

1. Introducción: ¿quién necesita «identidad»?

Stuart Hall

En los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de «identidad», al mismo tiempo que se lo sometía a una crítica minuciosa. ¿Cómo se explica este paradójico proceso? ¿Y en qué posición nos deja en cuanto al concepto? La deconstrucción se ha realizado en el interior de varias disciplinas, todas ellas críticas, de una u otra manera, de la noción de una identidad integral, originaria y unificada. La filosofía planteó en forma generalizada la crítica del sujeto autónomo situado en el centro de la metafísica occidental postcartesiana. El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación. Un yo incesantemente performativo fue postulado por variantes celebratorias del posmodernismo. Dentro de la crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural y la «política de la situación» se esbozaron en sus formas más fundadas algunas aventuradas concepciones teóricas. ¿Qué necesidad hay, entonces, de otro debate más sobre la «identidad»? ¿Quién lo necesita?

Hay dos maneras de responder a esta pregunta. La primera consiste en señalar un rasgo distintivo de la crítica deconstructiva a la que fueron sometidos muchos de estos conceptos esencialistas. A diferencia de las formas de crítica que apuntan a reemplazar conceptos inadecuados por otros «más verdaderos» o que aspiran a la producción de conocimiento positivo, el enfoque deconstructivo somete a «borradura» los conceptos clave. Esto indica que ya no son útiles —«buenos para ayudarnos a pensar»— en su forma originaria y no reconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos ente-

ramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio (cf. Hall, 1995). La línea que los tacha permite, paradójicamente, que se los siga leyendo. Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura. «Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo “concepto”, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo» (Derrida, 1981). La identidad es un concepto de este tipo, que funciona «bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto.

Un segundo tipo de respuesta nos exige señalar dónde, y en relación con qué conjunto de problemas, surge la *irreductibilidad* del concepto de identidad. Creo que en este caso la respuesta radica en su carácter central para la cuestión de la agencia y la política. Cuando hablo de política me refiero a la significación del significante «identidad» en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de «política identitaria». Al decir «agencia» no expreso deseo alguno de volver a una noción no mediada y transparente del sujeto o de la identidad como autores centrados de la práctica social, o de restaurar un enfoque que «coloca su propio punto de vista en el origen de toda historicidad, el cual, en síntesis, lleva a una conciencia trascendental» (Foucault, 1970, pág. xiv). Coincido con Foucault en que no necesitamos aquí «una teoría del sujeto cognoscente, sino una teoría de la práctica discursiva». Creo, sin embargo, que —como lo muestra con claridad la evolución de la obra de Foucault— este descentramiento no requiere un abandono o una abolición del «sujeto», sino

una reconceptualización: pensarlo en su nueva posición desplazada o descentrada dentro del paradigma. Al parecer, la cuestión de la identidad o, mejor, si se prefiere destacar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen entrañar, la cuestión de la *identificación*, se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas.

La identificación resulta ser uno de los conceptos menos comprendidos: casi tan tramposo como «identidad», aunque preferible a este; y, sin duda, no constituye garantía alguna contra las dificultades conceptuales que han acosado a este último. Su uso implica extraer significados tanto del repertorio discursivo como del psicoanalítico, sin limitarse a ninguno de los dos. Este campo semántico es demasiado complejo para desentrañarlo aquí, pero al menos resulta útil establecer de manera indicativa su pertinencia para la tarea en cuestión. En el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. En contraste con el «naturalismo» de esta definición, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso». No está determinado, en el sentido de que siempre es posible «ganarlo» o «perderlo», sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. (Freud siempre habló de ella en relación con «consumir al otro», como veremos dentro de un momento.) La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay «demasiada» o «demasiado poca»: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad. Co-

mo todas las prácticas significantes, está sujeta al «juego» de la *différance*. Obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de «efectos de frontera». Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso.

De su uso psicoanalítico, el concepto de identificación hereda un rico legado semántico. Freud lo llama «la primera expresión de un lazo emocional con otra persona» (Freud, 1921/1991). En el contexto del complejo de Edipo, sin embargo, toma las figuras parentales como objetos a la vez amorosos y de rivalidad, con lo cual instala la ambivalencia en el centro mismo del proceso. «La identificación es, de hecho, ambivalente desde el comienzo mismo» (Freud, 1921/1991, pág. 134). En «Duelo y melancolía» no es lo que nos ata a un objeto existente, sino a una elección objetual abandonada. En primera instancia, es un «moldeado a imagen del otro» que compensa la pérdida de los placeres libidinales del narcisismo primario. Se funda en la fantasía, la proyección y la idealización. Su objeto es con igual probabilidad aquel que se odia como aquel que se adora; y es devuelto al yo inconsciente con igual frecuencia con que «nos saca de nosotros mismos». Freud elaboró la distinción crucial entre «ser» y «tener» al otro con referencia a la identificación: «Se comporta como un derivado de la primera fase oral de organización de la libido, en la que el objeto que deseamos se asimila comiéndolo y, de ese modo, se aniquila como tal» (1921/1991, pág. 135). «Vistas en su conjunto, las identificaciones —señalan Laplanche y Pontalis (1985)— no son en modo alguno un sistema relacional coherente. Dentro de una agencia como el superyó, por ejemplo, coexisten demandas que son diversas, conflictivas y desordenadas. De manera similar, el ideal del yo está compuesto de identificaciones con ideales culturales que no son necesariamente armoniosos» (pág. 208).

