo abrir el juego para un posible *encuentro*, o quizás un *pliegue* de ambos pensamientos que abra un espacio para profundizar la reflexión acerca de la experiencia corporal del género y la sexualidad.

## Quiasmo χ

### **Las normas solicitan cuerpos, los cuerpos apremian las normas. Judith Butler y los procesos de materialización del cuerpo.**

*Sin embargo, confieso que no soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje. Esto no es porque crea que se puede reducir el cuerpo al lenguaje; no se puede. El lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión. El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y el cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de formas que permanecen en su mayor parte inconcientes (Butler, 2006: 280).*

Nos interesa en esta sección retomar el modo en que J. Butler plantea que los discursos y el lenguaje son inseparables de la materialidad de los cuerpos, formándolos sin originarlos en un proceso incesante de materialización. Toda referencia al cuerpo necesariamente implica para la autora pasar por el lenguaje que, aún en sus formas constatativas o referenciales, tiene carácter y efectos performativos que reclaman, se inscriben y se expresan a través del cuerpo.

Para reflexionar acerca de la materialidad de los cuerpos con género J. Butler retoma, entre otras, la crítica de J. Derrida acerca de la dicotomía entre materialidad y lenguaje.<sup>1</sup> La polaridad materia-sentido es para Derrida el efecto de una forma de organizar el juego donde la materialidad que se ubica como lo excluido de la significación no es un exterior absoluto sino que está inmanentemente producido como exterior constitutivo *por* y *en* el proceso de significación que la excluye y, al mismo tiempo, la reclama como fundamento y referente último sin el cual la significación no puede sostenerse. La materialidad se encuentra unida al lenguaje desde el inicio del juego que los produce como dominios ajenos que se reclaman incesantemente. Este juego que funda la función referencial del lenguaje lo instauro como una instancia mimética y representacional respecto de lo que se considera, a la vez, un polo dentro de una oposición binaria y un exterior absoluto: la materia. Ésta, lejos de tener

<sup>1</sup> También es sumamente importante el compromiso de J. Butler con la crítica a la naturalidad del sexo y la sexualidad iniciada por Michel Foucault, aunque no nos detendremos sobre ello en este trabajo. Ambos proyectos se encuentran en el interés por dejar de entender al sexo como un origen, o una característica corporal dada naturalmente para preguntarse acerca los tensos procesos históricos y socioculturales que lo configuran como matriz regulatoria en el interior de entramados históricos y contingentes de saber-poder.

una existencia separable o independiente, ocupa un lugar que es, a la vez, central y sustraído del juego.<sup>2</sup>

J. Butler, en sintonía con la crítica derrideana de las oposiciones metafísicas, reflexiona sobre el género como un modo corporizado de significación que reclama volver a pensar la relación entre los cuerpos, entendidos como sitio de la materialidad, y la significación, el lenguaje y las normas, comúnmente concebidos como entidades incorpóreas. “Lenguaje y materialidad no se oponen porque el lenguaje es y se refiere a todo aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación” (Butler, 2002: 110).

J. Butler ha sostenido que lenguaje y materialidad no son la misma cosa pero que están vinculados por estrechos lazos de interdependencia mutua, no siendo nunca absolutamente idénticos pero tampoco completamente diferentes. La utilización de la figura del quiasmo para dar cuenta de esta compleja vinculación no está desarrollada en *Cuerpos que importan*, que es donde J. Butler se ocupa de manera más amplia y profunda este problema.<sup>3</sup> Más bien, la productividad de esta figura se encuentra sugerida de manera dispersa en libros posteriores como *Lenguaje, poder e identidad*, publicado en 1997, y *Deshacer el género*, publicado en 2004.<sup>4</sup> Sin embargo, sostendremos aquí que esa figura resulta apropiada para los argumentos que la autora ha desarrollado con relación al cuerpo como escenario privilegiado donde se expresa y disputa el pro-

<sup>2</sup> Recuperamos aquí, de manera sucinta, las elaboraciones del J. Derrida en *Posiciones* (1977) y en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia* (1989a).

<sup>3</sup> En *Cuerpos que importan* (2002), publicado por primera vez en 1993, J. Butler retoma y revisa en profundidad los problemas que plantean los binomios materialidad-lenguaje y cuerpo-significación, profundizando, ajustando y aclarando los argumentos de su anterior libro de 1990, *El género en disputa* (2001) que había recibido diversos cuestionamientos en torno de este problema.