No sugiero con ello que todas estas connotaciones deban importarse al por mayor y sin traducción a nuestras reflexiones en torno de la «identidad», pero las menciono

para indicar los novedosos repertorios de significados con los cuales hoy se declina el término. El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. Vale decir que, de manera directamente contraria a lo que parece ser su carrera semántica preestablecida, este concepto de identidad *no* señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia; el fragmento del yo que ya es y sigue siendo siempre «el mismo», idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Tampoco es —si trasladamos esta concepción esencializadora al escenario de la identidad cultural— ese «yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros “yos”, más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tiene en común» (Hall, 1990), y que pueden estabilizar, fijar o garantizar una «unicidad» o pertenencia cultural sin cambios, subyacente a todas las otras diferencias superficiales. [El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos.] Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad (Hall, 1996) y los procesos de migración forzada y «libre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial». Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han

representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como «lo mismo que cambia» (Gilroy, 1994): no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros «derroteros».* Surgen de la narrativización del yo, pero la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso no socava en modo alguno su efectividad discursiva, material o política, aun cuando la pertenencia, la «sutura en el relato» a través de la cual surgen las identidades resida, en parte, en lo imaginario (así como en lo simbólico) y, por lo tanto, siempre se construya en parte en la fantasía o, al menos, dentro de un campo fantasmático.

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna).

Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). A lo largo de sus trayectorias, las identidades pue-

* El autor hace aquí un juego entre las palabras *roots*, raíces, y *routes*, rumbos, caminos, derroteros, que son casi homófonas. (*N. del T.*)

den funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar «afuera», abyecto. Toda identidad tiene como «margen» un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le «falta». Laclau (1990) sostiene con vigor y persuasión que «la constitución de una identidad social es un acto de poder» dado que,

«Si (. . .) una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre / mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a “ser humano”. “Mujer” y “negro” son entonces “marcas” (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de “hombre” y “blanco”» (Laclau, 1990, pág. 33).*

De modo que las «unidades» proclamadas por las identidades se construyen, en realidad, dentro del juego del poder y la exclusión y son el resultado, no de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de «cierre» (Bhabha, 1994; Hall, 1993).

Si las «identidades» sólo pueden leerse a contrapelo, vale decir, específicamente *no* como aquello que fija el juego de la diferencia en un punto de origen y estabilidad, sino como lo que se construye en o través de la *différance* y es constantemente desestabilizado por lo que excluye, ¿cómo podemos entender su significado y teorizar su surgimiento? En su importante artículo «Difference, diversity

* «Marcados» debe entenderse aquí no sólo como «señalados», sino también con el matiz de «sospechosos» o «condenados». (*N. del T.*)

and differentiation», Avtar Brah (1992, pág. 143) formula una significativa serie de preguntas planteadas por estas nuevas maneras de conceptualizar la identidad:

«Pese a Fanon, todavía deben emprenderse muchos trabajos sobre el tema de la constitución del “otro” racializado en el dominio psíquico. ¿Cómo debe analizarse la subjetividad poscolonial racializada y de género? El hecho de que el psicoanálisis privilegie la “diferencia sexual” y la primera infancia, ¿limita su valor explicativo en lo concerniente a ayudarnos a comprender las dimensiones psíquicas de fenómenos sociales como el racismo? ¿Cómo se articulan el “orden simbólico” y el orden social en la formación del sujeto? En otras palabras, ¿cómo debe teorizarse el vínculo entre la realidad social y la realidad psíquica?» (1992, pág. 142).

Lo que sigue es un intento de empezar a responder esta decisiva pero perturbadora serie de preguntas.

En algunos trabajos recientes sobre este tópico, me he apropiado del término identidad de una forma que, sin duda, no es compartida por muchos y tal vez no sea bien entendida. Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (véase Hall, 1995). Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso, lo que Stephen Heath llamó «una intersección» en su artículo pionero «Suture» (1981, pág. 106). «Una teoría de la ideología no debe iniciarse con el sujeto sino como una descripción de los efectos de sutura, la efectuación del enlace del sujeto con estructuras de sentido». Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» (en este punto nos traiciona el

lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una «falta», una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada —idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ellas. La idea de que una sutura eficaz del sujeto a una posición subjetiva requiere no sólo que aquel sea «convocado», sino que resulte investido en la posición, significa que la sutura debe pensarse como una *articulación* y no como un proceso unilateral, y esto, a su vez, pone firmemente la *identificación*, si no las identidades, en la agenda teórica.

Las referencias al término que describe la convocatoria hecha al sujeto por el discurso —la interpelación— nos recuerdan que este debate tiene una prehistoria significativa e inconclusa en los argumentos suscitados por el artículo de Althusser «La ideología y los aparatos ideológicos de Estado» (1971). Este artículo introdujo la noción de interpelación y la estructura especular de la ideología en un intento de eludir el economicismo y reduccionismo de la teoría marxista clásica de la ideología, y de reunir en un único marco explicativo tanto la función materialista de esta en la reproducción de las relaciones sociales de producción (marxismo) como (por medio de los elementos tomados de Lacan) su función simbólica en la constitución de los sujetos. En su reciente análisis de este debate, Michele Barrett hizo mucho para demostrar «la naturaleza profundamente dividida y contradictoria del argumento que Althusser empezaba a plantear» (Barrett, 1991, pág. 96; véase también Hall, 1985, pág. 102: «En ese artículo, los dos aspectos del difícil problema de la ideología quedaron fracturados, y desde entonces se asignaron a polos diferentes»). No obstante, el ensayo sobre los aparatos, como ha llegado a conocerse, resultó ser un momento muy significativo, aunque no exitoso, del debate. Jacqueline Rose, por ejemplo, sostuvo en *Sexuality in the Field of Vision* (1986) que «la cuestión de la identidad —cómo se constituye y mantiene— es por lo tanto el tópico central por medio del cual el psicoanálisis entra en el campo político».

«Esta es una razón por la que el psicoanálisis lacaniano llegó a la vida intelectual inglesa, vía el concepto althusseriano de la ideología, a través de los caminos del feminismo y el análisis cinematográfico (un hecho a menudo utilizado para desacreditar a los tres). El feminismo, porque la cuestión de cómo se reconocen los individuos en cuanto varones o mujeres, la exigencia de que así lo hagan, parece mantener una relación fundamental con las formas de desigualdad y subordinación que aquel procura cambiar. El cine, porque su poder como aparato ideológico se apoya en los mecanismos de identificación y fantasía sexual en los cuales, al parecer, todos participamos, pero que —fuera del cine— sólo se admiten en su mayor parte en el diván. Si la ideología es eficaz, es porque funciona en los niveles más rudimentarios de la identidad psíquica y las pulsiones» (Rose, 1986, pág. 5).

Sin embargo, si no queremos pasar directamente de un reduccionismo economicista a un reduccionismo psicoanalítico, es necesario agregar que, si la ideología es eficaz, se debe a que actúa *a la vez* «en los niveles más rudimentarios de la identidad psíquica y las pulsiones» y en el nivel de la formación y las prácticas discursivas constituyentes del campo social; y los verdaderos problemas conceptuales radican en la articulación de estos campos mutuamente constitutivos pero no idénticos. El término identidad —que surge precisamente en el punto de intersección entre ellos— es así el lugar de la dificultad. Vale la pena añadir que es improbable que alguna vez podamos armonizar estos dos constituyentes como equivalentes: el inconsciente actúa entre ellos como la barrera o el corte que lo convierte en «el sitio de una perpetua postergación o aplazamiento de la equivalencia» (Hall, 1995) pero del cual, por ese motivo, no puede desistirse.

El artículo de Heath (1981) nos recuerda que Michel Pêcheux trató de elaborar un tratamiento del discurso dentro de la perspectiva althusseriana y constató, en sustancia, la brecha insalvable entre la primera y la segunda mitad del ensayo de Althusser en términos de «la pesada ausencia de una articulación conceptual elaborada entre

la *ideología* y el *inconsciente*» (citado en Heath, 1981, pág. 106). Pêcheux intentó hacer una «descripción con referencia a los mecanismos de la puesta en posición de sus sujetos» (Heath, 1981, págs. 101-2), utilizando la noción foucaultiana de la formación discursiva como factor «determinante de lo que puede y debe decirse». Heath presenta así el argumento de Pêcheux:

«Los individuos se constituyen como sujetos por medio de la formación discursiva, un proceso de sujeción en el cual [abrevando en los elementos lacanianos adoptados por Althusser en lo concerniente al carácter especular de la constitución de la subjetividad] el individuo es identificado como sujeto de esa formación en una estructura de desconocimiento (y presentado así como la fuente de los significados de los cuales es un efecto). La interpelación da nombre al mecanismo de esta estructura de desconocimiento, en concreto el término del sujeto en lo discursivo y lo ideológico, el punto de su correspondencia» (1981, págs. 101-2).

Dicha «correspondencia», sin embargo, permanecía inquietantemente sin resolución. La interpelación, aunque continúa usándose como un modo general de describir el «emplazamiento» del sujeto, estaba sometida a la famosa crítica de Hirst. Dependía —sostenía este— de un reconocimiento que, en sustancia, el sujeto debía ser capaz de efectuar *antes* de haberse constituido como sujeto dentro del discurso. «Ese algo que no es un sujeto debe tener ya las facultades necesarias para respaldar el reconocimiento que lo constituirá como sujeto» (Hirst, 1979, pág. 65). Este argumento demostró ser muy persuasivo para muchos de los posteriores lectores de Althusser, y provocó en concreto una intempestiva interrupción en todo ese campo de investigación.

La crítica era sin duda formidable, pero es posible que la interrupción de toda investigación ulterior en ese punto haya resultado prematura. La crítica de Hirst logró mostrar que todos los mecanismos constituyentes del sujeto en el discurso como una interpelación (a través de la es-

estructura especular del desconocimiento, modelada sobre el estadio del espejo lacaniano) corrían el peligro de presuponer un sujeto ya constituido. Sin embargo, como nadie propuso renunciar a la idea del sujeto constituido en el discurso como un efecto, aún quedaba por demostrar cuál era el mecanismo no susceptible de ser considerado un supuesto previo que podía emprender esa constitución. El problema se postergó, sin haber sido resuelto. Algunas de las dificultades, al menos, parecían deberse a la excesiva aceptación a su valor nominal, y sin restricciones, de la propuesta un tanto sensacionalista de Lacan de que *todo* lo constitutivo del sujeto no sólo se produce a través de este mecanismo de resolución de la crisis edípica, sino que ocurre en el mismo momento. ¡La «resolución» de la crisis edípica, en el lenguaje extremadamente condensado de los ardorosos evangelistas lacanianos, *era* idéntica y se producía por medio del mecanismo equivalente a la sumisión a la Ley del Padre, la consolidación de la diferencia sexual y la entrada en el lenguaje, así como —según Althusser— a la afiliación a las ideologías patriarcales de las sociedades occidentales del capitalismo tardío! En estas condensaciones polémicas y equivalencias hipotéticamente alineadas se disuelve la noción más compleja de un sujeto en proceso. (¿El sujeto se racializa, nacionaliza y constituye como sujeto empresarial liberal tardío también en este momento?)