<sup>4</sup> Cabe aclarar que la figura del quiasmo había sido utilizada con anterioridad por Maurice Merleau-Ponty en el capítulo “El entrelazamiento-El quiasmo” perteneciente a su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* de 1968. También, en el marco de la teoría feminista, esta figura es retomada críticamente por Luce Irigaray en “The invisible of the flesh: A reading of Merleau-Ponty, The visible and the invisible, “The intertwining- the chiasm.” en su libro *An ethics of sexual difference* de 1984. Excede el propósito de este trabajo revisar este recorrido que comportaría examinar la presencia y la crítica de la fenomenología en el pensamiento de J. Butler. Baste decir que cuando la autora utiliza la figura del quiasmo no hace alusiones a esta corriente filosófica y tampoco hace mención de esta figura en los artículos en donde se refiere a la fenomenología (1989, 1998).

blemático e íntimo vínculo entre lenguaje y materialidad que aparece en su producción filosófica y política como un tema central que reclama seguir siendo pensado y refigurado.

El quiasmo es una figura retórica que señala una disposición cruzada en forma de X, tal como la grafía de la primera letra de esa palabra en griego (χιασμο). El trazo mismo de ese carácter indica una interrupción y un cruce entre dos elementos o líneas divergentes. A nivel retórico, la figura del quiasmo produce un efecto de sorpresa y llamado a la reflexión a través de la repetición de un mismo segmento en un orden invertido. Se trata de una forma paradójica de redoblamiento porque en la repetición invertida se produce una interrupción del sentido primero que lo abre a nuevas significaciones e interpretaciones.

Para Butler las normas y el lenguaje reclaman a los cuerpos en su materialidad, los constituyen performativamente y se inscriben en ellos. Pero, al mismo tiempo, y aquí se completa la relación quíastica, los cuerpos en su materialidad son lo que excede y se resiste al lenguaje y a las normas, el lugar donde puede interrumpirse su funcionamiento y aquello que funciona como límite que nunca puede conquistarse completamente.

En *Cuerpos que importan* J. Butler se plantea el problema de cómo no dar por supuesta la materialidad de los cuerpos evitando, al mismo tiempo, negarla. En este sentido, realiza una intensa reflexión crítica sobre el concepto de materialidad, comúnmente entendido como una entidad sustancial que se supone anterior e independiente de la cultura y que actúa como sustrato de toda construcción cultural. Específicamente, con respecto a la relación entre sexo y género, la tarea que se propone es deconstruir el lugar del sexo como materialidad corporal, como *locus* sustraído de la historia y de la significación, *ergo*, sustraído del género:

¿(...) cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción? ¿Cuál es la jerarquía de esta exclusión? ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? ¿Es esta tal vez una exclusión capacitadora y constitutiva, sin la cual no puede operar la construcción? (Butler, 2002: 54).

Cuestionar las formas de entender la materialidad como sitio exterior al trabajo de la cultura y del lenguaje resulta el primer paso para dar cuenta

del *proceso de materialización de los cuerpos* que tiene como protagonista a las normas regulatorias del género y sus discursos que, lejos de considerarse como entidades incorpóreas, se comprenden como prácticas con efectos materiales. La asignación compulsiva del sexo a todas las criaturas humanas es una palmaria muestra de la ineludible y constitutiva matriz generizada que opera en la materialización de los cuerpos. Éstos son inscriptos en la norma mediante un proceso que los identifica y al mismo tiempo les brinda inteligibilidad cultural al punto de que el sexo se convierte en un atributo coextenso de lo humano. Tanto es así que por fuera de esa inscripción en el orden genérico que organiza y posibilita la aparición de los cuerpos incluso la supervivencia y el reconocimiento de ciertas personas como humanas llega a verse amenazada.

Para J. Butler, los cuerpos son parte de una producción donde puede rastrearse la historia sedimentada del lenguaje performativo que involucra directamente al poder por realizarse a través de la citación reiterada de las normas.<sup>5</sup> Se trata de un *proceso de materialización* porque se efectúa a través de un proceso social y político de reiteración regulada con efectos materiales sobre los cuerpos. Éstos son aquello que no puede escapar al discurso, aquello que es modelado y herido por él, lo que el discurso reclama y quiere significar pero también el objeto esquivo por excelencia de una conquista siempre inacabada.

Por un lado, los cuerpos, en su materialidad son aquello que es demandado insistentemente por el lenguaje como su referente, y por las normas como su objeto. Son los cuerpos el lugar donde se presentifica el dolor y el sufrimiento al que son arrojados quienes no se ajustan a la normativa heterosexual y constituyen el campo abyecto que hace posible la norma. Pero también, los cuerpos en su materialidad son el referente que nunca es satisfecho en ningún signo y alrededor del cual se escenifica tanto el drama de la diferencia sexual como el del lenguaje mismo. Los cuerpos son el lugar donde se evidencia el constante fracaso de la normativa