También Hirst parece haber asumido lo que Michele Barrett llama «el Lacan de Althusser». Sin embargo, tal como él lo expresa, «el complejo y azaroso proceso de formación de un adulto humano a partir de “un pequeño animal” no corresponde necesariamente al mecanismo althusseriano de la ideología (. . .) *a menos que el Niño* (. . .) permanezca en el estadio del espejo de Lacan o que llenemos su cuna de supuestos antropológicos» (Hirst, 1979). Su respuesta a esto es un tanto superficial. «No tengo quejas contra los Niños ni quiero calificarlos de ciegos, sordos o mudos con el mero objetivo de negar que poseen las capacidades de sujetos *filosóficos* y tienen los atributos de sujetos “cognoscentes” al margen de su formación y capacitación como seres sociales». Aquí está en discusión la ca-

pacidad de autorreconocimiento. Pero es injustificable suponer que el «reconocimiento» es un atributo puramente cognitivo, y menos aún «filosófico», e improbable que deba aparecer en el niño de una sola vez y establecer con ello un antes y un después. De manera inexplicable, en este punto las apuestas parecen haber sido efectivamente excesivas. No parece necesario dotar al «pequeño animal» de todo el aparato filosófico para explicar por qué puede tener la capacidad de «desconocerse» en la mirada desde el lugar del otro, que es todo lo que necesitamos para poner en movimiento el pasaje entre lo Imaginario y lo Simbólico en términos de Lacan. Después de todo, y de acuerdo con Freud, la investidura básica de las zonas de actividad corporal y el aparato de la sensación, el placer y el dolor ya debe estar «en juego», aunque sea en forma embrionaria, a fin de que pueda establecerse una relación de cualquier tipo con el mundo externo. Ya existe una relación con una fuente de placer —la relación con la Madre en el Imaginario— y, por lo tanto, también debe haber algo que sea capaz de «reconocer» qué es el placer. En su artículo sobre «El estadio del espejo», el propio Lacan señaló que «el niño, en un momento en que, por breve que sea, es superado por el chimpancé en inteligencia instrumental, ya puede, no obstante, reconocer su propia imagen en el espejo». Más aún, la crítica parece instalarse en una forma lógica más bien binaria, antes/después u o bien / o bien. El estadio del espejo no es el *comienzo* de algo, sino la *interrupción* —la pérdida, la falta, la división— que inicia el proceso «fundador» del sujeto sexualmente diferenciado (y el inconsciente), y esto depende no sólo de la formación instantánea de alguna capacidad cognitiva interna, sino de la ruptura dislocadora de la mirada desde el lugar del Otro. Para Lacan, sin embargo, ya hay un fantasma: la imagen misma que sitúa al niño divide su identidad en dos. Por otra parte, ese momento sólo tiene sentido en relación con la presencia y la mirada de apoyo de la madre, que garantiza al niño su realidad. Peter Osborne (1995) señala que en «The field of the Other», Lacan (1977a) describe a uno de los «padres sosteniéndolo frente al espejo», mientras el niño mira a la Madre en busca de

confirmación y la ve como un «punto de referencia (. . .) no su ideal del yo sino su yo ideal» (pág. 257). Este argumento, sugiere Osborne, «explota la indeterminación inherente a la discrepancia entre la temporalidad de la descripción lacaniana del encuentro del niño con su imagen corporal en el espejo como un “estadio” y el carácter puntual de su retrato de ese encuentro como una “escena”, cuyo momento dramático se limita a las relaciones entre sólo dos “personajes”: el niño y su imagen corporal». Sin embargo, como dice Osborne, o bien representa una adición crítica al argumento del «estadio del espejo» —en cuyo caso, ¿por qué no se desarrolla?— o bien introduce una lógica diferente cuyas implicaciones no se abordan en la obra ulterior de Lacan.

La idea de que hasta el momento del drama edípico no existe ningún elemento del sujeto es una lectura exagerada de Lacan. La afirmación de que la subjetividad no se constituye plenamente hasta que no «se resuelve» la crisis edípica no exige una pantalla en blanco, una *tabula rasa* o la concepción de un antes y un después del sujeto, iniciado por una especie de *coup de théâtre*, aun cuando —como lo señaló acertadamente Hirst— deje sin zanzar la relación problemática entre «el individuo» y el sujeto. (¿Qué es el «pequeño animal» individual que todavía no es un sujeto?)

Podríamos agregar que la de Lacan es sólo una de las muchas versiones de la formación de la subjetividad que toman en cuenta los procesos psíquicos inconscientes y la relación con el otro, y el debate tal vez parezca diferente ahora que el «diluvio lacaniano» comienza a amainar un tanto y ya no rige el poderoso impulso inicial en esa dirección que suscitó en nosotros el texto de Althusser. En su reciente y meditado análisis de los orígenes hegelianos del concepto de «reconocimiento» antes mencionado, Peter Osborne criticó a Lacan por «su absolutización de la relación del niño con la imagen al abstraerla del contexto de sus relaciones con otros (en particular, con la madre)», a la vez que la hace ontológicamente constitutiva de «la matriz simbólica en que el yo [I] se precipita en una forma primordial», y considera algunas otras variantes (Kristeva, Jessica Benjamin, Laplanche) que no están tan con-

finadas dentro del reconocimiento falso y alienado del guión lacaniano. Estos son indicadores útiles más allá del callejón sin salida en que nos ha dejado esta discusión, como secuela del «Lacan de Althusser», con las hebras del hilado psíquico y discursivo sueltas en nuestras manos.