<sup>5</sup> En este punto Butler es deudora de la crítica a la teoría de los actos de habla de J. L. Austin realizada por J. Derrida en "Firma, acontecimiento, contexto", una conferencia producida en 1971 e incluida en el libro *Márgenes de la filosofía* (1989b) publicado en 1972. Los conceptos de citacionalidad e iterabilidad son claves a la hora de comprender la forma en que J. Butler comprende el funcionamiento de las normas como sedimentación y acumulación de fuerzas realizada a través de repeticiones que, al acontecer en un tiempo abierto e imposible de clausurar, son constitutivamente inestables y sujetas al desplazamiento.

genérica heterosexista en dividir en dos sexos la enorme variabilidad de los cuerpos, son aquello que se escabulle, lo que no puede ser reducido al lenguaje y se resiste a las normas. En J. Butler los cuerpos también pueden pensarse como un sitio abierto y resistente que no está ubicado más allá de las normas sino que puede trabajarlas y desplazarlas justamente por ser el *locus* donde éstas se incardinan:

Como consecuencia de estar en el modo del devenir, y de estar siempre viviendo con la posibilidad constitutiva de devenir de otra forma, el cuerpo es aquello que puede ocupar la norma de una miríada de formas, que pueden exceder la norma, volver a dibujar la norma y exponer la posibilidad de la transformación de realidades a las cuales creíamos estar confinados. Estas realidades corpóreas están habitadas activamente, y esta "actividad" no está completamente constreñida por la norma (...) (Butler, 2006: 306-307).

No hay materia ni cuerpo que sea un mero efecto del discurso normativo, tampoco discurso que origine la materialidad de los cuerpos. La relación quíastica entre ellos impone que no hay un término que se jerarquice o se imponga enteramente sobre el otro. En retórica, el efecto de un quiasmo puede ser una inversión donde lo determinante se convierta en determinado y viceversa. Así, cuando Butler realiza su crítica del sexo como lugar de una materialidad naturalizada que funciona como origen y sustrato del género, efectúa una inversión, denuncia el efecto metaléptico por el cual el consecuente se presenta como un antecedente. Es decir, el "sexo" que es fruto de un complejo y tenso proceso social e histórico se presenta como origen, ocultando las operaciones incesantes de un poder que organiza el juego estableciendo fundamentos al mismo tiempo que jerarquizando y oponiendo términos que están en un constante movimiento de plegamiento. Y justamente el grafo de un quiasmo también puede entenderse como la figura de un pliegue, de dos series que se curvan y se encuentran conformando un doblez.

El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro. Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes (Butler, 2002: 111).

Si de (d)escribir la vida de los cuerpos con género se trata, tenemos que tener en cuenta en este marco que todo esfuerzo que se haga por alu-

dir a la materialidad de los cuerpos pasa necesariamente por procesos significantes que, paradójicamente, son siempre materiales y sensibles. Sólo podemos acceder a la vida subjetiva y corporal del género a través de producciones significantes que son siempre materiales en sus efectos y sus formas de *aparecer*: en el habla, la escritura, la producción de imágenes e incluso las expresiones del cuerpo mismo.

### **Cuerpos parlantes, cuerpos narradores.**

Teniendo en cuenta lo antes expuesto, se plantean problemas concretos con relación a realizar una investigación empírica sobre la vida corporal del género si se plantea acceder a ella a través de entrevistas y observaciones participantes. Para el tipo de trabajo que nos ocupa, el género es privilegiadamente una forma en que los sujetos se presentan a otros a través de la palabra y el cuerpo. Asimismo, los actos de habla que se registran en las entrevistas se presentan simultáneamente como actos corporales. Entonces, si queremos dar cuenta de la performatividad del género es difícil utilizar una idea puramente lingüística porque nos referimos siempre a actuaciones corporizadas, que se realizan *con y a través* de un cuerpo, y que sólo parcialmente pueden ser explicadas como lingüísticas.

Butler se ocupa de estos problemas y utiliza la figura del quiasmo para dar cuenta de la relación entre cuerpo y habla.<sup>6</sup> Por un lado, la palabra hablada no puede prescindir del cuerpo para expresarse porque hablar es un acto corporal donde están necesariamente comprometidos los órganos de la fonación, pero también todos los gestos y expresiones del cuerpo que acompañan a la voz. Como dice J. Butler: "El habla es un sonido que se lanza desde el cuerpo, es una mera afirmación, una afirmación estilizada de su presencia. Digo lo que quiero decir; pero tengo un cuerpo aquí y no puedo decir nada sin ese cuerpo, un hecho de la vida potencialmente humillante y productivo" (Butler, 2004: 243).

En el habla se produce una juntura entre el acto de lenguaje y el acto corporal. Pero el cuerpo, para Butler, hace más que comunicar lo que se dice a modo de soporte necesario. Éste es también es un *instrumento retórico de expresión* que moviliza sus

<sup>6</sup> Tanto en *Lenguaje, poder e identidad*, publicado por primera vez en 1997, como en los capítulos "Confesiones corporales" y "¿El fin de la diferencia sexual?" incluidos en *Deshacer el género*, de 2004, J. Butler desarrolla estos problemas citando como referente el trabajo de Shoshana Felman (2002).

propios significados, los cuales muchas veces exceden a las intenciones del sujeto parlante. Se trata de una relación de incongruencia, escandalosa (como sostiene S. Felman) e inapropiada, donde el contenido proposicional que transmite el habla debe leerse acoplado a lo transmitido por el cuerpo, aún cuando puedan transmitir contenidos divergentes y hasta opuestos. "La relación entre el habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación" (Butler, 2004: 251).

A esto se agrega que el habla, tanto a nivel del acto de lenguaje como del acto corporal, nunca está completamente regida por la intención. Se trata de un tipo de agencia donde no puede sostenerse que haya un control soberano del sujeto ni sobre el contenido lingüístico de lo que dice, ni sobre los significados que transmite su cuerpo al momento de hablar. La voz no es un reflejo o una expresión de una conciencia autocentrada que la controla, como supondría el cartesianismo.<sup>7</sup> Y más aún, también los significados vehiculizados por el cuerpo exceden las intenciones del sujeto. Tanto la palabra hablada como los actos corporales que conlleva son momentos de agencia que implican una exposición en la que un sujeto corporizado se ofrece a otros y se constituye *en* y *a través* de esos ofrecimientos que lo ubican, desde el principio, fuera de sí mismo en un escenario minado de demandas que actúa como su condición posibilitadora.

No hay cuerpo ni experiencia que pueda representarse de manera transparente en el lenguaje, o que pueda deducirse mecánicamente de las normas. Tampoco podemos ya sostener la posibilidad de un dominio voluntarista del sujeto sobre su cuerpo o su habla. Más aún, si de género se trata, estamos ejemplarmente en el campo de un tipo de comportamiento apasionado, como dice Judith Butler, una manera de vivir *con* y *para* otros, inmersos en normas que nos exceden pero que, recreándose continuamente en la temporalidad de la vida corporal, permanecen siempre abiertas.

La figura del quiasmo es apropiada tanto a la relación entre la materialidad de los cuerpos y la normatividad del lenguaje como a la que se establece entre cuerpo y habla. En ambos casos se trata de

una disposición cruzada que forma una juntura, de una disparidad que abre sentidos porque cada uno de los términos se pliega sobre el otro, ejerce una demanda y necesita del otro sin poder dominarlo.

### Paralelismo //

*Muchos comentadores amaban tanto a Spinoza como para invocar a un viento al hablar de él. Y, en efecto, sólo al viento puede compararse* (Deleuze, 2006: 158).

*(...) los hombres, cuando dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, y que esta tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen otra cosa que confesar en un lenguaje especioso su ignorancia...* (Ética, parte III, proposición II, esc.)

### Deleuze lector de Spinoza

G. Deleuze retoma con pasión las reflexiones de B. Spinoza acerca de la relación entre cuerpo y espíritu porque encuentra en sus elaboraciones *otra forma de pensar* presente en los albores de la modernidad, justo cuando el cartesianismo iniciaba su camino hacia la hegemonía del pensamiento occidental. En un contexto muy diferente, de descrédito generalizado de la categoría de sujeto triunfante en la modernidad, G. Deleuze busca *otra forma* de problematizar la individualidad y, cabalgando sobre el pensamiento de B. Spinoza, une lo que podría pensarse como dos orillas de la modernidad.

En el pensamiento de B. Spinoza, al contrario que en el de R. Descartes, sería imposible postular un orden en el cual el cuerpo es el término marcado y minorizado dentro de un par dicotómico espíritu-cuerpo.<sup>8</sup> Para Spinoza las acciones y pasiones del cuerpo van a la par de las acciones y pasiones del espíritu. Y G. Deleuze utiliza la figura del "paralelismo" para referirse a la forma singular en que éstos, en tanto modos de los atributos de pensamiento y extensión, se relacionan en la filosofía de Spinoza. Sin embargo, el mismo Deleuze señala que la figura del "paralelismo" no es de factura spinoziana y no pasa por alto el hecho de que fue la lectura que Leibniz hizo de Spinoza la que inició la utilización de esta figura. Aún cuando Deleuze no acuerda con la lectura de Leibniz, considera que la palabra "paralelismo" designa adecuadamente la fi-

<sup>7</sup> En relación a la crítica de la voz (*phoné*) como expresión privilegiada del sujeto de la conciencia son claves los aportes que realiza J. Derrida en *De la gramatología* (2005), obra de 1967.