A mi modo de ver, también Foucault aborda el callejón sin salida en que nos deja la crítica de Althusser por Hirst, pero lo hace, por así decirlo, desde la dirección opuesta. Con un ataque despiadado contra «el gran mito de la interioridad», y movido tanto por su crítica del humanismo y la filosofía de la conciencia como por su lectura negativa del psicoanálisis, Foucault también lleva a cabo una historización radical de la categoría del sujeto. Este es producido «como un efecto» a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas, y no tiene existencia y, sin duda, ninguna continuidad o identidad trascendental de una posición subjetiva a otra. En el trabajo «arqueológico» foucaultiano (*Historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas, La arqueología del saber*), los discursos construyen posiciones subjetivas por medio de sus reglas de formación y «modalidades de enunciación». Aunque estas obras son intensamente fascinantes y originales, las críticas planteadas contra ellas, al menos en este aspecto, parecen justificadas. Estos textos proponen una descripción formal de la construcción de las posiciones subjetivas dentro del discurso, pero revelan poco sobre la causa por la cual algunos individuos ocupan ciertas posiciones y no otras. Al omitir analizar cómo interactúan las posiciones sociales de los individuos con la construcción de ciertas posiciones subjetivas discursivas «vacías», Foucault reinscribe una antinomia entre las posiciones subjetivas y los individuos que las ocupan. Así, su arqueología presenta un tratamiento formal crítico pero unidimensional del sujeto del discurso. Las posiciones subjetivas discursivas se convierten en categorías *a priori* que los individuos parecen ocupar de manera no problemática. McNay (1994, págs. 76-7) cita la observación clave de Brown y Cousins de que Foucault tiende a elidir aquí las «posiciones subjetivas de un enunciado con capacidades individuales de llenarlas» (Brown y Cou-

sins, 1980, pág. 272), por lo cual tropieza contra la misma dificultad que Althusser no logró resolver, pero por un camino diferente.

El pasaje crítico en la obra de Foucault de un método arqueológico a un método genealógico contribuye en mucho a hacer más concreto el «formalismo» un tanto vacío de sus primeros trabajos, lo cual se nota en especial en la vigorosa reintroducción del poder, que estaba ausente en el tratamiento más formal del discurso, en un lugar central, y en las estimulantes posibilidades abiertas por la discusión foucaultiana del carácter bilateral de la sujeción / subjetivación (*assujétissement*). Más aún, la posición central de las cuestiones de poder y la idea de que el discurso mismo es una formación reguladora y regulada, cuya entrada queda «determinada por las relaciones de poder que impregnan el reino social, a la vez que es constitutiva de ellas» (McNay, 1994, pág. 87), acercan la concepción de Foucault de la formación discursiva a algunas de las cuestiones clásicas que Althusser trató de abordar por medio del concepto de «ideología», desprovisto, por supuesto, de su reduccionismo de clase y sus insinuaciones economicistas y con pretensiones de verdad.

En el área de la teorización del sujeto y la identidad, empero, persisten algunos problemas. Una de las implicaciones de las nuevas concepciones del poder elaboradas en este corpus es la «deconstrucción» radical del cuerpo, el último residuo o refugio del «Hombre», y su «reconstrucción» en términos de sus formaciones históricas, genealógicas y discursivas. El cuerpo es construido, modelado y remodelado por la intersección de una serie de prácticas discursivas disciplinarias. La tarea de la genealogía, declara Foucault, «es exponer el cuerpo totalmente marcado por la historia y los procesos de destrucción del cuerpo por la historia» (1984, pág. 63). Si bien podemos aceptar esta afirmación, con sus radicales implicancias «constructivistas» (el cuerpo se vuelve infinitamente maleable y contingente), no estoy seguro de que podamos o debemos acompañar a Foucault en la proposición de que «en el hombre nada —ni siquiera su cuerpo— es suficientemente estable para servir de base al autorreconocimiento o a la posibili-

dad de comprender a otros hombres». Esto no se debe a que el cuerpo *es* ese referente estable y fiel para la auto-comprensión, sino a que —aunque pueda tratarse de un «reconocimiento falso»— así *actuó precisamente como significante de la condensación de las subjetividades en el individuo*, y esta función no puede dejarse de lado por el mero hecho de que, como lo muestra efectivamente Foucault, no sea cierta.

Además, mi impresión es que, a pesar de los desmentidos de Foucault, su invocación del *cuerpo* como punto de aplicación de una diversidad de prácticas disciplinarias tiende a prestar a esta teoría de la regulación disciplinaria una especie de «concreción desplazada o descolocada» —una materialidad residual—, y de ese modo opera discursivamente para «resolver» o aparentar resolver la relación no especificada entre el sujeto, el individuo y el cuerpo. Para expresarlo con crudeza, vuelve a sujetar o «suturar» las cosas que la teoría de la producción discursiva de los sujetos, si se la llevara a sus extremos, fracturaría y dispersaría de manera irreparable. Creo que «el cuerpo» adquirió un valor totémico en la obra posfoucaultiana justamente a causa de ese status talismánico. Es casi la única huella que hemos dejado en la obra de Foucault de un «significante trascendental».

La crítica mejor establecida, sin embargo, se refiere al problema que debe enfrentar Foucault para teorizar la resistencia dentro de la teoría del poder desplegada en *Vigilar y castigar* y en la *Historia de la sexualidad*; la concepción integral de autovigilancia del sujeto que surge de las modalidades disciplinarias, confesionales y pastorales del poder analizadas en esos libros, y la ausencia de toda consideración de los factores susceptibles de interrumpir, impedir o perturbar de cualquier forma la fluida inserción de los individuos en las posiciones subjetivas construidas por esos discursos. La sumisión del cuerpo a través del «alma» a los regímenes normalizadores de la verdad constituye una poderosa manera de repensar la llamada «materialidad» del cuerpo (que fue productivamente abordada por Nikolas Rose y la escuela de la «gubernamentalidad», así como, de un modo diferente, por Judith Butler en *Bo-*