<sup>8</sup> B. Spinoza utiliza la mayoría de las veces la palabra espíritu en lugar de alma, evitando el contenido teológico que esta palabra arrastra.

losofía de Spinoza.<sup>9</sup>

El paralelismo, tal como es postulado en la lectura deleuziana de Spinoza, se afirma respecto de los entes singulares y finitos a los que Spinoza llama modos (*naturaleza naturada*) y que son resultado de la producción incesante de una única sustancia infinita (*naturaleza naturante*) que es causa inmanente de estos. Todo lo que existe no es efecto de una creación divina sino de la producción de una potencia infinita que se manifiesta incesantemente en acto a través de todo lo que genera. Los modos no son fenómenos de la sustancia (llamada Dios o Naturaleza) sino que son modificaciones singulares de ella que, aún siendo eterna e infinita, no existe en un plano trascendente sino que se actualiza en cada uno de los entes existentes. En este sentido, Spinoza es un estricto materialista, lo que sucede al nivel de la sustancia no es accesible a los humanos sino a través de sus expresiones en modos singulares.

El paralelismo es una forma de dar cuenta de una correspondencia basada en que cuerpo y espíritu son modos de atributos diferentes, donde el cuerpo corresponde al atributo de extensión y el espíritu al atributo del pensamiento. Esta correspondencia no es una relación transparente de representación donde uno de los términos exprese o cause al otro, sino una relación constante que ambos mantienen con su causa inmanente. De manera que no hay nada de uno que no tenga correspondencia en el otro, excluyendo al mismo tiempo toda causalidad entre ambos.

Porque el alma y el cuerpo son estrictamente lo mismo bajo atributos diferentes. El alma y el cuerpo son la misma modificación de la sustancia en dos modos de atributos diferentes. Se distinguen por el atributo pero son la misma modificación. Yo llamaría "alma" a una modificación relacionada con el atributo del pensamiento y "cuerpo" a la misma modificación bajo el atributo de la extensión. De allí la idea de un paralelismo del alma y del cuerpo: lo que el cuerpo expresa en el atributo de la expresión, el alma lo expresa en el atributo del pensamiento (Deleuze, 2008: 150).

La correspondencia y conexión que existe entre cuerpo y espíritu se basa en una unidad ontológica, ya que los entes son modificaciones únicas y singulares de un mismo y único ser.

<sup>9</sup> G. Deleuze en *Sobre el problema de la expresión* critica el paralelismo de Leibniz por establecer un dualismo irreductible entre las series paralelas del cuerpo y del espíritu. Deleuze enfatiza la necesidad de abandonar el dualismo y comprender el paralelismo como parte de una unidad ontológica (Deleuze, 1975: 103). Nos detendremos sobre esto en los próximos párrafos.

Esa es la distinción entre el alma y el cuerpo, se distinguen por el atributo que implican. Son dos modos, dos maneras de ser de atributos diferentes. Pero los atributos son estrictamente iguales, de modo que en el movimiento mismo en que digo que tengo un alma y un cuerpo que se distinguen por los atributos a los cuales remiten, digo también que soy uno. ¿Por qué soy uno? Soy uno por la sustancia única, puesto que todos los atributos iguales son los atributos de una única y misma sustancia absolutamente infinita (Deleuze, 2008: 48).

Sostener que hay un paralelismo entre el espíritu y el cuerpo es una forma de descartar toda preeminencia y toda finalidad moral o trascendente de uno sobre otro. No hay un atributo que esté reservado o sea más cercano a Dios y otro que corresponda a los entes, tampoco hay una creación en segunda instancia de la materia, derivada del espíritu. "Por su estricto paralelismo Spinoza rechaza toda analogía, toda eminencia, toda forma de superioridad de una serie sobre otra, toda acción ideal que supondría una preeminencia: no hay más superioridad del alma sobre el cuerpo que del atributo pensado sobre el atributo percibido" (Deleuze, 1975: 103).

Lo planteado por Spinoza se ubica entonces en las antípodas de la *relación inversa* postulada por R. Descartes (1981) en su *Tratado sobre las pasiones* donde se sostiene que cuando el alma actúa el cuerpo padece y viceversa. Descartes postula un modelo de sujeto escindido entre cuerpo y alma donde el primero recibe y ejecuta las órdenes de la segunda que, en función de su naturaleza eminente, tiene deberes superiores asociados con la voluntad del sujeto. El poder del cuerpo se reduce a un poder de ejecución cuando hace caso de los dictados del alma o bien es un poder de distraer y desviar el alma, haciéndola padecer.

El paralelismo sustituye el enfoque cartesiano que jerarquiza y opone términos por uno que excluye toda eminencia y toda trascendencia al tiempo que permite pensar la diferencia entre los términos de manera no oposicional ni jerárquica. Dirá G. Deleuze que espíritu y cuerpo no deben pensarse como términos disyuntivos sino en conjunción. En este sentido, debemos inclinarnos a pensar bajo la forma del "con" y de la "y", para dar cuenta de una relación donde los términos no se organizan uno por encima del otro, ni uno dentro del otro.