dies That Matter, 1993). Pero es difícil no tomar en serio la formulación de Foucault, con todas las dificultades que acarrea: a saber, que los sujetos así contruidos son «cuerpos dóciles». No hay ninguna descripción teórica que explique cómo o por qué los cuerpos no deben aparecer siempre y para siempre en su debido lugar y el momento justo (exactamente el punto a partir del cual comenzó a desentrañarse la teoría marxista clásica de la ideología, y la dificultad misma que Althusser reinscribió al definir normativamente la función de la ideología como la de «reproducir las relaciones sociales de producción»). Por otra parte, no hay un planteamiento teórico del mecanismo psíquico o de los procesos internos mediante los cuales estas «interpelaciones» automáticas podrían producirse o —de manera más significativa— fracasar, ser resistidas o negociarse. Aunque esta obra es sin duda rica y productiva, sigue siendo cierto, entonces, que aquí «Foucault pasa con demasiada ligereza de describir el poder disciplinario como una *tendencia* dentro de formas modernas de control social a postularlo como una fuerza monolítica firmemente instalada que satura todas las relaciones sociales. Esto lo lleva a sobrestimar la eficacia del poder disciplinario y a plantear una idea empobrecida del individuo, incapaz de explicar las experiencias que están al margen del reino del cuerpo “dócil”» (McNay, 1994, pág. 104).

El hecho de que esto resultó obvio para Foucault, aun cuando muchos de sus seguidores todavía lo rechacen como una crítica, es notorio en el nuevo cambio distintivo de su obra que indican los últimos volúmenes (inconclusos) de su llamada *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres*, 1987; *La inquietud de sí*, 1988, y, en la medida en que podemos colegirlo, el volumen inédito y —desde el punto de vista de la crítica recién mencionada— crítico sobre «Las perversiones»). Puesto que aquí, sin alejarse demasiado de su perspicaz trabajo sobre el carácter productivo de la regulación normativa (no hay sujeto al margen de la Ley, como lo expresa Judith Butler), Foucault admite tácitamente que no basta con que la Ley emplace, discipline, produzca y regule; debe existir también la producción correspondiente de una respuesta (y, con ello, la capa-

cidad y el aparato de la subjetividad) por el lado del sujeto. En la introducción crítica a *El uso de los placeres*, Foucault enumera lo que para entonces cabía esperar de su obra —«la correlación entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad en culturas específicas»—, para luego agregar críticamente

«las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron en la necesidad de concentrar la atención en sí mismos, descifrarse, reconocerse y admitirse como sujetos de deseo, poniendo en juego entre unos y otros cierta relación que les permitía descubrir, en el deseo, la verdad de su ser, fuera natural o caído. En suma, con esta genealogía la idea era investigar cómo fueron inducidos los individuos a practicar, en sí mismos y en otros, una hermenéutica del deseo» (1987, pág. 5).

Foucault describe este aspecto —correctamente, a nuestro juicio— como «un tercer cambio, a fin de analizar lo que se denomina “sujeto”. Parecía apropiado buscar las formas y modalidades de la relación con el yo mediante las cuales el individuo se constituye y reconoce como sujeto». Foucault, sin duda, no haría nada tan vulgar como desplegar realmente el término «identidad», pero creo que con «la relación con el yo» y la constitución y el reconocimiento de «sí mismo» [*«himsel»*] (*sic*) como sujeto nos aproximamos a una parte del territorio que, en los términos antes establecidos, pertenece a la problemática «identitaria».

No es este el lugar para describir de principio a fin las muchas ideas productivas que fluyen del análisis de Foucault sobre los juegos de verdad, la elaboración del trabajo ético, los regímenes de autorregulación y autoconfiguración y las tecnologías del yo que intervienen en la constitución del sujeto deseante. No hay aquí, sin duda, un único pasaje a la «agencia», la intención y la volición (aunque existan, y en un lugar muy central, las prácticas de la libertad que impiden que este sujeto sea nunca un mero y dócil cuerpo sexualizado).

Pero tenemos la *producción* del yo como un objeto en el mundo, las prácticas de autoconstitución, reconocimiento

y reflexión, la relación con la regla, junto con la escrupulosa atención a la regulación normativa, y las coacciones de las reglas sin las cuales no se produce ninguna «sujeción/subjetivación» [*subjectification*]. Este es un avance significativo, dado que aborda por primera vez en las obras fundamentales de Foucault la existencia de algún paisaje interior del sujeto, ciertos mecanismos internos de acatamiento a la regla, así como su fuerza objetivamente disciplinadora, que impide la caída de la descripción en el «behaviorismo» y objetivismo que amenazan algunas partes de *Vigilar y castigar*. A menudo, Foucault describe muy acabadamente en esta obra la ética y las prácticas del yo como una «estética de la existencia», una estilización deliberada de la vida cotidiana; y sus tecnologías se demuestran con la mayor eficacia en las prácticas de autoproducción, en modos específicos de conducta y en lo que por obras ulteriores hemos llegado a reconocer como una especie de *performatividad*.

Creo que podemos ver aquí, entonces, que el rigor escrupuloso de su pensamiento empuja a Foucault, a través de una serie de cambios conceptuales en diferentes etapas de su obra, a admitir que, como el descentramiento del sujeto no es su destrucción y el «centramiento» de la práctica discursiva no puede funcionar sin la constitución de sujetos, el trabajo teórico no puede cumplirse plenamente sin complementar la descripción de la regulación discursiva y disciplinaria con una descripción de las prácticas de la autoconstitución subjetiva. Para Marx, para Althusser, para Foucault, nunca bastó con elaborar una teoría que explicara cómo se convoca a los individuos a su lugar en las estructuras discursivas. Siempre fue preciso exponer, además, cómo se constituyen los sujetos; y en esta obra Foucault se esforzó por mostrarlo, con referencia a prácticas discursivas, a la autorregulación normativa y a tecnologías del yo históricamente específicas. Resta saber si también necesitamos, por decirlo de algún modo, cerrar la brecha entre una y otra cosa: vale decir, una teoría que señale cuáles son los mecanismos mediante los cuales los individuos, como sujetos, se identifican (o no se identifican) con las «posiciones» a las cuales se los convoca; y que indique

cómo modelan, estilizan, producen y «actúan» esas posiciones, y por qué nunca lo hacen completamente, de una vez y para siempre, mientras que otros no lo hacen nunca o se embarcan en un proceso agonístico constante de lucha, resistencia, negociación y adaptación a las reglas normativas o reguladoras con las que se enfrentan y a través de las cuales se autorregulan. En resumen, queda pendiente la exigencia de pensar esta relación del sujeto con las formaciones discursivas *como una articulación* (todas las articulaciones son verdaderamente relaciones de «correspondencia no necesaria», esto es, se fundan en la contingencia que «reactiva lo histórico»; cf. Laclau, 1990, pág. 35).

En consecuencia, es tanto más fascinante constatar que, cuando por fin Foucault se movió *efectivamente* en esa dirección (en una obra después trágicamente interrumpida), se vio impedido, desde luego, de acudir a una de las principales fuentes de reflexión sobre este aspecto olvidado, a saber, el psicoanálisis; impedido de moverse en esa dirección por su propia crítica de este como una mera red más de relaciones disciplinarias de poder. Lo que produjo fue, en cambio, una *fenomenología* discursiva del sujeto (abrevando tal vez en fuentes e influencias anteriores cuya importancia para él ha sido un tanto subestimada) y una genealogía de las *tecnologías del yo*. Pero se trataba de una fenomenología que corría el riesgo de caer bajo el peso de un énfasis excesivo en la intencionalidad, precisamente porque no podía enfrentarse con *el inconsciente*. Para bien o para mal, esa puerta ya estaba cerrada de antemano.

Por suerte, no permaneció cerrada por mucho tiempo. En *Gender Trouble* (1990) y más especialmente en *Bodies That Matter* (1993), Judith Butler abordó, a partir de su interés en «los límites discursivos del “sexo”» y la política del feminismo, las transacciones complejas entre el sujeto, el cuerpo y la identidad, para lo cual reunió en un marco analítico ideas extraídas de una perspectiva foucaultiana y psicoanalítica. Con la adopción de la postura de que el sujeto se construye discursivamente y que no lo hay an-

tes o al margen de la Ley, Butler elabora un argumento rigurosamente fundamentado en el cual sostiene que

«el sexo es, desde el principio, normativo; es lo que Foucault llamó un “ideal regulatorio”. En este sentido, entonces, el sexo no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica regulatoria que produce (por medio de la repetición o reiteración de una norma sin origen) los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza regulatoria se ilustra como una especie de poder productivo, el poder de producir —deslindar, circular, diferenciar— los cuerpos que controla (. . .) el “sexo” es un constructo ideal que se materializa forzosamente a través del tiempo» (Butler, 1993, pág. 1).

La materialización se replantea aquí como un efecto de poder. La idea de que el sujeto se produce en el curso de su materialización tiene un sólido fundamento en una teoría performativa del lenguaje y el sujeto, pero la performatividad queda despojada de sus asociaciones con la volición, la elección y la intencionalidad y (contra algunas de las lecturas erróneas de *Gender Trouble*) se relee «no como el acto por medio del cual un sujeto da origen a lo que nombra, sino más bien como el poder reiterativo del discurso de producir los fenómenos que regula y constriñe» (Butler, 1993, pág. 2).

Sin embargo, desde el punto de vista del argumento que se desarrolla aquí, el cambio decisivo es «una vinculación de este proceso de “asunción” de un sexo con la cuestión de la *identificación* y los medios discursivos por los cuales el imperativo heterosexual permite ciertas identificaciones sexuadas e impide o desaprueba otras» (Butler, 1993, pág. 5). Este lugar central asignado a la cuestión de la identificación, junto con la problemática del sujeto que «asume un sexo», da acceso en la obra de Butler a un diálogo crítico y reflexivo entre Foucault y el psicoanálisis, que es enormemente productivo. Es cierto que Butler no propone un metaargumento teórico elaborado para explicar la forma como las dos perspectivas, o la relación entre lo discursivo y lo psíquico, «se piensan» en conjunto en su

texto, más allá de una sugerente indicación: «Tal vez haya un modo de someter el psicoanálisis a una redescrición foucaultiana, aun cuando el propio Foucault rechazó esa posibilidad». Sea como fuere,

«este texto acepta como un punto de partida la idea de Foucault de que el poder regulatorio produce los sujetos que controla, y que el poder no sólo se impone externamente sino que actúa como el medio regulatorio y normativo gracias al cual se forman los sujetos. El retorno al psicoanálisis, entonces, está orientado por la inquietud de saber cómo ciertas normas regulatorias forman un sujeto “sexuado” en términos que establecen el carácter indistinguible de la formación psíquica y corporal» (1993, pág. 23).

La significación de la postura de Butler para el argumento es mucho más pertinente, sin embargo, porque se desarrolla en el contexto de la discusión del género y la sexualidad, moldeada por el feminismo, y por lo tanto recurre directamente a las cuestiones de la identidad y la política identitaria y a las antes planteadas por el trabajo de Avtar Brah sobre la función paradigmática de la diferencia sexual con respecto a otros ejes de exclusión. En este punto Butler argumenta con vigor que todas las identidades actúan por medio de la exclusión, a través de la construcción discursiva de un afuera constitutivo y la producción de sujetos abyectos y marginados, aparentemente al margen del campo de lo simbólico, lo representable —«la producción de un “afuera”, un dominio de efectos inteligibles» (1993, pág. 22)—, que luego retorna para trastornar y perturbar las exclusiones prematuramente llamadas «identidades». Butler despliega este argumento con eficacia en lo concerniente a la sexualización y la racialización del sujeto: un argumento que exige ser elaborado si se pretende que la constitución de sujetos en y a través de los efectos regulatorios normalizadores del discurso racial alcance el desarrollo teórico hasta ahora reservado al género y la sexualidad (aunque el ejemplo mejor trabajado por esta autora tiene que ver, desde luego, con la producción de las formas de abyección sexual e

ininteligibilidad vivida habitualmente «normalizadas» como patológicas o perversas).