**"Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede un cuerpo..."<sup>10</sup>**

Curiosamente, la segunda parte de la Ética de B. Spinoza, llamada "De la naturaleza y el origen del Alma" comienza por la definición del cuerpo. Aún cuando no se trata de desvalorizar el pensamiento o el espíritu para darle preeminencia al cuerpo sino de ubicarlos en pie de igualdad y desarrollándose paralelamente, el cuerpo tiene una importancia insoslayable en el pensamiento de Spinoza.<sup>11</sup>

En lugar de preguntarse qué es un cuerpo, Spinoza opta por la pregunta acerca de lo que el cuerpo *puede* y declara que se trata de una potencia desconocida. En palabras de Deleuze:

No sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruidos por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente (Deleuze y Guattari, 2008: 261).

No se sabe lo que puede un cuerpo porque no se trata una cuestión de saber o de conciencia, lo que un cuerpo puede se realiza en su totalidad en cada momento y excede todo cálculo. El cuerpo puede ser (y es) algo sorprendente. Al contrario que para Descartes: por un lado, toda acción de un cuerpo es virtuosa porque expresa una capacidad, una potencia; y, por otro lado, Spinoza nos presenta un sujeto descentrado respecto de sí mismo, de su cuerpo y de su espíritu, lo cual lo opone a la centralidad del sujeto dueño de su conciencia y de su cuerpo postulado por el cartesianismo.<sup>12</sup>

Manteniéndonos en el más estricto paralelismo, así como no tenemos conocimiento de lo que puede nuestro cuerpo, tampoco tenemos conciencia de las capacidades de nuestro espíritu. Es decir que, así como no tenemos total conocimiento de las potencias del cuerpo, la conciencia también es re-

ducida respecto de las posibilidades del espíritu. Adquirir un mayor conocimiento del cuerpo, ampliar su capacidad de obrar, tanto como sus afecciones y la capacidad de componerse con otros cuerpos, son formas de ampliar las potencias del espíritu, de arrastrar a la conciencia más allá de sí misma. Cuanto más apto es un cuerpo para actuar y padecer, más el espíritu podrá percibir y comprender. De modo paralelo, ampliar la conciencia y la capacidad de comprender también es una vía para aumentar el conocimiento y las potencias del cuerpo.<sup>13</sup>

Pero, aún en el contexto del paralelismo, no debe suponerse que la unidad y la correspondencia expresa una uniformidad inmutable de los entes. Para Spinoza, cada cuerpo es un compuesto singular de partes extensas que le corresponden bajo unas ciertas relaciones de velocidad y lentitud que no permanecen por necesidad sino que deben ser constantemente regeneradas y están expuestas al cambio. La duración de un cuerpo es el efecto de la actualización constante de la multiplicidad de relaciones que lo conforman. No estamos frente a una entidad estable ni ante la encarnación de un ser genérico, se trata de una potencia singular que es, al mismo tiempo, múltiple y expuesta al cambio. Cualquier entidad individuada puede entenderse como un proceso de (re)generación continua de algo que no es único ni perpetuo sino un compuesto múltiple pero singular abierto al devenir. El cuerpo debe entenderse como expresión de una potencia singular que actualiza a cada momento su diferencia y su singularidad.

Como mencionamos, en Spinoza lo que puede conocerse son los entes –sus cuerpos, sus espíritus–, cada cual como un singular y finito modo de ser de la sustancia que tiene cierta potencia, cierta capacidad de afectar y ser afectado por otros. No se trata de lo que los entes deben en función de una norma, un ser genérico, o una esencia predeterminada sino de lo que cada cual *puede* en relación con su potencia. Spinoza, según Deleuze, sustituye un enfoque moral asociado con los deberes y los ideales por un enfoque ético, donde no pueden establecerse jerarquías entre los entes porque las esencias no son genéricas sino singulares y existentes.

<sup>10</sup> Ética, parte III, proposición II, esc.

<sup>11</sup> "(...) [Spinoza] no quiere convertir al cuerpo en un modelo, y al alma en una simple dependencia del cuerpo. Su empresa es mucho más sutil." (Deleuze y Parnet, 2004: 71).

<sup>12</sup> En la introducción de la tercer parte de la Ética Spinoza critica elusivamente a Descartes y a quienes consideran *al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación*. La crítica al modelo de sujeto postulado por Descartes, así como al modo en que caracteriza la relación entre alma y cuerpo prosigue de una manera más directa e incisiva en la introducción de la quinta parte de la Ética.

<sup>13</sup> "(...) cuanto más apto es un cuerpo en comparación de los demás para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es el alma de este cuerpo, en comparación de las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuánto más dependan de ellas las acciones de un cuerpo, y menos cuerpos concurren con él en la acción, tanto más apta es el alma de este cuerpo para conocer distintamente." Ver Ética, parte II, proposición XIII, esc.