Según lo señaló James Souter (1995), «la crítica interna que Butler hace de la política identitaria feminista y sus premisas fundacionales cuestiona la adecuación de una política representacional cuya base es la presunta universalidad y unidad de su sujeto, una categoría inconsútil de mujeres». La paradoja es que, como en todas las otras identidades tratadas políticamente de una manera fundacional, esta identidad «se basa en la exclusión de mujeres “diferentes” (. . .) y en la priorización normativa de las relaciones heterosexuales como fundamento de la política feminista». Esta «unidad», sostiene Souter, es una «unidad ficticia», «producida y restringida por las mismas estructuras de poder mediante las cuales se busca la emancipación». De manera significativa, sin embargo, como también afirma Souter, esto *no* induce a Butler a sostener que todas las nociones de identidad deberían, por ende, abandonarse debido a sus defectos teóricos. En rigor, esta autora toma la estructura especular de la identificación como una parte crítica de su argumento. Pero admite que tal argumento sugiere, *en efecto*, «los límites necesarios de la política identitaria».

«En este sentido, las identificaciones pertenecen a lo imaginario; son esfuerzos fantasmáticos de alineación, lealtad, cohabitaciones ambiguas y transcorpóreas que perturban al yo [I]; son la sedimentación del “nosotros” en la constitución de cualquier yo [I], el presente estructurante de la alteridad en la formulación misma del yo [I]. Las identificaciones nunca se construyen plena y definitivamente; se reconstituyen de manera incesante y, por eso, están sujetas a la volátil lógica de la reiterabilidad. Son lo que se ordena, consolida, recorta e impugna constantemente y, a veces, se ve forzado a ceder el paso» (1993, pág. 105).

El esfuerzo, hoy, de pensar la cuestión de la distintividad de la lógica dentro de la cual el cuerpo racializado y etnicizado se constituye de manera discursiva, por medio

del ideal normativo regulatorio de un «eurocentrismo compulsivo» (a falta de una palabra diferente), no puede incorporarse meramente a los argumentos antes esbozados con brevedad. Pero estos recibieron un enorme impulso original de esa enredada e inconclusa argumentación, demostrativa, más allá de toda duda, de que el cuestionamiento y la teorización de la identidad son un asunto de considerable significación política que probablemente sólo será promovido cuando tanto la necesidad como la «imposibilidad» de las identidades, y la sutura de lo psíquico y lo discursivo en su constitución, se reconozcan de manera plena e inequívoca.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londres: New Left Books. [*Lenin y la filosofía*, México: Era, 1970.]
- Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth*, Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, H. (1994) «The Other question», en *The Location of Culture*, Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]
- Brah, A. (1992) «Difference, diversity and differentiation», en J. Donald y A. Rattansi, eds., *Race, Culture and Difference*, Londres: Sage, págs. 126-45.
- Brown, B. y Cousins, M. (1980) «The linguistic fault», *Economy & Society* 9(3).
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, Londres: Routledge. [*El género en disputa*, México: Paidós, 2001.]
- (1993) *Bodies That Matter*, Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós, 2003.]
- Derrida, J. (1981) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press. [*Posiciones*, Valencia: Pre-Textos, 1977.]
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, Londres: Tavistock. [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1968.]
- (1972) *The Archaeology of Knowledge*, Londres: Tavistock. [*La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1972.]
- (1977) *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin. [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1976.]

- (1981) *The History of Sexuality Volume 1*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1985.]
- (1984) «Nietzsche, genealogy, history», en P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin. [*Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]
- (1987) *The Use of Pleasure*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1986.]
- (1988) *The Care of the Self*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI, 1987.]
- Freud, S. (1991) [1921] *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en *Civilization, Society and Religion, Selected Works*, vol. 12, Harmondsworth: Penguin. [*Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, 24 vols., 1978-1985, vol. 18, Buenos Aires: Amorrortu editores.]
- Gilroy, P. (1994) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres: Verso.
- Hall, S. (1985) «Signification, representation and ideology: Althusser and the post-structuralist debates», *Critical Studies in Mass Communication* 2(2).
- (1990) «Cultural identity and diaspora», en J. Rutherford, ed., *Identity*, Londres: Lawrence & Wishart.
- (1993) «Cultural identity in question», en S. Hall, D. Held y T. McGrew, eds., *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press.
- (1995) «Fantasy, identity, politics», en E. Carter, J. Donald y J. Squites, eds., *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*, Londres: Lawrence & Wishart.
- (1996) «When was the post-colonial?», en L. Curti e I. Chambers, eds., *The Post-Colonial in Question*, Londres: Routledge.
- Heath, S. (1981) *Questions of Cinema*, Basingstoke: Macmillan.
- Hirst, P. (1979) *On Law and Ideology*, Basingstoke: Macmillan.
- Lacan, J. (1977a) *Ecrits*, Londres: Tavistock. [*Escritos*, décima edición, 2 vols., México: Siglo XXI, 1984.]
- (1977b) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Londres: Hogarth Press. [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 1986.]
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.]

- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1985) *The Language of Psychoanalysis*, Londres: Hogarth Press. [Diccionario de psicoanálisis, Barcelona: Paidós, 1996.]
- McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press
- Osborne, P. (1995) *The Politics of Time*, Londres: Verso.
- Rose, J. (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, Londres: Verso.
- Souter, J. (1995) «From *Gender Trouble* to *Bodies That Matter*», manuscrito inédito.