Aunque la corporalidad con género no sea un foco de interés del pensamiento de Spinoza, consideramos que aporta vías sugerentes para la reflexión. Preguntarse por la potencia de un cuerpo (o de una existencia individuada) con género podría ser, en este contexto, abandonar todo enfoque anclado en una moralidad trascendente para ubicarse en un plano ético y preguntarse por las habilidades prácticas de los cuerpos con género, por su capacidad de afectar y ser afectados, de componerse o descomponerse en contacto con otros seres, con otras partes extensas, u otras ideas.

Más aún, en este pensamiento ningún cuerpo puede considerarse limitado por las funciones que alguna de sus partes cumple con respecto a la totalidad del individuo, queda así descartada cualquier reducción del modo de ser al "sexo biológico". Tampoco los cuerpos pueden subsumirse *a priori* a ninguna forma predeterminada, ser genérico o ideal, tal es el caso de los géneros. Preguntarse por lo que el cuerpo *puede* no reduce su organización a funciones fisiológicas preestablecidas y descarta toda posibilidad de establecer jerarquías o comparaciones entre modos de existencia corporal.

Se trata, sin dudas, de una reflexión sobre entidades corporales abiertas al devenir y que pueden organizarse de múltiples maneras, aún cuando no se desenvuelvan en una libertad total. Spinoza nos incita a pensar los entes en relación, entes que están arrojados desde el principio bajo jurisdicción de otros, siempre condicionados por los poderes y por la potencia de otros seres que pueden, o bien destruir sus cuerpos, descomponer sus relaciones y plagarlos de afectos tristes que reduzcan su potencia de obrar, o bien alegrarlos, aumentando su potencia a través de la composición nuevas de relaciones.

Para Spinoza la composición, el andar de un cuerpo, sus gestos y todas las formas en las que se expone y ofrece a los demás se realiza siempre bajo ciertas relaciones y esas formas en que un sujeto corporal se presenta no son necesariamente libres ni voluntarias. Se trata de lo que ese modo de ser *puede* bajo las relaciones a las que está arrojado. También se trata de crear las condiciones sociales para el desarrollo de modos de ser activos, con mayores capacidades para componer nuevas relaciones que amplíen las posibilidades de efectuar al máximo las potencias de cada quien, aumentando las alegrías y reduciendo las afecciones tristes.

\*\*\*

*Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia. No habitan ni "el espíritu" ni "el cuerpo". Tienen lugar al límite, en tanto que límite: límite – borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido, en el continuo de la materia. Abertura, discreción.* (Nancy, 2003: 17).

Una reflexión llana sobre la materialidad del cuerpo y su relación con lo incorporeal del sentido nos mantiene dentro de las oposiciones metafísicas que estructuran los términos de la reflexión misma. Desestabilizar esas oposiciones supone hacerse la pregunta acerca de cómo desplazarnos hacia los límites del lenguaje y del pensamiento que históricamente han producido el cuerpo y la materialidad como dominios mutuamente exteriores. A través de las figuras retóricas propuestas por Judith Butler y Gilles Deleuze encontramos ocasión para emprender la búsqueda de *otras formas de pensar* que permitan desestructurar estas oposiciones metafísicas y de *otras formas de tocar* el cuerpo con el lenguaje y con el pensamiento.

Al nivel de la figura, el quiasmo propuesto por J. Butler puede entenderse como lo contrario del paralelismo postulado por Deleuze. Las grafías de ambas figuras son opuestas, la primera expresa una interrupción, un corte, una tangente, mientras que en la segunda estamos ante un desarrollo continuado de dos series que sólo se interrumpen, imaginariamente, en el infinito.

Aún reconociendo lo dificultoso de acercarnos dos pensamientos que difieren no sólo en las figuras que utilizan para pensar el cuerpo sino que además se encuentran involucrados en trayectos filosóficos divergentes<sup>14</sup>, podemos reunirlos en torno a un esfuerzo convergente, el de teorizar sobre las ruinas del *Logos*, haciendo un esfuerzo por pensar la dife-

<sup>14</sup> No nos detenemos en este trabajo a revisar las divergencias entre ambos pensamientos ubicables, a grandes rasgos, en tradiciones de pensamiento diferentes. Por un lado, es insoslayable la herencia hegeliana de Butler en cuyo pensamiento son claves los problemas de la falta, los límites y la dialéctica agonística asociados con el trabajo de lo negativo. En cambio, Deleuze se inscribe en una filosofía que se esfuerza por pensar la vida, la creación y la diferenciación como positividad. Más allá de las incompatibilidades que el acercamiento de estas dos corrientes pudiera suponer, nos concentramos en este trabajo en la posibilidad de realizar un acercamiento productivo en torno a una temática específica. Un análisis más detallado de estos problemas en relación al feminismo y la teoría de la performatividad de J. Butler puede encontrarse en "Performativity Challenged? Creativity and the Return of Interiority" de Vikki Bell (2007).

rencia y por desarmar las dicotomías del pensamiento occidental. Ambos filósofos también hacen una necesaria revisión del estatuto y el lugar de los cuerpos en el pensamiento occidental.

Para J. Butler, el discurso social forma a los cuerpos que, aún cuando sólo puede accederse a ellos a través del lenguaje y de las normas culturales, persisten siempre como un referente escurridizo, un límite para el proceso de su construcción social. Los cuerpos como tales son el resultado de un proceso de interrupciones entre dos series que están siempre entrelazadas, plegadas la una sobre la otra. En el caso de Deleuze (que se cabalga sobre Spinoza) cuerpo y pensamiento deben entenderse en conjunción y marchando juntos, formando parte de una unidad, donde el cuerpo puede ser (y es) lo sorprendente, el lugar de emergencia de lo impensado.

En ambos filósofos el cuerpo aparece como sitio para el desarrollo y la actualización de una potencia singular, de una diferencia. Y, si intentamos reflexionar sobre el género como una forma corporizada de la existencia individuada, tendríamos que descartar toda aspiración de comprender cualquier cuerpo como encarnación de un ser general o genérico. Tanto en el pensamiento de J. Butler como en el Spinoza que lee Deleuze no existe nada orgánico en el cuerpo que determine, *a priori*, ningún modo de ser. Liberados de todo esencialismo ligado a la materialidad del sexo, un cuerpo con género podría entenderse como la efectuación siempre renovada de un modo singular, el *sitio* para una diferencia que no permanece sino que debe actualizarse en cada momento.

La existencia corporal del género podría imaginarse como un modo de ser radicalmente abierto aún cuando se encuentre siempre desarrollándose condicionada por poderes que son externos y excesivos respecto de la existencia corporal individuada. El cuerpo es pensado como el locus de una existencia expuesta y dirigida hacia otros, como exposición y necesidad de otros, lo cual configura la existencia corporal como un espacio paradójico, de vulnerabilidad y potencia.

Butler permite imaginar el campo de los cuerpos con género como una multiplicidad de entidades que performativamente se hacen, deshacen y rehacen a través de un complejo trabajo de improvisación en un escenario constrictivo minado por el poder. Para el Deleuze lector de Spinoza, el cuerpo, tanto como el yo de la conciencia, es el lugar de una pérdida, de una existencia expuesta a los otros y a los poderes. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo es el sitio de una potencia singular, es aquello que puede sorprender y arrastrar a la conciencia más allá de sí misma, agenciarse con otros cuerpos y multiplicar sus potencias de obrar, abriendo nuevos mundos posibles.

Los cuerpos son un límite, un intersticio, la unión imposible y sorprendente entre la materia y el lenguaje, lo que se ve y lo que se dice, el espíritu y el cuerpo. Los cuerpos son el sitio de una diferencia que cambia al mismo tiempo que persiste como diferencia, de una potencia singular que puede ser herida y entristecida por los poderes. Cualquier intento por dar cuenta de ellos no puede sino ubicarse en un plano ético: ¿Qué puede un cuerpo con género, qué es capaz de hacer y soportar en su vida con género? ¿Las condiciones sociales angostan o ensanchan las posibilidades y las alegrías de *cada* existencia corporal con género?

## . Bibliografía

- BELL, Vikki (2007) "Performativity Challenged? Creativity and the Return of Interiority" en: Bell, Vikki *Culture and Performance*. London: Berg.
- BUTLER, Judith (1989) "Sexual ideology and phenomenological description. A feminist critique of Merleau-Ponty's phenomenology of perception" en: Jeffner Allen and Iris Marion Young *The thinking muse. Feminism and modern french philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (1998) "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Revista Debate feminista* N°18.
- \_\_\_\_\_ (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles (1975) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Spinoza. Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2008) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. Y PARNET, C. (2004) *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques (1977) *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (1989a) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1989b) *Márgenes de la filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2005) *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DESCARTES, René (1981) *Las pasiones del alma*. Madrid, Buenos Aires: Aguilar.
- FELMAN, Shoshana (2002) *The scandal of the speaking body. Don Juan with J.L. Austin or seduction in two languages*. Stanford: Standford University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1970) "El entrelazamiento-El quiasmo" en: Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- NANCY, Jean Luc (2003) *Corpus*. Madrid: Arena Libros
- SPINOZA, Baruch (2007) *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Porrúa.

### Citado.

VACAREZZA, Nayla Luz (2011) "Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo." en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. N°6. Año 3. Agosto-noviembre de 2011. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 33-43. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/33/89>

### Plazos.

Recibido: 20/03/2010. Aceptado: 18/10/2010.